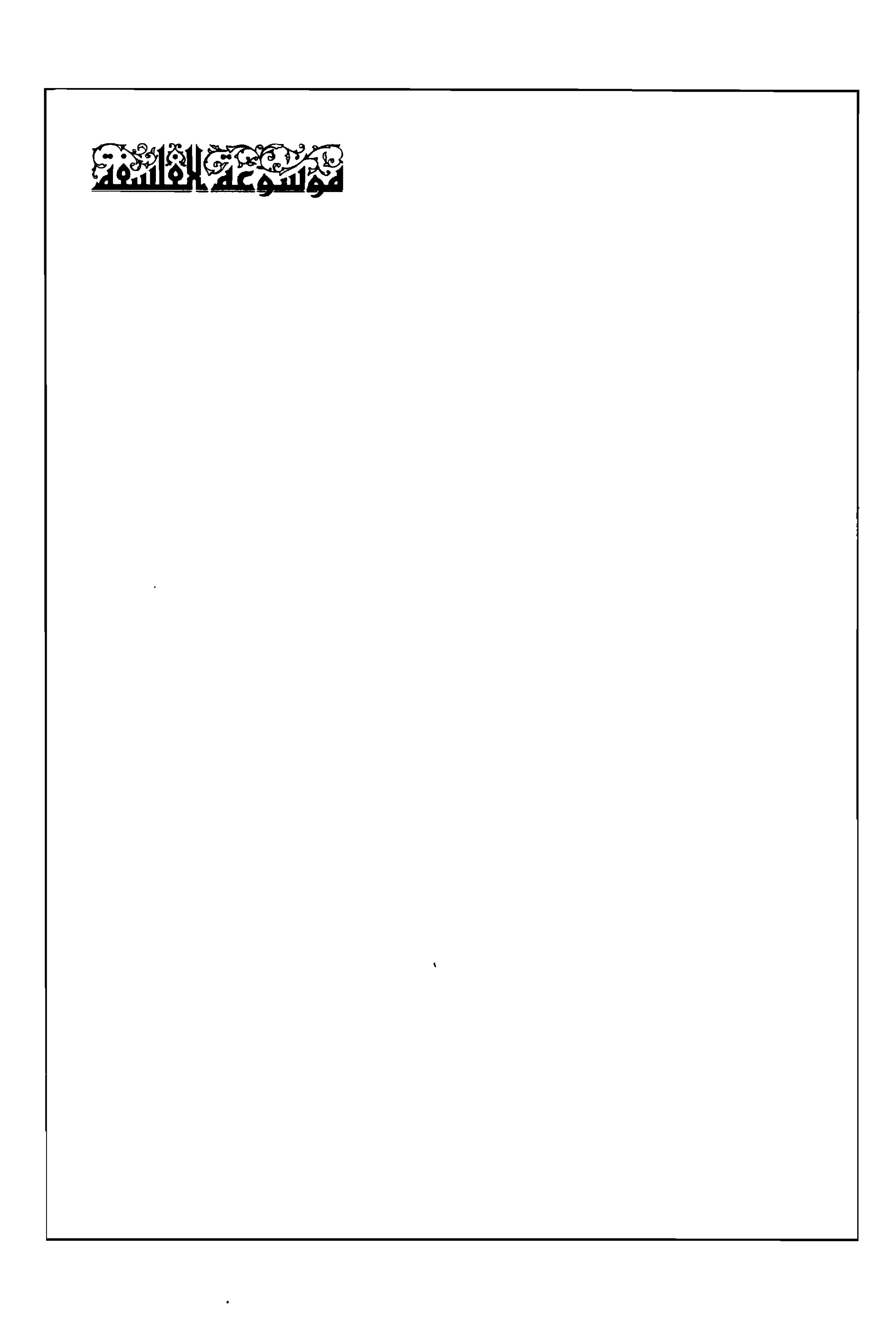
الدكتور عبد الرحمن بدوي



الجزء الأول

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر


موسوعة الفلسفة

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير ـ ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً: موكيالي ـ بيروت ـ ص.ب: ٥٤٦٠/١١ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٤

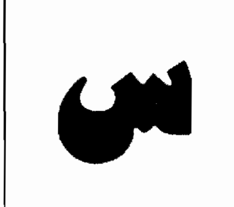


الجزء الأول

من



الى



الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

تصدير عام

هذه موسوعة للفلسفة وهي تلبي حاجة ماسّة يستشعرها القارىء العربي ليس فقط المتخصص في الفلسفة، بل وكل مثقف بعامة: فهي تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزوّد الثاني بما يغنيه من معلومات عن هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيّىء له التكوين العقلي الحرّ ويوسّع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة: يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان.

وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذي شأن في الفلسفة على مدى تاريخها من منشئي مذاهب ومؤرخين لها، ومسهمين في تطورها؛ والثاني يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التي تندرج في ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضاً واضحاً مستوفياً لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، إن تعلق القول بالنوع الأول، وللمعاني الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور في المفهوم، إن تعلق القول بالنوع الثاني. وكل مادة قد ذيّلناها ببيان بالنشرات والمراجع التي تعين الباحث على المزيد من الاطلاع والتوسع والتعمق.

وفي تحريري لمواد هذه الموسوعة قد استعنت - كما هو طبيعي - ببعض ما سبق أن عرضته في كتب لي سابقة، وأفدت من كثير من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية التي ظهرت في العشرين سنة الأخيرة، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المخصصة لتراجم ومذاهب الفلاسفة، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى. وهذه المراجع لو سردنا أسماءها ها هنا لاستغرق ذلك عدة صفحات.

وكلي أمل في أن تكون هذه «الموسوعة الفلسفية» أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السموّ بالفكر الإنساني الصحيح.

باريس - روما

١٩٧٩ - ١٩٨١

عبد الرحمن بدوي





١

أثير

Alfred Jules Ayer

فيلسوف بريطاني من اتباع الوضعية المنطقية، ولد في سنة ١٩١١، وتعلّم في كلية ايتون، وكلية كنيسة المسيح في اكسفورد، وفيها سيقوم بالتدريس فيما بعد. أثناء الحرب العالمية الثانية عمل في الحرس الويلزي، وفي سنة ١٩٤٥ عين ملحقاً بالسفارة البريطانية في باريس. ثم عين أستاذاً للفلسفة في كرسي جروت Grote في كلية الجامعة في لندن، في سنة ١٩٤٧.

وفي سنة ١٩٥٢ انتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية. وفي سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً للمنطق في كرسي ويكهام Wykeham في جامعة اكسفورد.

وكتابه «اللغة، والحقيقة، والمنطق» (سنة ١٩٣٦) فيه دفاع حار سهل العبارة عن النزعة الوضعية المنطقية المقصورة على الظواهر.

وخلاصة آرائه في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا مستحيلة، لأن القضايا الميتافيزيقية خاوية من المعنى. والجملة لا يكون لها معنى بالفعل إلا إذا كان هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صحة أو بطلان الجملة، وإذا لم تستطع التجربة حسم مشكلة، فإن هذه المشكلة ليس لها معنى واقعي. والقضايا الفلسفية ليست واقعية Factual، بل لغوية، انها ليست تقريرات واقعية، بل هي أما تعريفات لألفاظ جارية الاستعمال، أو تعبيرات عن استلزامات هذه التعريفات. والتقريرات التي تقرر قيماً أو واجبات هي ليست صادقة ولا كاذبة، وإنما تعبّر فقط عن مشاعر المتكلم.

وهو يفضل أن يسمي نزعته هذه باسم «التجريبية المنطقية» Logical Empiricism بدلاً من التسمية باسم «الوضعية المنطقية» Logical Positivism لكن لا فارق في الواقع بين المقصود والمضمون في كلتا النزعتين. وأثير لا يأتي في كتابه هذا بأفكار جديدة تخالف تلك التي نجدها في سائر مؤلفات أصحاب الوضعية المنطقية. كل ما هنالك هو أنه حاول عرضها على نحو أكثر اتساعاً، وهو يتناول في هذا الكتاب المسائل التالية: الإدراك، الاستقراء، المعرفة، المعنى، الحقيقة، القيمة. وفي الطبعة الثانية التي صدرت سنة ١٩٤٦ حاول أثير أن يرد على من نقدوه، وكانوا عديدين، وذلك في مقدمة هذه الطبعة، كذلك أجرى بعض التعديلات على آرائه، لكنها تعديلات طفيفة لا تغير من جوهر الكتاب في طبعته الأولى (١٩٣٦).

وقد وجد أثير المعيار لمعرفة هل قضية ما ذات معنى أو لا ـ وجده في مبدأ إمكان التحقيق Verification principle، والتحقيق يكون عن طريق التجربة، وهو نفس المبدأ الذي دار عليه كلام الوضعية المنطقية في هجومها على الميتافيزيقا، بل والفلسفة بعامة. لكن أثير ميزّ بين معنيين لهذا المبدأ: «معنى قوي» يقرر أن القضية تكون خالية من المعنى إلا إذا أثبتت التجربة صحتها، ومعنى «ضعيف» يكتفي بالاستشهاد ببعض الملاحظات التي تقرر صحة أو بطلان القضية. أثير يأخذ بالمعنى «الضعيف» لمبدأ إمكان التحقيق، دون المعنى «القوي»، وذلك على أساس أن القوانين الكلية ووقائع الماضي لا يمكن إخضاعها للتجربة، فهل نعدّها جميعاً باطلة ؟ كلا، ولهذا يقتصر على المعنى «الضعيف» فقط، فيكتفي ـ من

أجل اثبات صحة أو بطلان قضية ما ـ بالاستشهاد بجملة ملاحظات أو شواهد.

ومع ذلك، ورغم هذا التوسع، فإنه هاجم القضايا الميتافيزيقية وعدها خالية من المعنى، وبالتالي باطلة، لأنه ـ فيما زعم، وفي هذا هو يساير رودلف كرنب ـ لم يجد مشاهدات لاثبات قضايا ميتافيزيقية مثل: «عالم التجربة الحسية غير حقيقي» وأنه لا توجد مشاهدة تساعد على تحديد ما إذا كان العالم ذا جوهر نهائي واحد أو هو مؤلف من عدة جواهر نهائية.

وما دامت الفلسفة ـ في نظرته هذه ـ لا تقدّم حقائق، فإن مهمتها ينبغي أن تنحصر في «التحليل »ـ أي تحليل ؟ التحليل اللغوي المحض، والفلسفة صارت في زعمه مجرد تحليل لألفاظ اللغة!! ومهمة الفلسفة ستكون اذن تزويدنا بوسائل لتحديد معنى رمز ما، وذلك بترجمته إلى جمل Sentences لاتحتوي على نفس هذا الرمز أو أي رمز مرادف له.

وفي كتابه «أسس المعرفة التجريبية» (سنة ١٩٤٠) يتناول بالبحث معرفتنا بالعالم الخارجي. وفيه يذهب إلى أنه لا يمكن حسم النزاع بين الواقعيين Realists وبين القائلين بنظرية المعطى الحسّي Sense- datum، وذلك حين يقول الواقعيون ان الموضوعات المادية يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد، بينما أصحاب نظرية المعطى الحسّي ينكرون ذلك ويقولون إنها لا يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد. إذ يقول أير انه لا توجد ملاحظة يمكنها حسم الأمر لصالح أحد الطرفين. ولهذا ينتهي إلى القول بأنه ما دام يمكن التكلم بلغة الواقعية وبلغة أصحاب نظرية المعطى الحسّي، فالأمر يرجع الينا في اختيار أيهما أسهل على النطق! أما هو فيميل إلى لغة الأخيرين، واتجاهه الأساسي هو إلى الاقتصار على الظواهر Phenomenalism مدّعياً أن التجريبيين قد مضوا شوطاً أبعد مما ينبغي. ومفاد هذا الاتجاه كما حدده أير هو أن كل جملة تتعلق بموضوع مادي يمكن أن تترجم إلى جمل تشير إلى معطيات حسيّة فقط، ويتضمن ذلك القضايا الشرطية التي على الصيغة: «إذا كان لي أن أفعل كذا وكذا، فلا بد أن أعاني بالتجربة كذا وكذا».

ومعطيات الحس لا تحدد بالدقة موضوعاً مادياً. فمن المستحيل مثلاً أن نحلّل جملة تتعلق بالمنضدة إلى مجموعة من التقريرات المتعلقة بمعطيات الحس. لكننا نستطيع أن نشير إلى تلك العلاقات التي تؤدي إلى أن نبني من تجاربنا تقريرات تتعلق بموضوعات مادية.

مؤلفاته

- Language, Truth and Logic, 1936; 2nd ed. 1946.
- Foundations of Empirical Knowledge, 1949.
- Problems of Knowledge, 1956.

مراجع

- A- P- Griffith: Ayer on Perception, in Mind (1960)
- C.E.M. Joad: Critique of Logical Positivism, 1950.

أبدي ، أزلي

Eternel

الأبدي : هو ما لا نهاية له ، في مقابل : الأزلي وهو ما لا بداية له. ويجمعهما معاً: السرمدي: وهو ما لا بداية ولا نهاية له . ويمكن أن يكون الشيء أبدياً دون أن يكون بالضرورة أزلياً ، كما هو رأي المتكلمين المسلمين ، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً .

يقول الغزالي في عرضه لآراء الفلاسفة في قدم العالم : « ان العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره . . . وأدلّتهم الأربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية (« تهافت الفلاسفة » ص ٨١ ، بيروت سنة ١٩٦٢ ، المطبعة الكاثوليكية)

وأول من وضح معنى الأزلي من الفلاسفة الاسلاميين: الكندي ، فقال : « ان الازلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً . فالازلي لا قبل كونياً لهويتـه. فالازلي هو لا قوامة (له) من غيره . فالأزلي لا علة له ، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب ـ أعني ما من أجله كان ـ لان العـلل المقدمة ليست غير هذه . فالأزلي لا جنس له . . . فالأزلي لا يفسد» («رسائل الكندي الفلسفية جـ١ ، ص ٤٥-٤٦ ، القاهرة سنة ١٩٧٨) ويقول في رسالة « في حدود الأشياء ورسومها » (« رسائل . . . »ص ١١٨) « الأزلي : الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه الى غيره ، والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره ، فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » .

ولم يشرح الكندي في رسالته هذه ولا في غيرها معنى « الأبدية » .

ابن باجة

أ ـ حياته[١]

ابو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجّة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . وعاش في تلك المدينة ابان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ ـ ٥٠٣ هـ / ١٠٨٥ ـ ١١٠٩ م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولارده وتطيله .

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة ، صياغة الجواهر ، لأن كلمة « باجّة » معناها : الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر ، ويبدو أن صاحبنا قد اشتغل مدة بهذه المهنة .

وبرّز في الكثير من العلوم : فكان لغوياً وشاعراً وموسيقياً ، وفيلسوفاً .

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١١٠ م) كانت شهرته قد استقرت ، بدليل أنه صار من المقربين الى حاكم سرقسطة الذي ولاه المرابطون ، وهو ابن تفلويت ، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل علي بن يوسف بن تاشفين . وقيل انه صار وزيراً لابن تفلويت هذا . وفي حوالى سنة ٥٠٩ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م) ، رحل ابن باجة الى الجنوب ، فأقام في المرية ، وغرناطة واشبيلية وقاين . وفي اشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف .

ثم ارتحل الى فاس حيث نال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وصار وزيراً له . وهناك توفي مسموما في سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م . وقيل ان خصمه أبا العلاء ابن زهر ، الطبيب الشهير ، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى الى وفاته .

(١) راجع عنها : القفطي ص ٤٠٦ ، ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤ ، ابن خاقان « قلائد العقبان » ص ٣٠٠ ، القاهرة سنة ١٢٨٤ .

ب ـ مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام ـ وكان « كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم ، وصحب أبا بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه . وسافر أبو الحسن علي بن الامام من الغرب ، وتوفي بقوص[٢] » في صعيد مصر ـ نقول انه أورد لنا ثبتا ببعض مؤلفات ابن باجة ، يشتمل على ١٠٥ كتب أورسائل . وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً .

وقد وصلتنا ثلاث مجموعات من رسائله هي :[٣]

أ ـ مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك . وتشتمل على الرسائل التالية :

١ ـ من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة .

٢ ـ قوله في شرح الآثار العلوية

٣ ـ قوله في الكون والفساد

٤ ـ قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة

٥ ـ من قوله في كتاب الحيوان

٦ ـ كلامه في النبات

٧ ـ من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي

٨ ـ كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي

٩ ـ ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيّد المهندس

١٠ ـ ومن كلامه نظر آخر

١١ ـ من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

١٢ ـ من كلامه في البحث عن النفس النزوعية

١٣ ـ من كلامه في النفس

١٤ ـ من كلامه في تدبير المتوحد

(٢) ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٣ .

(٣) راجع بحثنا التفصيلي عن مؤلفات ابن باجة وما وصلنا من مخطوطات لها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

١٥ ـ القول في الصور الروحانية .

١٦ ـ من قوله في الغاية الانسانية .

١٧ ـ من قوله في العرض

١٨ ـ من قوله على الثانية من « السماع »

١٩ ـ من الأقاويل المنسوبة اليه

٢٠ ـ من قوله في صدر ايساغوجي

٢١ ـ من كلامه في لواحق المقولات

٢٢ ـ من قوله على كتاب « العبارة »

٢٣ ـ كلامه في القياس

٢٤ ـ كلامه في البرهان

٢٥ ـ وكتب الى أبي الحسن بن الامام

٢٦ ـ كلامه في اتصال العقل بالانسان

٢٧ ـ قول له يتلو رسالة الوداع

٢٨ ـ كلامه في الألحان

٢٩ ـ كلامه في النيلوفر

ب ـ مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ) وتشمل على :

٣٠ ـ تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من ايساغوجي

٣١ ـ تعاليق على كتاب بار ارمينياس للفارابي

٣٢ ـ قوله في كتاب البرهان

جـ ـ مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :

٣٣ ـ رسالة في المتحرك

٣٤ ـ رسالة في الوحدة والواحد

٣٥ ـ مقالة في الفحص عن القوة النزوعية .

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في « مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد » (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٨٧٠ ص ٢٥ ـ ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

د ـ مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست ألفرت جـ ٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٩) ، وتشتمل على ٢٢ رسالة ، وقيل ان هذا المخطوط قد فقد ابان الحرب العالمية الأخيرة ، لكن صوراً فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين .

وقد نشر أسين بلاثيوس[1] أربع رسائل هي :

١ ـ في النبات

٢ ـ رسالة الاتصال

٣ ـ رسالة الوداع

٤ ـ تدبير المتوحد

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة ، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية :

٥ ـ في الغاية الانسانية

٦ ـ قول له يتلو رسالة الوداع

٧ ـ في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

وذلك في مجموعة بعنوان : « رسائل ابن باجة الالهية » ، بيروت سنة ١٩٦٨ . كما نشر « شرح السماع الطبيعي » لابن باجة ، بيروت سنة ١٩٧٣ .

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند. وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجه.

ونشر سليم سالم: «في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الاسكوريال» و«في كتاب العبارة» عن مخطوط الاسكوريال ومخطوط بودلي ـ وذلك بعنوان : «ابن باجة : تعليقات في كتاب باري ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي » ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٦ .

---

(١) نشرها اسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية على النحو التالي :

a) Miguel Asin Palacios: El regimen del solitario, Madrid-Granada 1946

b) «Avempace: Botanica», in Al- Andalus, V (1940), pp. 255- 299.

c) Tratado de Avempace sobre la union del intellecto con el hombre, in Al- Andalus, VII (1942) pp. 1- 47.

d) La Carta de adios «de Avempace», in Al-Andalus, VIII (1943), PP. 1-87.

والملاحظ على كل ما ورد الينا من مؤلفات ابن باجّة أنه يغلب عليه طابع الشذرات ، والتكرار ، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية . ولسنا ندري هل يرجع ذلك الى حال المخطوطات نفسها ، أو الى طبيعة تأليفات ابن باجة نفسه .

ج ـ فلسفته

توفر ابن باجة على علمين من علوم الفلسفة هما : علم النفس ، والعلم الطبيعي . « وأما العلم الالهي ـ كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام ـ فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، الا نزعات تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » و « اتصال الانسان بالعقل الفعّال » ، واشارات مبدّدة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له[١] » .

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم : علم الانسان ، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم .

١ ـ الانسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور ، وكل انسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور . « فالحّي والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه ، مثل السقوط الى أسفل طوعا ، والصعود الى أعلى قهراً . ويشارك الانسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولّدة والنامية، كما يشاركه في الاحساس والتخيل والتذكر وما يوجد عنها مما هو للنفس .

لكن الانسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية . وهو لا يكون انساناً الا بها .

والانسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً ، كالاحساس . لكنه بما هو انسان له افعال لا توجد لغيره من الموجودات . « والأفعال الانسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره . فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار . وأعني بالاختيار : الارادة الكائنة عن رويّة[٢] » .

أما الانفعالات العقلية ـ « ان جاز أن يكون في العقل انفعال » (الموضع نفسه) ـ فلا يختص بها الانسان ، بل يشاركه فيها الحيوان : مثل الالقاء في الروع ، والهرب من مفزع ، وسائر الانفعالات . « والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل التشهّي أو الغضب او الخوف ، وما شاكله ، والانساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه ، عند فاعله ، الفكر ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك . . . فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال ، والانساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد . » ومعظم أفعال الانسان مركب من بهيمي وانساني ، وقلما يوجد البهيمي خلوا من الانساني .

« فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت الى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فذلك الانسان أخلق به أن يكون فعله ذلك الهياً من أن يكون انسانياً. فلذلك يجب أن يكون هذا الانسان فاضلا بالفضائل الشكلية[٣] ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأي قضي به . . . ولذلك كان الانسان الالهي ـ ضرورة ـ فاضلاً بالفضائل الشكلية » .[٤]

والانسان قد توجد له حالة « بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه (فيه) الرحم : فانه يتخّلق أولاً . فاذا كمل تخلقه ، اغتذى ونما . وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وذلك عند النشوء . والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال . واذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه ، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرّك في المكان واشتهى . وانما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ، ثم في الخيال . والصورة المتخيلة هي المحّرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك في الانسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية ، والقوة المنميّة الحسّية ، والقوة الخيالية . وكل هذه

(١) ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٢ .

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ضمن مجموعة « رسائل ابن باجة الالهية » ص ٤٦ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٣) هكذا في النسخ والمطبوعات . ولكن معناها غير واضح . فهل صوابها : « الكلية » ؟

(٤) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ، « رسائل . . . » ص ٤٧ ـ ٤٨ .

القوى هي قوى فاعلة . وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها : وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة : فان في المنفعلة : العدم ، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية ـ على ما يتبينّ في كتاب « المتوحد » ـ لأنها ادراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب الى النبات معرفة أصلاً ، وتنسب الى الحيوان ، فان كل حيوان هو حسّاس . . . فالانسان اذا كان في الرحم وأشبه النبات ، فانما يقال له أنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول . فأمّا الروح الغريزي في النبات ، فلا يمكن فيه ذلك . »[1]

والانسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففي سن اليفاع يكون حيواناً فقط ، فإنه انما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. لكن من تنشأ لديه الروية فانه عند ذلك يكون انساناً بالاطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة الى من يكفله .

٢ ـ غايات الانسان

وغايات الانسان ثلاث :

أ ـ اما بصورته الجسمانية ،

ب ـ واما بصورته الروحانية الخاصة ،

جـ ـ واما بصورته الروحانية العامة .

فأما الأولى فهي للانسان من حيث هو جسم . وأما الثانية فانها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان ، « مثل الحياء للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والكرم للديك ، والمكر للثعلب . الا أن هذه اذا كانت للبهائم ، كانت طبيعية للنوع ، ولم يختصّ بها شخص من ذلك النوع »[2] . بل ان أدرك شيء من ذلك لواحد منها ، قرن بالنوع . والانسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه، لا بنوعه.

والكمالات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية الانسانية ، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى التي اختص بها الانسان : كالخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل .

ومن الناس « من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو الخسيس . ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع الشريف. وكما أن أخس (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. . .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنّف دون هذا ، وهو الأكثر ، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية غير أنه لا يتلفها»[3]. لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى . والفيلسوف هو بالجسمانية : انسان موجود ، وبالروحانية يكون أشرف ، وبالفعلية يكون الهيا فاضلا . وذو الحكمة يجب بالضرورة ان يصبح فاضلاً الهياً ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها .

٣ ـ الصور الروحانية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجة في رسائله عن « الصور الروحانية » .

وعنده أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس . « فالنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . والروحاني منسوب الى الروح . . . ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها ، وهذه ـ ضرورة ـ ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام ، اذ كل جسم فهو متحرك » .[4]

ويقسم ابن باجة الصور الروحانية الى أربعة أصناف :

١ ـ صور الاجسام المستديرة : وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية ،

٢ ـ العقل الفعال والعقل المستفاد ،

٣ ـ المعقولات الهيولانية ،

---

(١) ابن باجة : « اتصال العقل بالانسان » ، في « رسائل ابن باجة الالهية » ص ١٥٩ .

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٥ .

(٣) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٤٩ .

٤ ـ المعاني الموجودة في قوى النفس ، وهي الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر .

والصنف الأول لا تداخله هيولى ، والصنف الثالث له نسبة الى الهيولى ، اذ وجودها في الهيولى ، والصنف الثاني هو من حيث الأصل غير هيولاني ، وانما نسبته الى الهيولى هي أنه متمم للمعقولات الهيولانية ـ وهذا هو العقل المستفاد ، أو فاعل لها : وهذا هو العقل الفعال . أما الصنف الرابع فانه وسط بين المعقولات الهيولانية ، والصور الروحانية .

والصور الروحانية اما عامة ، وهي التي لها نسبة الى الانسان الذي يعقلها ، ـ واما خاصة ، ولها نسبتان : احداهما خاصة وهي نسبتها الى المحسوس ، والأخرى عامة وهي نسبتها الى الحاس المدرك لها . مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه ، اذا كان غير مشاهد له ، فتلك صورته الروحانية الخاصة ، لأن نسبتها الى الجبل خاصة . ولا فرق عندنا في قولنا : هذا جبل أحد ونحن نشير اليه في مكانه ويدركه البصر ، أو نشير اليه وهو موجود في الحسّ المشترك ، أي حين نتخيله دون أن نراه .

فللصور ثلاث مراتب في الوجود .

١ ـ أولها الروحانية العامة ، وهي الصورة العقلية ، وهي النوع ،

٢ ـ والثانية الصورة الروحانية الخاصة ،

٣ ـ والثالثة الصورة الجسمانية .

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب :

١ ـ أولها : معناها الموجود في القوة الذاكرة ،

٢ ـ والثانية : الرسم الموجود في القوة المتخيلة ،

٣ ـ والثالثة : الصنم (= الرسم ، المثال) الحاصل في الحّس المشترك .

والصورة اما خاصة ، واما عامة . أما العامة فهي المعقولات الكلية ، والخاصة منها روحانية ، ومنها جسمانية .

ولكل انسان أجناس من القوى : أولها القوة الفكرية ، والثانية القوى الروحانية الثلاث ، والثالثة القوة الحسّاسة ، والرابعة القوة المولدة ، والخامسة القوة الغاذية ، وما يعد معها ، والسادسة القوة الاسطقسية . والخامسة والسادسة لا نسبة لها إلى الحيوان أصلاً ، ولهذا فان البعض يسمون الخامسة : طبيعة . وأمّا أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفاً ، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار ، وأمّا أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلا ، ولا بالاضطرار صرفاً ، اذ تختلف عن الاضطرارية بكون المحرك في الجسم ، وانما يحتاج الى المتحرك وهو المادة ، التي هي الغذاء . ـ وأما الرابعة فهي أقرب الى أفعال القوة الخامسة ، غير أنها أقرب الى الاضطرار وهو اللمس . وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال . فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس . وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية ، اذا كانت انسانية ، وأما اذا كانت بهيمية ، فهي باضطرار . وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية ، فان التصديق والتصوّر فيها باضطرار ، ولو كانا باختيار صدقنا بما يسؤونا .

والصور الروحانية منها ما لها حال ، ومنها ما لا حال له . أما التي لا حال لها فهي التي تحصل مجردة أو تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجرى المعتاد .

وللصور الروحانية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية . والصور التي في الحسّ المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها الى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بـ « الصنم » ، فيقال ان الحس المشترك فيه صنم المحسوس . ويتلوها الصورة التي في الخيالية ، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية ، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية . ويتلوها التي في القوة الذاكرة ، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة .

٤ ـ القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي . وذلك يكون بالخيال ، وبما يسميه ابن باجه بـ « الاجماع » وهو يساوي ما نسميه الآن : العزم والتصميم ـ من أجمع أمره : أي صمّم عليه . « فالمحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع . والنزوعي يعبّر عنه بالنفس . ولذلك أقول : « نازعتني نفسي » . . . والخيال هو المحرك . »[1] والمتحرك هو الجزء النزوعي .

(١) ابن باجة « رسالة الوداع » في « رسائل . . . » ص ١٢٥ ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ .

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦) ، « ان المحرك الأول مؤلف من أمرين : أحدهما هو المحرك ، وهو الرأي أو الخيال ، والآخر الذي به يحّرك وهو النزوع . . . لكن نسبة الرأي الى النزوع نسبة المحرك الى الآلة التي بها يحّرك . » أي أن الرأي هو المحرك ، والنزوع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي .

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب .

٥ ـ اللذات

واللذات أنواع : فأولها لذات الشهوات البدنية ، والثانية اللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية (أو : الكلية) .

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء : (١) اذا كانت واحدة بالعدد ، (٢) اذا كان موضوعها موجوداً باستمرار ، (٣) اذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار .

ويقسم ابن باجه اللذات تقسيماً ثنائياً بعبارة أخرى الى : لذات طبيعية ، وهي لذة الملموسات كالالتذاذ بالحار والبارد والمحيطين بنا ، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات ، وكالالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكاح ، ـ ولذات عقلية ، مثل الالتذاذ بالعلوم ، وبالتخيل ، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أضدادها ، فأما الثانية فليس ذلك فيها ، وقولي : تتقدم أصنافها أضدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل ، والعطش يتقدم لذة الشرب ، « فأما العلوم فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها يقين ، فزوالها انما يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان ، وتعرّي الموضوع عنها ، والا فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها كليات فليست في زمان ، ولأن العلم بها يقين ، فلا يمكن أن يستحيل بعناد . وانما يُعْدَم بزوال الموضوع ، وهو الانسان ، أو بتعرّيه عنها وهو النسيان . . . ولكن تبيّن أن العلم الأقصى ـ الذي هو تصور العقل ، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان ، اللهم الاّ أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع » .[1]

٦ ـ منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميّز ابن باجه ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة العقلية ، هي :

أولا : « المرتبة الجمهورية » على حد تعبيره « وهي المرتبة الطبيعية . وهؤلاء انما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه الا بها وعنها ومنها ولها . ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية .

وثانياً : المعرفة النظرية ، وهي ذروة الطبيعة ، الا أن الجمهور ينظرون الى الموضوعات أولا ، والى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون الى المعقول أولا ، والى الموضوعات ثانيا . . . فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس في الماء : فإن المرئى في الماء هو خيالها ، لا هي بنفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك الى مرآة وترى في المرآة . . .

وثالثاً : مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه»[2] .

ثم يسوق ابن باجه اسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب « السياسة » لافلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب ـ ٥١٩ جـ) فيقول :

« فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل . فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل . وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل ، ولما يبصروا قط ذلك الضوء . فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به .

وأما النظريّون فينزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها .

وأما السعداء فليس لهم في الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءاً ، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء .

وأما الالغاز[3] عن حال السعداء بحال من نظر الى

---

(١) ابن باجة : «رسالة الوداع» ضمن «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٣٠ . بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٢) ابن باجة : «رسالة اتصال العقل بالانسان» ضمن «رسائل . . » ص ١٦٧ .

(٣) الالغاز : ضرب المثل ، التصوير بأسطورة واللغز = الأسطورة . mythe .

الشمس بعينها ، فذلك الالغاز لا يناسب الالغاز عن حال الجمهور ، بل الالغاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقاربة من هذه .

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور ، كان الغازه عن حال السعداء بحال الناظر الى الشمس مناسباً لالغازه عن حال الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام . »[1]

ثم يشير ابن باجة الى نظرية الصور (= المثل) الأفلاطونية ، فقال ان الصّور « معان مجردة عن المادة ، يلحقها الذهن كما يلحق الحسّ صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن كالقوة الحسّاسة للصور ، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات . فيلزم عن ذلك أن تكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور ، فيكون هنا ثلاثة : المعاني المحسوسة ، والصور ، ومعاني الصور . » ويقصد بالمعاني المحسوسة : المدركات الحسية ، أو الامتثالات الناشئة عن معطيات الحسّ . ويقصد بالصور : الكليات في الاذهان . وربما يقصد بمعاني الصور : الصور في عالم المثل ، وان كان كلامه ها هنا غير واضح .

ويرد على أرسطو في نقده لنظرية الصور (المثل) الأفلاطونية فيقول ان نقد أرسطو الوارد في كتاب « ما بعد الطبيعة »[2] يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول ان صورة النار تفعل فعل النار فتحرق ، اذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات التي ذكرها أرسطو .

وانما المقصود بالصور أنها معان مجردة عن المادة ، ولا تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة ، والصور بهذا المعنى حقيقية ، « واحدة ، باقية ، غير بالية ولا فاسدة » (الكتاب نفسه ص ١٦٩) .

ولا يتوسع ابن باجة في الكلام عن السعداء ، أهل المرتبة الثالثة ، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون الشمس نفسها . بل يحيل الى رجاء أن يثبت ذلك « مفسّراً مبيّناً » (الكتاب نفسه ص ١٧٢ س ٦) . لكن لم يصلنا شيء في هذا الباب ، ان كان قد أنجز وعده هذا .

(١) ابن باجة: «اتصال العقل بالإنسان» في «رسائل ابن باجة الإلهية» ص ١٦٨ - ١٦٩ بيروت، سنة ١٩٦٨

(٢) راجع أرسطو. «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة، الفصول ٤ - ٧، ص ١٠٧٨ ب ٩ - ١٠٨٢ أ ٣٨

٧ ـ المدينة الكاملة

وهنا نصل الى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجة . فنراه يستعمل عبارة « المدينة الكاملة » بدلاً من « المدينة الفاضلة »[3] التي استعملها الفارابي ، لكنه يظل مع ذلك في اطار آراء الفارابي ، التي ترجع بدورها الى آراء أفلاطون ، ويتحدث عن نظم الحكم الأربعة ، أو السير الأربع على حد تعبيره .

ويشير ابن باجة في هذا الى أفلاطون صراحة من حيث دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة ، فيقول : « فأما تدبير المدن فقد بيّن أمره فلاطين في « السياسة المدنية » وبيّن ما معنى الصواب منه ، ومن أين يلحقه الخطأ . وتكلف القول فيما قد قيل فيه . »[4]

والمدينة الفاضلة « أفعالها كلها صواب » فان هذه خاصتها التي تلزمها . ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة ، ولذلك لا يحتاجون الى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون الى معرفة مداواة الخمر ، اذ كان ليس هناك أمر غير منتظم . وكذلك اذا أسقطوا الرياضة ، حدثت عن ذلك أمراض كثيرة . وبيّن أن ذلك ليس لها ، وعسى أن لا يحتاج منها الى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ، وبالجملة : الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحّة أن ينهض بنفسه في دفعها . . . فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض . ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها الى طبيب وقاض . وكلما بعدت المدينة عن الكاملة ، كان الافتقار فيها الى هذين اكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف .

وبين أن «المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل انسان أفضل ما هو معدّ نحوه ، وأن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي كاذباً فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالاضافة الى فساد موجود »[5]

ونلاحظ على كلام ابن باجة هذا ما يلي :

(٣) وان كان يستعملها احياناً أيضاً، او يستعمل الاثنين معاً، راجع «تدبير المتوحد» ص ٤١.

(٤) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٣٩

(٥) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٤١.

١ ـ انه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طبيب ولا قاض . وهذا استنتاج من قول[١] سقراط عمّا يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة ، أي أن الحاجة الى الأطباء ناجمة عن فساد في الحالة الأولية للمدينة . وبالمثل يقال عن الحاجة الى القضاة .

غير أننا لم نجد في كتابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » اشارة الى ذلك . فاما أن يكون ابن باجة قد استمّد ذلك مباشرة من قراءاته لترجمة كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من المواضع في هذا الكتاب مما لم نره في كتب الفارابي ، فضلا عن أن ترجمة « السياسة » لافلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس ، بدليل أن ابن رشد لخصها اعتماداً على نص الترجمة . واما أن يكون ذلك مما ورد أو أشار اليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله ، وهو احتمال ضعيف .

٢ ـ أما قوله ان أفعال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب ، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها . لكن ليس فيه التنويع الذي قرره الفارابي[٢] حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات .

ويقول ابن باجة أيضاً « ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت ، اذا قيل هذا الاسم بخصوص : لأنه لا آراء كاذبة فيها ، ولا بعموم : فانه متى كان ، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة »[٣]

وقد أشار الفارابي الى هؤلاء « النوابت » فقال ان « النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة ، أو الشوك النابت فيما بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس[٤] » . ولكنه قال انهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً ـ يقول : « وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة . . . » (ص ١٠٤ من الكتاب نفسه) ويعددهم ، فهم : « المقتنصون » ـ وهم الذين نسميهم اليوم باسم : الانتهازيين ـ ، و« المارقة » ، والمضللون (بكسر اللام) والمزيّفون للقيم .

(١) أفلاطون : «السياسة» ص ٣٧٣ د

(٢) راجع مثلاً : «السياسة المدنية» ص ٨١، بيروت ١٩٦٤ .

(٣) ابن باجة : «تدبير المتوحد» في «رسائل . . .» ص ٤٣ .

(٤) الفارابي : «السياسة المدنية» ص ٨٧، بيروت سنة ١٩٤٦ .

٨ ـ المتوحد

وينتهي ابن باجة الى القول بأن جميع السِّير ـ أي نظم الحكم ـ التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس : أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي : الجاهلة، والفاسقة ، والمتبدلة ، والضالة . لكن « معظم ما نجده فيها (هو) من السير الأربع[٥] » . أما السعداء ، وهم أهل المدينة الفاضلة « فان أمكن وجودهم في هذه المدن (الأربع) فانما يكون لهم سعادة المفرد . وصواب التدبير انما يكون تدبير المفرد ، سواء كان المفرد واحداً ، أو أكثر من واحد ، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة . وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم : « الغرباء » ، لأنهم ، وان كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم ، قد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخر هي لهم كالأوطان »[٦] .

ويقول ابن باجة انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته ، فانه فرد خارج عن عادة الناس ، أو « خارج عن الطبع » كما يقول .

لكن ابن باجة لا يحدّد لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتوحد، بل تنتهي رسالة «تدبير المتوحد» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية . . . وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة. . . وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به» (الكتاب نفسه ص ٩٦). والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفاسدة. وفيه معنى يكون به سرمدياً، ومعنى يكون به كائناً فاسداً. ويتساءل: ما هذان المعنيان ؟ ويقول إنه ينبغي الفحص عنهما، لكنه لا يقوم بهذا الفحص، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه. على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتوحد» تبدو مبتورة، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجة. والأرجح أن ابن باجه نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة مبتورة لم تتمّ كتابتها، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بودلي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبه علي بن عبد العزيز بن الامام، ولا نظن أنه هو الذي

(٥) ابن باجة : «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه، ص ٤٣ .

بتر أواخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجه نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتوحد هو أن طبيعته كريمة سَنِيّة روحانية، وأن طبعه فلسفي بالضرورة وإلا كان جسمانياً «وكان فيلسوفاً بْهَرجاً. فهذا الطبع الفلسفي، إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحداً سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ـ كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلَهي فاضل.

فذو الحكمة ـ ضرورة ـ فاضل إلَهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى ـ وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحسّ والمحسوس» ـ كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلَهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسّية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاقى به وصف: إلَهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة.»[1]

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد، سواء أكان فرداً أم أكثر، لكنها لا تكون لمدينة ولا لجزء منها، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تحققها. ولا يمكن المتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة، ولا أن يكون حافظها فيهم، إذ هو متوحّد.

ومعنى هذا أن ابن باجة لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى للسعيد، وأكد أنه متوحّد لا تأثير له في المدينة، أعني في الدولة. فكان أكثر واقعية من أفلاطون، بل ومن الفارابي. وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لأبي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب.

(١) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٧٩ ـ ٨٠، بيروت سنة ١٩٦٨.

خاتمة

وواضح من هذا العرض لآراء ابن باجة أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بأرسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفات الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا ـ فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد؟

وإنتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، ويغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

المراجع

- 'A. BADAWI: Histoire de la philosophie en Islam, t. II pp. 702- 717. Paris, Vrin, 1972.

ابن رشـــد

أ ـ حياته[2]

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيد» تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكياً، وقاضياً للقضاة في قرطبة،

(٢) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي:

أ ـ ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» ج ١ ص ٧٥ ـ ٧٨، وفي كتاب رينان الملحق رقم ٣

ب ـ المراكشي: «المعجب»، نشره دوزي ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

حـ ـ الذهبي: «تاريخ الاسلام» ـ في كتاب رينان ـ الملحق رقم ٤.

د ـ ابن فرحون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤، طبع القاهرة.

هـ ـ ابن الأبار: «التكملة» في كتاب رينان الملحق رقم ١.

و ـ ابو عبد الله الأنصاري: «تكملة التكملة» في كتاب رينان، الملحق رقم ٢.

ولا يزال جزء من «فتاويه» محفوظاً في مخطوط بالمكتبة الوطنية في باريس . وكان أبوه ـ أي والد صاحبنا ـ قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة، في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب «الموطأ» للامام مالك على أبيه، وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرّة. ودرس علم الكلام. ثم درس الطب على أبي مروان بن جريول البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجّالي.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندري على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ في فاس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو انه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره ، سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أو قبيل ذلك بقليل. وإنما ابن طفيل هو الذي قدمه الى السلطان الموحّد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سنرى بعد قليل.

وولي ابن رشد «قضاء قرطبة ، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته» (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) كان في مراكش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على انشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف بن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأوائل، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد الى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا. قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء ؟ ـ يعني الفلاسفة ـ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرَّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له: ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب»[1].

كما يروي عبد الواحد أيضاً أن الذي أوعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد. يقول ابن رشد: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة ارسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه»[2].

كما يبدو من كلام لعبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد الى قرطبة حوالى سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م)، لكنه مع ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموحدين: فنجده مرة في مراكش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، ويشهد على ذلك ما ذكره في تفاسيره لكتب أرسطو من أسماء للبلاد التي أتمّ فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) كتب في مراكش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في اشبيليه من أحد كتبه في علم الكلام.

---

(١) المعجب (دوزي). ١٧٤ - ١٧٥.
(٢) المعجب (دوزي) ١٧٥

ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراكش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢م) وعينه طبيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سناً عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ (١٣/٧/١١٨٤ م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقريب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهاً في دولته»[١].

وقد توجس ابن رشد من هذا التقريب الشديد، كما يدل على ذلك، ما أورده ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه الى جانبه، حادثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه. فهنأوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قرّبني دفعة الى اكثر مما كنت اؤمّل فيه، أو يصل رجائي اليه».

ذلك أن الوشاة - وما أكثرهم حول اصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الأخيرين! - أفلحوا في الوقيعة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، «وأمر بأن يقيم ابن رشد في أليسانة - وهي بلد قريب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) انه فعل بهم ذلك بسبب ما يدّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم، قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي»[٢].

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نقمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى:

١ - فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) نشرة دوزي) وابن أبي أصيبعة (في رينان ص ٣٤١ - ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» - يعني المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: انما قلت: «ملك البرين» - وانما تصحفت على القارىء فقال: ملك البربر» ويقول عبد الواحد ان هذه عادة العلماء حينما يذكرون عظماء البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفخيم التي يستخدمها الكتّاب والمنافقون.

٢ - كذلك يذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطلعوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في احد شروحه يقول فيها ان كوكب «الزهرة أحد الآلهة» وفصلوا العبارة عما سبقها، وأوهموا أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله!

٣ - وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الانصاري[٣] من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة. وتحريشهم للعامة عليه، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطرال. قال ابن رشد: «أعظم ما طرأ عليّ في النكبة، إني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن(=الى) المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتاباً الى مراكش وغيرها يقول فيها يخص حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلّا الحيّ القيّوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسوّدة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعّبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً... ذلك بأن الله خلقهم للنار، وبعمل

(١) ابن أبي أصيبعة، ورد في رينان ص ٣٤٠

(٢) ابن أبي اصيبعة «طبقات الأطباء» حـ ٢ ص ٧٧، في رينان ص ٣٤٠ - ٣٤١

(٣) نشره رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد، وذلك تبعاً لمخطوط رقم ٦٨٢ ملحق عربي ورقة ٧ ، في المكتبة الوطنية بباريس راجعه في آخر كتاب رينان. «ابن رشد والرشدية» ص ٣٢٩ - ٣٣٧ . «مؤلفات رينان» ج ٣، باريس سنة ١٩٤٩

أهـل النـار يعملون، ليحملوا أوزارهـم كـاملة يـوم القيامة. . . » وهكـذا يستمر هـذا الكاتب في الارجـاف والتهديد بهذه النغمة المألوفة عند متعصبي الفقهاء.

ويذكر الأنصاري نقلاً عن أبي الحسن الرعيني أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شـاع في المشـرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفـاق تحت الأرض، توقيـاً لهذه الـريح. ولما انتشر الحديث بها وطبّق البـلاد، استدعي الى قـرطبة اذ ذاك طلبتهـا، وفاوضهم في ذلـك، وفيهم ابن رشد - وهـو القاضي بقرطبة يومئذٍ - وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً ، فقلت في أثناء المفاوضة: ان صحّ أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، اذ لم تعلم ريح بعدها يعمّ اهلاكها».

قال: فانبرى الي ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجـود قـوم عـاد مـا كـان حقـاً. فكيف سبب اهلاكهم!

فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلّة التي لا تصدر إلّا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[1].

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريح عاتية، وهذا يتنافى مع ما ورد في القرآن[2].

لكننا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ - لكن ربما كان الأصحّ في تفسير السبب في حملة الفقهاء- ومن ورائهم العامة - على ابن رشد هو ما ذكره الانصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفنّن. واخذ الناس عنه، واعتمدوه. الى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومـه: من اختيار العلوم القـديمـة، والـركـون اليهـا، وصَرْفِ عنانـه جملة نحوهـا، حتى لخّص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية. واعتمد مذهبه (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. وأخذ يُنحي (= يحمل) على من خالفه. ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنّة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (= كشط، محو) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله- اسناد عنه، اذ كان قد أخذ عنه - وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

وممن جاهره بالمنافرة والمهاجرة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين بن ربيع. ونافره جملة: وعلى ذلك كان ابناه: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعامى عن حاله، وتأوّل مرتكبه في انتحاله، والله أعلم بما كان يسرّه من أعماله. وحسبنا هذا القدر.

وقـد كان امتحن عـلى ما نسب اليـه. وامتحانه مشهور»[3].

اذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة - بسبب اشتغاله بعلوم الاوائل من فلسفة وفلك ، واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً. وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الاسلام سواء في المشرق والمغرب[4].

٥- لكن ان كان هذا يفسّر موقف الفقهـاء ومن ورائهم العـامة، فهـو لا يفسّر مـوقف السلطان الموحّد يعقوب المنصور بـالله، اذ كان هـو نفسه كـما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقرّبين لأصحابها.

وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية

(١) راجع النص في رينان: «ابن رشد. . . » الملحق رقم ٢ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥(٢).

راجع سورة الحاقة آية ٦: «وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية».

(٤) لانصاري، أورده رينان ص ٣٣٥.

(٢) راجع مقالة جولدتسيهر بعنوان. «موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل» التي ترجمناها ونشرناها في كتابنا. «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» ص ١٢٣- ١٧٢، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها. القاهرة ط ٣، سنة ١٩٦٥

هي: ما ذكره الأنصاري أيضاً (ص ٣٣١ عند رينان) فقال: «ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور، والي قرطبة»، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: «تسمع يا أخي».

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة، واشتهر أمرها. وممن رووا بعض تفاصيلها الذهبي[١] فقال ان قوماً «ممن يعاديه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة، سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا بعض التلاخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» - فأوقفوا أبا يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة. فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه. وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر باخراجه مهاناً، وبإبعاده، وإبعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم، وبالوعيد الشديد. وكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس في تركها. وباحراق كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب والمواقيت».

واذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب فعلًا، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط للبطش بابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضي الفقهاء والعامة في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامة. وقد يؤيد هذا أن النقمة شملت غير ابن رشد، اذ شملت - كما نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، جماعة من الأعيان أمر السلطان بتحديد اقامتهم في أماكن معينة «لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل، وهؤلاء الجماعة (هم): أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم، قاضي بجاية»[٢].

فكانت هذه اذن حملة عامة شبيهة بما فعله المنصور ابن أبي عامر من قبل[٣].

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك الى مراكش، تدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي الوليد بن رشد بغير ما نسب اليه، فعاد المنصور ورضي عن ابن رشد، واستدعاه للاحسان اليه.

متى كانت المحنة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟.

لا تحدّد لنا المصادر أيّاً من هذين التاريخين. لكن يبدو منها أن هذه المحنة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرباً من جديد الى السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤ هـ. وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقة مختلف فيه:

أ) فابن الأبار، والأنصاري يذكران انه توفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ، ويذكر الانصاري التاريخ الميلادي «المقابل وهو ١٠ ديسمبر[٤].

ب) ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في نهاية سنة ٥٩٤، كما يذكران صفر أو ربيع الأول سنة ٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح - لأسباب ذكرناها تفصيلاً في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الاسلام» (بالفرنسية، ج ٢، ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢) - أن ابن رشد توفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (= ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م).

---

(١) في كتابه «تاريخ الاسلام» في ثنايا ترجمة يعقوب المنصور بالله، ورقة ٨٧ ب، مخطوط باريس رقم ٧٥٣ (الترقيم القديم)، ونشره رينان في الملحق الرابع من كتابه: «ابن رشد والرشدية» ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) النص في رينان ص ٣٤١.

(٣) راجع عن حملة المنصور على المشتغلين بعلوم الأوائل واحراق كتبهم: صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم»، ص ٦٦ وما يليها، نشرة شيخو، بيروت، سنة ١٩١٢.

(٤) «استدعي الى مراكش، وتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة اشهر ثم حمل الى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس» (النص في رينان ص ٣٣٧).

- ب - مؤلفاته

- ١ : ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة٥٥٨هـ (١١٦٢م): كتاب «الكليات» في الطب.

سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م): «تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان، وذلك من الحادية عشرة الى آخر الحيوان» - وتم في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٥٦ هـ (١١٧٠ م): «تلخيص السماع الطبيعي»، «شرح كتاب البرهان» - في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٦٦ هـ (١١٧١ م): «شرح السماء والعالم» - في اشبيلية.

سنة ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م): «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعر»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» - في قرطبة.

سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م): «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».

سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م): «أقسام من كتابه في «الجرم السماوي» - في مراكش.

سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م): «منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» - في اشبيلية.

سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م): «شرح السماع الطبيعي».

سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م): «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».

سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٥): «مسائل في المنطق- كتبها أثناء محنته

٢- تصنيف مؤلفاته

ويمكن تصنيف مؤلفات ابن رشد الى :

أ) «تفسيرات» أو «شروح» فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم الى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نص أرسطو.

ب) «تلخيصات» يلخص فيها، بتوسع أحياناً، كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: «قال» ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً، ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الاسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو.

جـ) «جوامع صغار» فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها.

د) مؤلفات أصيلة.

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع، علماً بأن معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي، ولم يبق لنا إلاّ في ترجمات عبرية أو لاتينية.

أ) التفاسير أو الشروح:

١- «تفسير ما بعد الطبيعة»

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بويج في أربعة اجزاء: ج ١ سنة ١٩٣٨، ج ٢ سنة ١٩٤٢، ج ٣ سنة ١٩٤٩، ج ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢- «شرح كتاب البرهان» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، ج ٢، فينيسيا سنة ١٥٦٠.

٣ - «شرح كتاب النفس» - نصفه مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٧.

٤ - «شرع السماع الطبيعي» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية جـ ٤.

٥- «شرح السماء والعالم» - مفقود في العربية، وموجود في اللاتينية، جـ ٦.

ب) التلخيصات:

٦ - «تلخيص الخطابة» مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣، وفيرنتسه برقم CLXXX, 54 نشرنا نحن النص العربي في القاهرة، سنة ١٩٦٠، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في جـ ٣.

٧- «تلخيص مدخل فورفوريوس» النص العربي موجود في مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣، ومخطوط فيرنتسه رقم CLXXX, 54.

٨ - «تلخيص كتاب المقولات» - النص العربي في مخطوطي ليدن وفيرنتسه. ونشر النص العربي موريس بويج، بيروت، سنة ١٩٣٢.

٩- «تلخيص كتاب العبارة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٠- «تلخيص كتاب القياس» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١١ - «تلخيص كتاب البرهان» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٢- «تلخيص كتاب الجدل» - النص العربي في المخطوطين المذكورين ونشر في القاهرة، سنة ١٩٨٠.

١٣ - «تلخيص كتاب السفسطة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٤ - «تلخيص كتاب الشعر» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازنيو، فيرنتسه، سنة ١٨٧٣، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو: فن الشعر وشروحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣، مع شروح مستفيضة.

١٥- «تلخيص السماع الطبيعي» - النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061.

١٦- «تلخيص كتاب الحس والمحسوس» - النص العربي في مخطوط ايا صوفيا باستنبول، برقم ١١٧٩، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية. وقد نشرناه نحن في كتابنا: «أرسطوطاليس»: «في النفس...»، القاهرة، سنة ١٩٥٤.

جـ) الجوامع:

١٧- «جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات» - مخطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠.

وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩.

ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦ / ٧.

د) المؤلفات الأصيلة:

١٨- «تهافت التهافت» - وهو رد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٠٣، ١٣١٩، ١٣٢٠ هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠.

١٩ - «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم اعيد نشره عدة مرات في القاهرة. وخير نشراته نشرة ليون جوتييه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية.

٢٠ - «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم اعيد نشره عدة مرات في القاهرة.

٢١ - «ضميمة لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» - ونشره ملر أيضاً.

٢٢ - «مقالة في اتصال العقل بالانسان» - الأصل العربي موجود في مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩.

٢٣ - «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» - طبع مراراً عديدة.

فلسفته

تمهيد

يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه انما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشرّاحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا:

أ) فكان يرجع الى ترجمات متعددة ، ان وجدت، ويقارن بينها.

ب) وكان يرجع الى بعض الشروح على أرسطو، التي نقلت الى العربية، وخصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الافروديسي.

جـ) وقد أثبتنا في بحث القيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Luis Vives، من أغلاط تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع الى أخطاء الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد، لا الى ابن رشد نفسه.

لكن اذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيمًا جداً، فإن لمؤلفاته الأصيلة مع ذلك قيمة كبيرة.

فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبتكرة.

- ١ -

مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، وما بينهما من اتصال. وقد كرس ابن رشد لهذه المسألة كتابين رئيسيين:

١ـ «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

٢ ـ «الكشف عن مناهج الأدلة ـ في عقائد الملة».

والكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا ها هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال ان غرضه في هذا الكتاب أن يفحص «على جهة النظر الشرعي ـ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به: «امّا على الندب وامّا على جهة الوجوب»[1]. (ص ٢٧).

ومن اجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول انها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها».

وواضح ما في هذا التعريف من حدّ وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكأن غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «ألفا» الصغرى في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي ألجأه الى ذلك، هو الهدف الذي قصد اليه في هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين. وإلا فإنه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضع من مقالة «ألفا» الصغرى.

ويمضي ابن رشد فيقول: «انه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون انه يكفي ما نعرفه من النصوص النقلية.

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا الى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو بيّن في غير ما آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (سورة الحشر: ٢) وقوله تعالى: ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (سورة الأعراف: ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

(١) سنشير ها هنا الى طبعة بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طبعة ج . حوراني (ليدن سنة ١٩٥٩). لكننا ننبه القارىء الى فساد معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس، أو التفكير بالقياس. «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨).

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع اذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. ولهذا «كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي» (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها. وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.

وكما أن الفقيه مضطر الى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق.

اعتراضات وردود

فإن اعترض معترض وقال: «ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، اذ لم يكن في الصدر الأول» فإننا نرّد عليه ونقول ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ ان هؤلاء المعترضين من الفقهاء لا يعدون القياس الفقهي بدعة، واذن فعليهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر اصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ - ٣١) ويقصد بالحشوية ها هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، ممن أنكروا القياس.

وان اعترض معترض آخر فقال ان القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا ان علينا أن نستعين بمن تقدمنا من الأمم ممن درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية (= الذبح الشرعي) ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، اذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بـ «غير مشارك»: من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتمّ فحص، فينبغي أن نرجع الى كتبهم «فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهّنا عليه» (ص ٣١ - ٣٢).

فمن الواجب علينا اذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في التعاليم الرياضية. «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما إلاّ في زمان طويل. «ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً... وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العملية فقط، بل والعلمية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!.

واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - ان ألفينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبّهنا عليه وحذّرنا منه، وعذرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحررة، منفتحة للأخذ بالعلوم أيّاً كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جاؤوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكرنا لهم صنيعهم عرفاناً منا بجميلهم، وان وجدناه غير موافق للحق، نبهّنا

على ذلك، وحذرنا منه، والتمسنا العذر لهم فيما اجتهدوا فيه ولم يصيبوا الحق.

وينتهي ابن رشد من هذا كله الى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية ـ فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالنتائج العارضة

فإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد زلّ وغوى من اطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة، فليس هذا بحجة وإنما ذلك حدث «اما من قبل نقص فطرته، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلمًا يرشده الى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها». ولا ينهض ذلك مبرراً أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب، فيما كان نافعاً بطباعه وذاته، أن يترك، لمكان (= سبب) مضرّة موجودة فيه بالعرض... ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ـ من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ـ مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش) لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي وضروري» (ص ٣٣- ٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم انما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية» (ص ٣٤).

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي الى طريق الفلسفة، ما دام يغنينا طريق الشرع؟.

فالجواب: «ان طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل ان هذه الطرق قد لا تؤدي الى نفس الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى اليه النظر البرهاني العقلي، وبين ما نطقت به الشريعة، قلنا ان الأمر لا يخلو عن خصلتين:

١ ـ فاما أن يكون الشرع قد سكت عنه، واذن فلا تعارض هناك،

٢ ـ واما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفاً لما أدى اليه النظر البرهاني العقلي. وفي هذه الحالة علينا أن نؤول ما ورد به ظاهر الشرع «ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي تحددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهره لما أدىّ اليه البرهان إلّا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

وهكذا يقرر ابن رشد بكل توكيد ما يلي:

١ـ أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.

٢ـ فاذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى اليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي.

٣ـ والتأويل مباح، بدليل اللجوء اليه في الأحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يخلّ بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.

٤ـ ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى اليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى اليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى اليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد أن يتفقا.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج الى تأويل فينحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما. والى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات...﴾ الى قوله: ﴿ والراسخون في العلم﴾ . ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليعطفها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالمين وحدهم بتأويل الآيات المتشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول ان «كثيراً من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه. مثلما روى البخاري عن علي ـ رضي الله عنه! ـ أنه قال: «حدّثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذّب الله ورسوله؟». ومثلما روى من ذلك عن جماعة من السلف». (ص ٣٨).

لا تكفير في الاجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل في ما أجمع عليه المسلمون ـ رد ابن رشد بقوله انه لا يوجد اجماع يقيني لا في الأمور العملية ـ ولا ـ وبالأحرى ـ في الأمور النظرية. وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين) لم يقطعا بكفر من خرق الاجماع في التأويل.

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلاسفة الاسلام في كتابه «التهافت» في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد ـ أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعاً، اذ قد صرح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد الى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم» في الآية[١] المشهورة (سورة آل عمران آية ٧)، ويبرر ذلك بأنه «اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان

---

(١) تمامها: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلّا أولو الألباب».

به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

وبعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

سؤال آثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوا بابن رشد.

١ ـ أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة، وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأدى اليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه بابداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة»[1].

٢ـ وبعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسين بلاثيوس Asin y Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى باخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن ان موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وان الفلسفة عنده تستند الى الوحي الإلهي والى العقل معاً. واستند في ذلك الى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسين بلاثيوس فاستند الى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها الى الاسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك الى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى أسين أن ابن رشد بقي صحيح الايمان تماماً، ولم يتعد حدود المذهب السنيّ.

٣ ـ ثم جاء ليون جوتييه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى الى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسيء طرحه. اذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه الى الفلاسفة، أي الى اصحاب البرهان العقلي والبيّنة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه كان ذا نزعة ايمانية fidéiste حين يتعلق الأمر بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي : وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على ادراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا اليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة ـ ونعني به : تأويلات شبه عقلية وشبه ايمانية».

ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢)[2].

٤ ـ ويرد عليه مانويل ألونسو منكراً هذا التفسير العقلي النزعة لاتجاه ابن رشد.

وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيّنا ما لها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، جـ ١ ص ٧٦٦ ـ ٧٨٩) فمن شاء التوسع والتعمق فليرجع إليه. وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسع إلى الاصطدام بالشريعة.

---

(١) رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩. مجموع مؤلفات رينان جـ ٣، باريس سنة ١٩٤٩.

(٢) ليون جوتييه: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» ص ١٨٠. باريس سنة ١٩٠٩.

-٢-
الإلهيات

ليس لابن رشد كتاب قائم برأسه في الإلهيات، وانما نلتمس آراءه في هذا الباب من شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسطو وتلخيصه من ناحية، ومن ردوده على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت». ولهذا يعسر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد، اذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو، وبين ما يعتقده ابن رشد رأياً خاصاً به. وتلك هي دائماً حال الشارح والمؤرخ: يتوارى دائماً خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وآراء. ولربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الآراء كأنها من عنده، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله، لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده. لكن البحث التاريخي كفيل بعد ذلك بفضح زيف دعوى هذا الأخير، رغم أن دعواه الأصالة قد خالت على السطحيين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينا أوالفارابي أو الكندي أو القديس توما من ناحية أخرى. فقناعة ابن رشد بموقف الشارح لا تقل من قدره تجاه هؤلاء الآخرين الذين تظاهروا أمام الناس في كتبهم أنهم أصحاب الآراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، ان لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض المبسّط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لانصاف ابن رشد وبيان مكانته إزاء سائر فلاسفة الاسلام، لنأخذ في عرض أهم أقواله في غير المواضع التي اقتصر فيها على شرح أرسطو. ولنبدأ بالمسائل التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة.

- أ -
قدم العالم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بداية، «وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان «كما شرح الغزالي في «التهافت»[1] - ودليلهم على ذلك:

١ - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،

٢ - لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف.

٣ - إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

٤ - كل حادث تسبقه مادة، اذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة اذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالي على هذه الحجج، فينبري ابن رشد للدفاع عنها وابطال ردود الغزالي، مبيّناً أنه إنما يقابل اشكالات بأشكالات، وهذا انما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للأشكال الذي يقابله. وهذه معاندة غير تامة، بينما «المعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وخلاصة الرأي عند ابن رشد أنه «ان كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فانهم يقولون ان العالم معلول علته ازلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: اذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»[2].

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله انه «يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء الى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان

(١) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» نشرة بويج (المجردة من الهوامش)، بيروت سنة ١٩٦٢.

(٢) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨١ بيروت سنة ١٩٦٢.

كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»[(١)].

ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنباء عن ايجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ - ٤٣): «ان ظاهر الشرع اذا تصفح، ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء﴾ (سورة هود آية ٧) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. - وقوله تعالى: ﴿ يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات﴾ (سورة ابراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾ (سورة فصلت، آية ١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. فالمتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً»[(٢)].

وبهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نصّ من القرآن، ولا تعارض اذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

- ب -

علم الله بالجزئيـــات

والمسألة الثانية التي كفّر الغزالي بها الفلاسفة المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. ومن شبّه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحداً، وذلك غاية الجهل»[(٣)].

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» الملحقة عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «ان الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الانسان المتوقف على الموجودات) مع الموجود. وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله، اعني تغيّراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلوم عنه»[(٤)].

واذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وانما يعلمه بعلم قديم.

«فاذن العلم القديم انما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون، لموضوع هذا الشك، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهّم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، اذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»[(٥)].

والغزالي حين يعرض رأي فلاسفة الاسلام في هذه

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٢٤٨ - ٢٤٩، القاهرة سنة ١٩٦٤

(٢) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ - ٤٣. بيروت، سنة ١٩٧٣.

(٣) ابن رشد «فصل المقال» ص ٣٩

(٤) ابن رشد «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢

المسألة يقول إن منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره «وهو الذي اختاره ابن سينا : فقد زعم أنه يعلم الأشياء علمًا كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[١].

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة بأن يقول ان الأصل في مشاغبة الغزالي على الفلاسفة ها هنا راجع الى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الانسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الانسان. هذا أولاً.

وثانياً من قال من الفلاسفة ان الله إنما يعلم الكليات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالاشخاص - فهو حسّ أو خيال. وتجدد الأشخاص يوجب شيئين: تغير الادراك، وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس - أي علم الكليات - فليس يوجب تغيراً، اذ علمهما ثابت.

لكن ابن رشد يسلّم بأن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، ولهذا فإن «المتحققين من الفلاسفة لا يضعون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات: لا بكلي ، ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو: عقل منفعل ومعلول، والعقل الأول هو فعل محض، وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الانساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير، هو علم منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

وتلحيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورةً. ولما كان العقل، بما هو عقل، انما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. واذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، - واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود اذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخسّ. وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها. والفاعل لها، ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»[٢].

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، اذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها. «ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله انساناً أزلياً، والانسان إلهاً كائناً فاسداً»[٣].

جـ
انكار بعث الأجساد

والمسألة الثالثة هي انكار الفلاسفة لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد «وقولهم ان كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية». ذلك أنهم «قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وامّا في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمى على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفوس الكاملة

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤

(٢) ابن رشد «تهافت التهافت» ص ٧٠٣ - ٧٠٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١١

الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلاّ بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل»[١].

والغزالي يرى أن أكثر هذه الأمور ليس مخالفا للشرع. ولكن المخالف للشرع هو انكارهم حشر الأجساد، وانكارهم اللذات الجسمانية في الجنة، والآلام الجسمانية في النار، وانكارهم وجود جنة ونار كما وصفهما القرآن. والسبب في انكارهم لهذه الأمور هو استحالته بالدليل العقلي. ولهم في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود الى الابدان، لا يعدو ثلاثة أقسام: اما أن يقال: الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتنعدم والبدن ينعدم أيضاً. واما أن يقال ان النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. واما أن يقال: يرد النفس الى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الانسان من حيث ان النفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا التفات لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول ايجاد لمثل ما كان، لا إعادة لعين ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً الى تدبير البدن بعد مفارقته، وهذا محال، لأن بدن الميت ينحلّ تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه.

والثالث، وهو رد النفس الى بدن انساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق ـ محال من وجهين: احدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعّر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للابدان غير متناهية، فلا تفي بها، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة.

والغزالي يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعياً.

المسلك الثاني أنهم قالوا: «ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمّم به، إلا بأن تحلل اجزاء الحديد الى العناصر بأسباب تستولي على الحديد، فتحلله الى بسائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة، الى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة... واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون انساناً، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص، مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط... فاذن لا يمكن أن يتجدد بدن انسان لترد النفس اليه بهذه الأمور»[٢].

تلك حجج الفلاسفة في انكار بعث الاجساد ورد الأرواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنّة الجسمانية وسائر أمور المعاد.

وابن رشد في رده على الغزالي لا يتناول أقوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لم يتناول واحد من الفلاسفة المتقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قول، إنما وردت هذه الأقوال في الأديان والشرائع. والفلاسفة يرون أن الشرائع ضرورية، لأنها تنحو نحو تبرير الناس ليصل الانسان الى سعادته الخاصة به، ولبث الفضائل الخلقية في الانسان، «والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي الناس) في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع... ويرون ـ مع هذا ـ أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول مُثْبِت أو مبطل، في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود، أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود»[٣].

ومعنى هذا أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد

(١) الغزالي. «تهافت الفلاسفة» ص ٢٣٥

(٢) الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص ٢٤٨

(٣) ابن رشد. «تهافت التهافت» ص ٨٦٥ ـ ٨٦٦

والأخرويات، وان على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبيّ في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والملل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه... وأن يعتقد أن الأفضل يسنح بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى.... ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان»[1].

وينتهي ابن رشد الى ان الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وان لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنها «أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية...»[2].

د

براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كفّر الغزالي بها فلاسفة الاسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأولها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين الى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحركة، وينقد سائر البراهين: البرهان الغائي، والبرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلّية.

وهو يعرض *البرهان بالحركة في شرحه على المقالة* الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير اليه بإيجاز في «تهافت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ ـ ١٢٨ طبع حيدر أباد سنة ١٣٦٥ هـ) هكذا:

(١) الكتاب نفسه، ص٨٦٨

(٢) الكتاب نفسه، ص ٨٧

«تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرّك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرّك اذا حرّك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرّك بوجه ما، إذ توجد فيه القوةعلى التحريك حينما لا يحرّك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرّك الأقصى للعالم يحرّك تارة ولا يحرّك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرّك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرّك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطرار: اما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل ان ها هنا محركاً **لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرّك لا بالذات ولا بالعرض**. واذا كان ذلك كذلك، **فهذا المحرك أزلي ضرورة**».

هـ

نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدور العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ مخلص لأستاذه أرسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالي) عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادىء ـ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلفي التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادىء المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤمّ فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه انما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول ـ فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»[3]. وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة، كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال،

(٣) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وهي سارية في الكل سرياناً واحداً - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولولا ذلك لما كان ها هنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصحّ القول ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه، كما قال الله سبحانه: ﴿ ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً، واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبّه الفاعل الذي في غير الهيولى بالفاعل الذي هو هيولى. ولذلك إن قيل اسم: «الفاعل» على الذي في غير هيولى، والذي في هيولى-فباشتراك الاسم. فهذا يبيّن لك جواز صدور الكثرة عن الواحد»[١].

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من المواضع.

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية، بل هي ظنية. ويحمل بهذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا «لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة»[٢].

وهنا يوجه ابن رشد الى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه. فيقول:

«فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة - وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة:

أحدها: قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى..

والثاني: قول من قال: إنما جاءت من قبل الآلات.

والثالث:قول من قال: من قبل الوسائط.

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك: التوسّط.

قلت: ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب[٣] بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم، إلا لفرفريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذّاقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بيّنا كيف تستند الى الواحد، وترجع اليه، اذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة، فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع: فإن تبيّن شيء منه، وإلاّ رُجع إلى الوحي»[٤].

ويرجع ابن رشد الاختلاف الى الأسباب الأربعة: فاختلاف الأفلاك يرجع الى اختلاف محركيها، واختلاف صورها، واختلاف مواردها - ان كان لها موارد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيما دون فلك القمر يرجع الى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة : المتضادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين واختلاف حركاتها، فقد تبين ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو: من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيما يقع دون فلك القمر يرجع الى الأسباب الأربعة: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول

(١) ابن رشد. «تهافت التهافت» ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧.

(٣) أي «تهافت التهافت»

(٤) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٤١٦ - ٤١٨

بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وبهذا يطرّح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة الى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن ارشد أدرك أن النظام الذي تصوره الفارابي وفي اثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. واذا كان فورفوريوس قد قال به فهو لأنه لم يكن من حذّاق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال انه ليس من المشائين أصلاً بل هو أفلوطيني.

واذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يحذو حذو أرسطو نفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الاسكوريال الى سنة ١٦٧١ حين احترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريال القديم[1]: «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية[2] والترجمة العبرية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال[3] مع ترجمة انجليزية.

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبين من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة الى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن اسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٦، نشرة فلوجل) لا الى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يتهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النواميس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقرر بالدقة إذا كان اعتمد على تلخيص الفارابي للنواميس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الاسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن اسحق.

ويحاول ابن رشد فيما يسوقه من أمثلة عربية اسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ من الترجمة الانكليزية).

وفي هذا التلخيص يَستوفي ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية الى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد انها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما أنها أسطورية. ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي:

١ ـ انه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون.

٢ـ انه يطرح الأساطير الأفلاطونية، ويشير الى أسطورة «أر» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤ أ ـ ٦٢١ ب) وتتعلق بمصير النفوس في العالم الآخر. ويشير الى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع.

٣ ـ كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه.

وبالجملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق، وعلى اطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة

---

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب ن. موراتا في مجلة «الأندلس» جـ٢ سنة ١٩٣٤

(٢) طبعت في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ ب ـ ١٩١ ب من مجموع مؤلفات ارسطو بشرح ابن رشد، البندقية سنة ١٥٥٠ م

(٣) Averroes: Commentary on Plato's Republic, edited by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956

الفلاسفة الاسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد شواهد عليها - رغم الفارق العظيم في الأساس - في نظم الحكم القائمة في الدول الاسلامية المعاصرة منها والسابقة.

خاتمة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا بقريب منها أي فيلسوف اسلامي آخر، حتى عدّ الممثل الحقيقي للفلسفة الاسلامية بعامة. ومنذ أن ترجم مؤلفاته الى اللاتينية ميخائيل اسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠، وهرمن الالماني، وكلاهما عاش في بلاط آل هوهنشتاوفن في صقلية، وفلاسفة أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرنون ابن رشد بأرسطو ايجابياً وسلباً، أي اعتناقاً وتفنيداً. وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أكبر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. وقد كرّس للرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل، ضد ابن رشد». ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية ألدّ أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الاسلامية، وكان أصخب حاملي لوائها ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الاعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الادانات المتوالية من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعبثاً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تشق طريقها المظفّر في جامعات اوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الايطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرقي ايطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جاندان Jean de Jandun وبولس البندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجايتانو دي تيينا Gaetano de Tiene (١٣٨٧ - ١٤٦٥)؛ ومن ثم أصبح ابن رشد يعدّ «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونا رولا في سنة ١٤٤٠ انه «ملك العبقرية الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو»[1].

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح لمؤلفات أرسطو، كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

واذا كان ابن رشد لم يشيّد مذهباً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان بهاتين المثابتين صاحب فضل على الفلسفة أكبر من كثير ممن تنسب اليهم مذاهب فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبثق السؤال:

هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه باجابة قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة فقال «ان الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصب كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية» لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»[2] وقال أيضاً «ان الفلسفة لم تكن الا فترة عارضة épisode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقية للاسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصفاتية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصا في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». اذ ان هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وانما يدل على فرقة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة اليونانية ومن يدرسونها. وحين يؤرخ الفكر العربي، فمن المهم جداً الا ينخدع المرء بهذا

---

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤ - ٣٢٣.

(٢) ارنست رينان: «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧. مجموع مؤلفاته جـ٣ ص ١٧، باريس سنة ١٩٤٩ وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة الأولى سنة ١٨٥٢. Ernest Renan: Oeuvres Complètes, t. III.

الاشتباه. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس الا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الاسلام، الى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها»[١]

ولم يشأ رينان ان يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه اليه من نقد، خصوصا من جانب هنري رتر Henri Ritter، وقرر: «انني مصمم على اعتقاد أنه لم يهيمن على خلق هذه الفلسفة اتجاه عقائدي كبير dogmatique. ان العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا adopter مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالى القرنين السابع والثامن»[٢] ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الاسلام بحال الفلسفة عند للسريان وفي مدرسة الاسكندرية في هذين القرنين.

وآراء رينان هذه تحتاج الى الفحص والنقد:

١ ـ ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الاسلام بوصفه دينا من ناحية أخرى. ولهذا يترجّح في الرأي بين انكار وجود فلسفة «عربية» حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الاسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين[٣] الى اثارة مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «اسلامية»؟

وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (الا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، تماماً كما كتب ديكارت وليبنتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية الى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد انهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!) ، ـ وهي اسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الاسلام أي داخل نطاق العالم الاسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الاسلام ديناً.

٢ ـ كما أنه يخلط ـ وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بولغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير ـ بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتيا أو صوفيا أو ما أشبه ذلك.

وفي رأينا أنه يجب ألا تطلق الفلسفة الآ على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لادراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في اطار النصوص الدينية وتستند اليها في حجاجها ـ أقول لا وجه أبداً لادراجها ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه.

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الامعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الاسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون الى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال اخوان الصفا والغزالي والسهروردي المقتول، لأنهم اما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (اخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهروردي المقتول)، ومكانهم انما يقع في تواريخ هذه التيارات.

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «اسلامية» انما قصد به المعنى الحضاري والسياسي: أي التي نشأت في اطار الحضارة الاسلامية التي يسودها الاسلام. اذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية او بوذية أو يهودية أو مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة. فاذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «اسلامية» مثلا، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه «الفلسفة الاسلامية»، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

والمقصود «بالاصالة» هنا: «الجديد» فيها بالنسبة الى

---

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية»: H. Corbin: Histoire de la Philosophie **Islamique**. Paris, 1964.

الفلسفة اليونانية.

وهنا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى كنت وهيجل. فمن الاسراف والشطط أن نحطّ من قدر هذه الفلسفة الاسلامية لأنها لم تنجب امثال افلاطون وأرسطو وأفلوطين.

لكن حسبها أنها أنجبت شارحا عظيما مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها.

ابن سينا

حياتــه[1]

حياة ابن سينا حياة حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلاطين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبد الله بن سينا من الكفاة والعمال في مدينة بلخ، ثم انتقل الى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرميثن من ضياع بخارى. ثم تزوج امرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

وولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثلثمائة (أغسطس / سبتمبر سنة ٩٨٠ م)، أو في قرية أفشنة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

«ثم انتقلت الى بخارى، وأحضرت معلّم القرآن ومعلّم الأدب. وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب.

وكان ابي ممن أجاب داعي المصريين[2] ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعونني أيضاً اليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلّمه منه.

ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناتلي[3]، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلّمي منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفّت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي. ولما ذكر لي حدّ الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو - أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر.

---

(١) راجع عن حياته. القفطي ص ٤١٣ - ٤٢٦، نشرة لبرت، ابن أبي أصيبعة ج٢ ص ٢ - ٢٠، البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٢ - ٧٢، نشرة كرد علي في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلكان «وفيات الأعيان» برقم ١٩٠، خوندمير: «حبيب السّير»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العبري: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠.

(٢) لما كان الفاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أتباع مذهب أو الدعوة الاسماعيلية. وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر بشعبها كله لم تعتنق هذا المذهب أبداً طوال حكم الفاطميين ولا - طبعاً - بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا. «مذاهب الاسلاميين» الجزء الثاني. بيروت سنة ١٩٧٣.

(٣) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦، و «وفيات الأعيان» لابن خلكان وهو منسوب الى ناتل (بالتاء). بلدة نواحي آمل في طبرستان بشمال شرقي طهران، كما في أنساب السمعاني ويقول عنه البيهقي انه كان حكيمًا عالمًا مخلقاً بأخلاق جميلة وله رسالة لطيفة «في واجب الوجود وشرح اسمه». وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً في هذه الصناعة، بالغاً الغاية القصوى في علم الإلهيات ورسالة في علم الاكسير»

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك كتاب أقليدس[١]: فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حلّ بقية الكتاب بأسره - ثم انتقلت الى «المجسطي»[٢]. ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تولّ قراءتها وحلّها بنفسك، وأعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم[٣] بالكتاب. وأخذت أحلّ ذلك الكتاب. فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه، وفهمّته إياه.

ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج. واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص[٤] والشروح: من الطبيعي، والإلهي. وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنّفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنّي برّزت فيه في أقل مدّة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب. وتعهدت المرضى فأنفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يديّ[٥] ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية. ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيا عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت الى الجامع وصلّيت وابتهلت الى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق وتيسّر المتعسّر.

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لاقليدس.

(٢) لبطليموس وهو في علم الفلك.

(٣) أي يحسن فهمه

(٤) النصوص الأصلية للمؤلفين، لا الشروح.

(٥) أي. بطاقات، جزازات يقيد فيها ما يريد تقييده

وكنت أرجع بالليل الى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع الى القراءة. ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً من المسائل انضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه الى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت الى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»[٦] فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الورّاقين، وبيد دلّال مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: اشترِ مني هذا، فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج الى ثمنه. واشتريته، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته. فأنفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض تحيّر الأطباء فيه. وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه احضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لي. فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر: الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت

(٦) لأرسطو.

اليه منها. ورأيت ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس، قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء.

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنّف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميّته به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي، خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل الى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته «البر والاثم» وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعِرْ أحداً ينسخ منهما.

ثم مات والدي، وتصرّفت بي الأحوال. وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعتني الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج. وكان أبو الحسين السهلي - المحب لهذه العلوم - بها وزيراً. وقدمت الى الأمير بها - وهو علي بن مأمون - وكنت على زيّ الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دارّة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا، ومنها الى باورد، ومنها الى طوس، ومنها الى شقان، ومنها الى سمنقان، ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها الى جرجان وكان قصدي الامير قابوس. فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت الى دهستان، ومرضت بها مرضاً صعباً. وعدت الى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي
لما غلا ثمني عدمت المشتري [1]

الى هنا انتهى ما أملاه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر فهرسة كتبه ورسائله، وفصّل القول في أحواله السياسية. وخلاصتها أن ابن سينا انتقل الى مدينة الريّ، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة أبي طالب رستم بن فخر الدولة علي.

ثم اتفقت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه الى قزوين، ومنها الى همذان، واتصاله بخدمة كذبانويه. واتفقت له معرفة «شمس الدولة» وأمر باحضاره مجلسه بسبب قولنج أصابه، فعالجه حتى شفي. ففاز منه بخلع كثيرة، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة. ونهض شمس الدولة الى قرميسين لحرب عناز، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته. ثم توجه ناحية همذان منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة، فتقلدها. ثم اتفق تشويش العسكر بسببه واشفاقهم على انفسهم منه. فأغاروا على داره وأخذوه وحبسوه، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله، فرفض الأمير. ثم أطلق سراح ابن سينا، فتوارى في دار أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً. وعاود الأمير شمس الدولة مرض القولنج، فطلب ابن سينا فحضر، واعتذر اليه الأمير، واشتغل ابن سينا بعلاجه، وأعاد الوزارة اليه ثانية.

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد. فابتدأ بالطبيعيات من كتاب «الشفاء». وكان يتولى التدريس للتلاميذ بالليل لعدم فراغه أثناء النهار؛ ومن تلاميذه كان: أبو عبيد الجوزجاني، والمعصومي، وابن زيلة، وبهمنيار.

ولما توجه شمس الدولة الى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة، توفي في الطريق من داء القولنج. وبويع ابنه. وطلبوا من ابن سينا تولي الوزارة، فرفض.

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته. وقام باصلاح أداة رصد الكواكب،

(١) ابن أبي أصيبعة. «عيون الأنباء في طبقات الاطباء» ج ٢ ص ٢ وما بعدها

ووضع آلات ما سبقه بها أحد.

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الريّ من جهة السلطان محمود الغزنوي، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان. فقصد السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان، في سنة خمس وعشرين وأربعمائة، ومعه أبو سهل الحمدوني، فاستولى على أصفهان، ونهب خزائن علاء الدولة بن كاكويه.

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه.

وأصيب ابن سينا بداء القولنج، بسبب افراطه في الشراب والجماع. وساءت حاله، فنقل محمولاً على محفة الى أصفهان. وكان يعالج نفسه، لكنه كان في غاية الضعف. ثم حضر مجلس علاء الدولة وهو لم يبرأ من العلة كل البرء فكان يبرأ أسبوعاً ويمرض أسبوعاً.

وقصد علاء الدولة همذان ومعه ابن سينا. فعاود ابن سينا «القولنج في الطريق إلى أن وصل إلى همذان. وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض. فأهمل اداة نفسه وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبير. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم انتقل الى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة»[1]. (ابن أبي أصيبعة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة ودفن في همذان... وكان عمر الشيخ (ابن سينا) نحو (٥٨ سنة) سنة من السنين الشمسية مع كسر»[1].

مؤلفـاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤، فنحيل القارئ الذي يطلب البحث المستقصى الى هذا الكتاب ونجتزئ ها هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١ـ «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه: «البرهان» (القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و «الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢، ـ سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا نزال نعتمد فيه على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦.

٢ـ «النجاة» ـ طبع في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

٣ـ «الاشارات والتنبيهات» ـ نشرة فورجيه J. Forget في ليدن سنة ١٨٩٢.

٤ ـ «كتاب الانصاف» ـ نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

٥ ـ «منطق المشرقيين» ـ طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠.

٦ـ «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» ـ طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩.

٧ ـ «عيون الحكمة» ـ نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤.

٨ ـ «رسالة في ماهية العشق» ـ نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣).

٩ ـ «أسباب حدوث الحروف» ـ نشرها الأستاذ خانلري، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.

١٠ ـ «رسالة في الحدود» ـ طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١١ ـ «رسالة في أقسام العلوم العقلية»ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٢ ـ «رسالة في اثبات النبوات»ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٣ـ «رسالة حي بن يقظان» نشرها ميرن سنة ١٨٨٩، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢.

(١) البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦.

١٤ ـ «رسالة الطير» ـ نشرها ميرن، ليدن، سنة ١٨٨٩.

١٥ ـ كتاب «المباحثات» ـ نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧.

١٦ ـ كتاب «التعليقات» ـ نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣.

١٧ ـ كتاب «القانون في الطب» ـ طبع أولاً في روما سنة ١٥٩٣، ثم طبع في القاهرة (بولاق) سنة ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م.

فلسفتــه

١

المنطــق

تنـاول ابن سينـا علم المنـطق في معـظم كتبـه الأساسية:

في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الاسلامي.

وفي «الاشارات والتنبيهات» ، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقايا كتاب «الانصاف»، وفي «النجاة» (ص ٢ ـ ص ٩٣، القاهرة سنة ١٩٣٨)، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ ـ ص ١٥ في نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤)، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب، وفي «الحكمة العلائية» («دانش نامه علائي» ص ١ ـ ٦٤، نشرة خراساني، طهران، ١٣٥٥ هـ ق)، وفي «القصيدة المزدوجة» في «المنطق» تناوله نظماً.

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد أضافه الى ما ورد عند أرسطو وشرّاحه اليونانيين أو شرّاحه العرب مثل ابراهيم المرّوزي ومتى بن يونس والفارابي؟.

لو قرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه جديداً على ما قاله أرسطو وشراحه، وهو نفسه يعترف بذلك. اذ يقول انه يحاذي نص أرسطو في كتبه المنطقية، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية، دون تقيد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه، وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشرقيين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء اكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق.

وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة (مثل الأقيسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرّاحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرتـه الهائلة عـلى استيعاب أرسطو وشراحه، وحسن عرضه التفصيلي[١].

ما بعد الطبيعة

٢

الحكمة وأقسامــها

ونمضي من المنطق الى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونبدأ ببيان تعريفه للفلسفة ـ أو الحكمة كما يسميها ـ وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة» : «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها ـ وليس إلينا ألبتة أن نعملها ـ تسمى حكمة نـظرية. والحكمة المتعلقة بـالأمور العمليـة التي إلينا أن نعلمهـا ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفـاد من جهة الشـريعة الإلهيـة، وكمالات حـدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشـريـة من البشـر بمعـرفـة القـوانـين العمليـة منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الانسان. والحكمة المنزلية فائدتها ان

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصدير نشرتنا لكتاب «البرهان» لابن سينا، ص ٣٨ ـ ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦.

تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهّر عنها النفس.

وأما **الحكمة النظرية** فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى **حكمة طبيعية**، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرّده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى **حكمة رياضية**، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وان خالطه فبالعرض، **لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية**، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك باحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»[١].

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتسم بالأحكام أكثر مما في «احصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الالهيات.

- ب -
العلم الإلهي
١ - الموجود

وابن سينا يعرّف العلم الإلهي بما عرّفه به أرسطو، وهو أنه بحثٌ في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلّية وغير ذلك»[٢].

والموجود اما **جوهر** وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، واما **عرض**، وهو الذي يحلّ في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الانسان، الفرس، الوردة الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«والجوهر اربعة: «جوهر مع أنه ليس في موضوع (فإنه) ليس في مادة، وجوهر هو في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه اما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة، والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة»[٣].

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ويتلوها الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم، وتتلوه الهيولى المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سبباً يعطي الوجود، ثم العرض.

والهيولى أو المادة لا تتجرد عن الصورة، بل توجد دائماً مقارنة لصورة. اذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو: اما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذٍ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها - هذا خلف. وان لم يمكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي اليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطا اذا انتهى اليها، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم ان لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو اما أن تتباين النقطتان عن جنبيها فتكون المتوسطة التي تلاقيها أثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، - واما أن تكون النقطتان تتلاقيان، وبتلاقيهما تكون ذاتها

(١) ابن سينا «عيون الحكمة» ص ١٦-١٧، نشرتنا في القاهرة سنة ١٩٥٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٧

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٨

سارية في ذات كل واحد منها وذاتها منحازة عن الخطين فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين، فللخطين نقطتان غير الأولـيين همـا نهايتاهمـا، وفرضنـاهما نهايتيهـا ـ هذا خلف»(١). ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة المعقدة حتى يصل في النهاية الى اثبات أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون. لكنه في هذا يناقض ما قاله في «عيون الحكمة» وأوردناه منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة، وسنراه يضطر الى التخلي عن رأي أرسطو هذا حين يصل الى الكلام عن الجواهر المفارقة. لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الاسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

٢ ـ الموجود محسوس ومعقول

وينبه ابن سينا إلى «ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود»(٢).

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي، وهو المشترك بين الكثيرين مثل: «انسان» ـ في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود. واذن فان البحث في المحسوسات نفسها يفضي الى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات.

٣ ـ العلّية

والشيء ينال وجوده بعلّة. ومعلوليته اما باعتبار ماهيته وحقيقته، أو باعتبار وجوده: فالمثلث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع، وهما علتاه المادية والصورية. «أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوّم مثلثيته وتكوّن جزءا من حدها، وتلك هي **العلة الفاعلية أو الغائية** التي هي علة فاعلية لعلية العلـة الفاعليـة» (الكتاب نفسه ص ٤٤٢). والغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية الفاعل. فهي اذن علة غائية بالنسبة الى المعلول، وفاعلية بالنسبة الى الفاعل.

«والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل، في عدمه السابق، تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول انما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل»(٣).

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر. ومبدأ التغيير يكون اما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، واما في الفاعل وهو القوة الفعلية. «ويقال قوة: لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً، فان التغير مجلوب للضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة الماء على قبول الشكل: فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه. وفي السمع قوة عليهما جميعاً. وفي الهيولى الأولى قوة الجميع، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين، كما أن في السمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد. ـ وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين(٤). وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا. والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد.

وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل، والثانية انما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل.»(٥)

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل.

---

(١) ابن سينا «النجاة» ص ٢٠٣، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٣٨

(٢) ابن سينا. «الاشارات والتنبيهات» ص ٤٣٥، القاهرة، دار المعارف، سنة ١٩٥٨.

(٣) ابن سينا. «النجاة» ص ٢١٣. القاهرة، سنة ١٩٣٨

(٤) أي الانسان الذي هو حر مختار.

(٥) ابن سينا: «النجاة» ص ٢١٤ ـ ٢١٥

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا الى برهان على وجود علة أولى واحدة .

٤ ـ اثبات علة أولى

وهذا البرهان انما نجده في « الاشارات والتنبيهات » . وقد أقامه على مبدأين :

الأول : أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات

والثاني : أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة الى علة أولى لا علة لها .

وذلك لأن « كل جملة كل واحد منها معلول ، فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها اما أن لا تقتضي علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ـ وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها ؟ واما أن تقتضي علة هي الاحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل ـ بمعنى كل واحد ـ فليس تجب به الجملة ـ واما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، اذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك ـ واما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي . »[١]

ويمكن تلخيص هذا على نحو أبسط هكذا :

كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلول : اما أنها تقتض علة خارجة عنها ، واما لا تقتضي .

فان لم تقتض ، فانها تكون واجبة الوجود ، مع أننا قلنا ان كل واحد منها معلول للآخر .

واما أن تقتضي ـ وهذا ينقسم الى ثلاثة أقسام ، لأن علة الجملة : اما أن تكون كل الآحاد (أي افرادها) ، أو بعضها ، أو شيئا خارجاً عنها . والأول باطل ، لأن الشيء لا يكون علة نفسه . والثاني باطل ، اذ ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، ما دام كل واحد منها معلولا . فلم يبق الاّ القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئا خارجاً عنها ـ وهو المطلوب .

واذن فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته .

(١) ابن سينا « الاشارات والتنبيهات » ص ٤٥١ ـ ٤٥٢

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً . فانه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل : اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، ـ واما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة . والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة . ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، أو مقتضيا لامكان الوجود ، أو مقتضيا لامتناع الوجود . ولا يجوز ان يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، وأما أن يكون موجوداً مقتضيا لوجوب الوجود ـ فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره . فبقي أن يكون باعتبار ذاته : ممكن الوجود، وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير : واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير : ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود »[٢] .

٤ ـ البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب

على أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى غير التي وجدناها عند الفارابي ، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب .

وقد عقد في « النجاة » فصلا لاثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا :

« لا شك أن هنا وجوداً . وكل وجود : فاما واجب ، واما ممكن . فان كان واجبا ، فقد صحّ وجود الواجب ـ وهو المطلوب .

وان كان ممكنا ، فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . وقبل ذلك فاننا نقدم مقدمات :

١ ـ فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجوداً معاً ، واما أن لا يكون موجوداً معاً . فان

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

لم يكن موجوداً معا غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا . ـ واما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو : اما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ـ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ـ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوّما بممكنات الوجود ـ هذا خلف . وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود : فاما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلا فيها . فان كان داخلاً فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ـ هذا خلف . واما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود اجزائها ـ ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه . وهذا ـ مع استحالته ـ ان صحّ فهو من وجه ما ، نفس المطلوب . فان كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود ـ هذا خلف .

فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فانّا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة . فهي اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود . فليس لكل ممكن علة ممكنة ، بلا نهاية .

٢ ـ ونقول أيضاً انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه ، لكنه واجب بالآخر ، الى أن ينتهي اليه دوراً .

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول : ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور ـ فهو أيضاً محال . وتبين (أي : هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الاولى ويخصها : أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلولا لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده ، البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود . وليس حال المتضايفين هكذا : فإنهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر ، بل توجدهما معاً : العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب اياهما معا . فان كان لأحدهما تقدم ، وللآخر تأخر ـ مثل الأب والابن ، فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة : فان تقدمه من جهة وجود الذات ، ويكونان معا من جهة الاضافة ، الواقعة بعد حصول الذات . ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب ، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ، ثم كانا ليسا معا بل أحدهما بالذات بعد ، لكان لا يوجد ولا أحد منهما . وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه وبعده »[1] .

ويتعمق ابن سينا تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك ، مما لا محل لعرضه ها هنا .

٥ ـ البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير . فلا داعي لاطالة الكلام ها هنا بذكره[2] .

٦ ـ صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين ، وواجب الوجود « هو واجب الوجود من جميع جهاته . ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا جزء له ولا جنس له . واذ لا جنس له ، فلا فصل له . ولأن ماهيته آنيته ـ أعني الوجود ، فلا ماهية يعرض لها الوجود . فلا جنس له إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء . واذ لا جنس له ولا فصل ، فلا حَدّ له . واذ لا موضوع له ، فلا ضد له . واذ لا نوع له ، فلا ندّ له . واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته ، فلا تغيّر له . وهو عالم ، لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها ، وعنه يفيض وجودها .

وهو معقول وجود الذات، فإنه مبدأ. وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجرّدة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسّيا، لا عقليا.

وهو قادر الذات، لهذا بعينه، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه. وتصوّر حقيقة الشيء ـ إذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر ـ يكون العلم نفسه قدرة. وأما إذا كان نفس التصوّر غير موجب، لم يكن العلم قدرة.

وهناك فلا كثرة، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة

---

(١) ابن سينا . « النجاة » ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

(٢) راجع شرح هذا البرهان كما عرضه أرسطو في كتابنا : « أرسطو » ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٣ .

واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادرا بلا اثنينية ولا غيرية.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة. وأما ذاته فلا تتكثر ـ كما علمت ـ بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب، وأن يُجعل له بحسب كل اضافة: اسم محصل، وبحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: «قادر» فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحّة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عنى أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه. وإذا قيل: «حي» عنى أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل.

واذا قيل: «خير محض» يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤتي كل شيء خيريته»[١].

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو اذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون في ذاته اثنينية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي ذاته. واذن فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.

وهو أيضا بذاته معشوق وعاشق، ولذيذ وملتذ. اذ «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته. وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له. فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب إ ـ وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق. وكلما كان الادراك أشد اكتناها واشد تحقيقا، والمدرك اجمل وأشرف ذاتا، فاحباب القوة المدركة إياه واعتزازها به أكثر. فالواجب الوجود ـ الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته، بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة ـ تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ ... وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها»[٢].

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء، فانه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه» (الكتاب .نفسه ص ٢٤٧).

انه يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما تتأدى اليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكليات، وبعلمه اياها يكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث ما لها من صفات كلية. وقد أشار الغزالي في «التهافت» إلى رأي ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلاّ انه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[٣].

٧ ـ صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته ... (وهو) راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٤٥

(٣) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٦٢.

ولكن الحق الأول إنما عَقْلُه الأول وبالذات أنه يعقل ذاته، التي هي لذاته مبدأ لنظام الخير في الوجود. فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلا خارجا عن الفوة الى الفعل، ولا عقلا متنقلا من معقول الى معقول، فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه... بل عقلا واحدا معا، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود اذ يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله»[1].

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، ولا بالانقسام الى مادة وصورة. بل ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة، «ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[2].

ذلك أن المحرك الأول انما يحرّك على سبيل التشويق الى الاقتداء بأمره، وذلك للتشبه بالخير المحض.

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيض عند أفلوطين، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير حركة الجسم الأقصى عن الله، بالرغم من انهما مختلفتان!

٨ ـ العقول المفارقة

والمتحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها.

وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت. وهنا يشير ابن سينا الى رأي أرسطو الذي «يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه» ويتبع عددها: عدد المبادىء المفارقة» (ص ٢٦٦). ثم يشير الى رأي أفضل أصحابه أعني اتباعه وهو الاسكندر الافروديسي حين يقول في رسالته التي «في مبادىء الكل»[3]: «ان محرك جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وان لكل كرة محركاً ومعشوقاً يخصانها» (ص ٢٦٦).

العقول المفارقة اذن كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معاً عن الأول، «بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع، لأجل التثليث المذكور فيه. والأفضل يتبع الافضل من جهات كثيرة.

فيكون اذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول: وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته: وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته: وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة.

فبما يعقل الأول: يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه: الكثرة الأولى بجزئيها: أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك.

وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي الى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق»[4].

والخلاصة أن كل عقل «بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه، وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية.»[5]

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته، لكن هذه النفس ليست جوهراً مفارقاً مثل العقل. ذلك أنها تحرّك وتحدث التغيير في حركات الجرم. «واذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها الا بوساطة أجسامها. فان صور الأجسام وكمالاتها على صنفيها» (ص ٢٧٨): اما صور قوامها يكون بمواد الأجسام، واما صور يكون قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام، وهذه الحالة الأخيرة هي حالة أنفس الأفلاك. وعلى هذا فان القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل الا بواسطة هذه الأجسام، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسا، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فما دامت تفعل نفسا بغير

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٥.

(٣) انظرها في كتابنا: «أرسطو عند العرب»، القاهرة سنة ١٩٤٧.

(٤) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨٠

توسط الجسم ، فان لها انفراد قوام من دون الجسم واختصاصا بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم . فالذي يحرك أجسام الأفلاك هو نفوسها .

وفي كتاب « التعليقات » يقول ابن سينا ان « عقول الكواكب بالقوة ، لا بالفعل ، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة ، بل شيئاً بعد شيء ، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة ، والا لكانت تتحرك الحركات كلها معا ، وهذا محال . وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان . ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة - اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس - كان في عقولها نقصان . وانما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة »[1].

٩ - العناية الالهية

يعرّف ابن سينا العناية بأنها : « احاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه ، وعن احاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل » .[2]

ويعرّفها في « النجاة » هكذا : « العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور . فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان . فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية الى النظام بحسب الامكان »[3]

لكن كيف نقول بوجود عناية ، والشر واضح للعيان في الوجود ؟

يرد ابن سينا على هذا قائلا : « ان الشرّ على وجوه :

١ - فيقال « شر » : للنقص الذي هو مثل الجهل ، والضعف ، والتشويه في الخلقة.

٢ - ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك ادراكاً ما بسبب، لا (بسبب) فَقْدِ شيء فقط : فان السبب

(١) ابن سينا : « التعليقات » ص ٦٢ ، نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) ابن سينا . «الإشارات والتنبيهات» ص ٧٢٩ - ٧٣٠ .

(٣) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٨٤ .

المنافي للخير ، المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرور[4] ، كالسحاب اذا ظلّل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى أن يستكمل بالشمس . فان كان هذا المحتاج دراكاً ، أدرك أنه غير منتفع ، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث هو مبصر متأذيا بذلك متضرراً أو منتقضاً ، بل من حيث هو شيء آخر » .[5]

فالشرّ يطلق اذن اما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم ، أو تشويه الخلقة الذي هو عدم استواء البنية ، واما على أمور وجودية هي الحابسة للكمال عن مستحقه مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج الى حرارتها .

كذلك ينقسم الشر الى :

١ - شر بالذات ، وهو العدم ، لا كل عدم ، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، مثل عدم حاسة من الحواس للانسان أو الحيوان .

٢ - شر بالعرض ، وهو الحابس للكمال عن مستحقه ، مثل البرد المانع للثمار عن النضوج ، وهو أمر طارىء هو أحد شيئين : «اما مانع وحائل ومبعد للمكمل ، واما مضاد واصل محقق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال . ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه» (ص ٢٨٦) .

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشرّ الذي هو بمعنى العدم بين :

١ - ما يكون شرّاً بحسب أمر واجب ، أو نافع ، أو قريب من الواجب .

٢ - وما يكون شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل : من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه .

(٤) المضرور هنا: الأعمى

(٥) ابن سينا : النجاة » ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

وهذا النوع الثاني « ليس شراً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك ، فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس ، بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعمّ . . . وانما يكون بالحقيقة شراً اذا اقتضاه شخص انسان أو شخص نفس ، وانما يقتضيه الشخص لا لأنه انسان ، أو نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق اليه ، واستعدّ لذلك . . . أما قبل ذلك فليس مما يبعث اليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى » (ص ٢٨٦) .

ويحاول ابن سينا أن يهوّن من شأن هذه الشرور بأنواعها :

١ ـ فيقرر أولا أن جميع سبب الشر انما يوجد تحت فلك القمر ، أي على الأرض ، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر .

٢ ـ وثانيا : ان جملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود .

٣ ـ وثالثا : الشر انما يصيب أشخاصاً مفردة ، وفي أوقات دون أوقات ، بينما الأنواع محفوظة ، فهو يصيب مثلا أفراداً من الناس ، لكنه لا يصيب النوع الانساني ككل .

٤ ـ ورابعا : هذا الشر في أشخاص الموجودات قليل ، « ومع ذلك فان وجود ذلك الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير . فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . . . فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء انما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه . وافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرٍّ يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمين ـ شر من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار ، بشرط أن يسلّم منها حياً ، على الموت بلا ألم . فلو ترك هذا القبيل من الخير ، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بايجاده . . . فان قال قائل : وقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأول خيراً محضاً مبرّأً عن الشر ؟ فيقال : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود ، وان كان جائزاً في الوجود المطلق . على أنه ان كان ضرب من الوجود المطلق مبرّأً ، فليس هذا الضرب . وذلك (الجائز في الوجود المطلق) مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية . وبقي هذا[1] النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر» (٢٨٦ ـ ٢٨٧) . فإيجاده خير الشرين، أعني خير من الشرّ الأكبر لو لم يوجد .

كذلك الشر يطلق على وجوه أخرى :

١ ـ فيقال شرّ للأفعال المذمومة ،

٢ ـ ويقال شرّ لمبادئها من حيث الأخلاق ،

٣ ـ ويقال شرّ للآلام والغموم وما يشبهها ،

٤ ـ ويقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له .

غير أن الآلام والغموم وان كانت معانيها غير وجودية، فانها ليست اعداماً.

والشر في الافعال انما هو : بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية ، كالزنا .

والشر بالنسبة الى الأخلاق انما هو شرّ بالقياس الى السبب الفاعل له ، أو بالقياس الى قابله ، أو بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله . فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلّابة للغلبة والسيطرة ، هي القوة الغضبية ، وكمالها هو التغلب . وهي خلقت لتكون متوجهّة نحو السيطرة ولهذا تطلبها وتفرح بها . فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها ، ولو قصّرت فيه لكان ذلك شراً بالنسبة اليها . فالظلم شرّ للمظلوم ، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله .

« وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان : كالنار اذا أحرقت فان الاحراق كمال للنار ، لكنه شرّ بالقياس الى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد .

وأما الشرّ الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبّلة فليس لأن فاعله فعله ، بل لأن الفاعل لم يفعله » (ص ٢٨٨) .

وبالجملة يرى ابن سينا أن الشرّ أمر لا مفرّ منه في عالم الامكان ، لكنه طفيف بالقياس الى الخير الموجود في هذا

---

(١) أي الوجود الممزوج بالشر.

العالم ، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرّية أقلية » فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء ارادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) ان الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشرّ أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، اذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به . فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فان المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور ، وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما تقصّر عنها . فاذا كان ذلك كذلك ، فليس من الحكمة الالهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة »[1].

وان اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثري ، رد ابن سينا مفرّقاً بين الكثير والأكثري ، قائلاً : ليس الأمر كذلك « بل الشر كثير ، وليس بأكثري . وفرق بين الكثير والأكثري : فان ها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية ، فالأمراض : فانها كثيرة وليست أكثرية . فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر ، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه ، بالقياس الى الخيرات الأخرى الأبدية . نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك مما لا يضرّ في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها . . . وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة »[2].

وربما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشرّ في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان ، ويفوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الافروديسي في رسالته في « العناية »[3].

الطبيعيات

١ ـ الزمان

وبعد أن فرغنا من الالهيات ، فلنعرض آراء ابن سينا في بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية . وأولها مشكلة الزمان . يقول ابن سينا عن الزمان :

« وأما الزمان فهو شيء غير مقداره ، وغير مكانه . وهو أمر به يكون « القبل » الذي لا يكون معه « البعد » . فهذه القبلية له لذاته ، ولغيره ، وكذلك البعدية . وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية . والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء ، وليس أنه « قبل » هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض ٠ فانها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها « قبل » وبها « بعد » . وكذلك « مع » فان للـ « مع » مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة .

وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال ، ويستحيل أن تكون « دفعات لا تنقسم ، والاّ لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم ـ وهذا محال . فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير . ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل ولا تتغير ألبتة : فانه ان لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حدث ، لم يكن « قبل » ولا « بعد » بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير . وكل حركة على مسافة على سرعة محدودة فانه اذا تعيّن لها ، أو تعيّن بها ، مبدأ وطرف ، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدىء معها ويقطع النهاية معها ، بل بعدها . فاذن ها هنا تعلق أيضاً بالـ « مع » والـ « بعد » وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء ، وفي أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة . وهذا لا (= ليس) مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا ، بل هو الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة . وهذا الامكان مقدار غير ثابت ، بل متجدد . كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت . ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف .

فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات ، على نحو ما قلنا . وهو متعلق بالحركة ـ وهو الزمان : فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدها على الآخر ، لا مقدار المسافة ، ولا مقدار المتحرك »[4]

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٨٩

(٢) ابن سينا « النجاة » ص ٢٩٠ ـ ٢٩١

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة نسختان على الأقل . احداهما في الاسكوريال ، والثانية في استانبول . راجع تصدير كتابنا « ارسطو عند العرب » .

(٤) ابن سينا « عيون الحكمة » ص ٢٦ ـ ٢٧ نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر »[١] . لكنه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من « الطبيعة » ولا يثير ما أثار أرسطو من اشكالات عميقة ، بل تعلّق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة ، وهي مسألة ليست بذي بال في مشكلة الزمان .

ولا يزيد ابن سينا في « النجاة » شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في « عيون الحكمة » واقتبسناه بتمامه منذ قليل . وكل ما هنالك :

١ ـ أنه يؤكد الارتباط التام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه « لا يتصور الزمان الا مع الحركة . ومتى لم يحسّ بحركة ، لم يحس بزمان ، مثلما قيل في قصة أصحاب الكهف »[٢] .

٢ ـ ويقرر أن « الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث ابداع ، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني ، لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، وكان بعداً لقبل غير موجود معه ، فكان بعد قبل وقبل بعد ، وكان له « قبل » غير ذات الموجود عند وجوده . وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول « قبل » . وكل ما ليس أول « قبل » فليس مبدأً للزمان كله . فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط »[٣] .

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري ، اذ هو لا يتقدمه بالزمان ، بل بالذات ، أي بالمرتبة . وما دام كذلك ، فقد أحدثه منذ القدم ، اذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني . غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً ها هنا .

٣ ـ ويقرر أن الزمان « مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر ، لا من جهة المسافة . والحركة متصلة . فالزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ، وكل ما طابق المتصل فهو متصل » (ص ١١٨) .

٤ ـ واذن فالزمان يتهيأ ان ينقسم بالتوهم ، لأن كل متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم ، لا بالفعل . فاذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات ، تسمى الآنات .

٥ ـ والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه .

٦ ـ ولما كان الزمان لا ثبات لـ « قبله » مع « بعده » فانه متعلق بالتغير ، لا بكل تغير كان ، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل . والتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصحّ له أن يتصل . « وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الاّ بالعرض . . . والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول ، بل بأنه معها ، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ، وسائر الأشياء بتوسطه. ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحد. وكما أن الشيء في العدد: أما مبدؤه كالوحدة، وأما قسمته كالزوج والفرد، وأما معدوده ـ كذلك الشيء في الزمان: منه ما هو مبدؤه كالآن ، ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل، ومنه ما هو معدوده ومقدّره وهو الحركة»[٤] .

والدهر هو المحيط بالزمان . وهو « نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان الى الزمان من جهة ما مع الزمان . » ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان : الأولى به أن يسمى **السرمد** . والدهر في ذاته من السرمد . وبالقياس الى الزمان دهر. الحركة علة حصول الزمان »[٥]

الزمان اذن متصل ، ولا ينقسم الاّ بالتوهم ، اما الى آنات هي الماضي والمستقبل والحاضر ، أو الى ساعات وأيام وشهور وسنين .

٢ ـ المكان

يطلق المكان بمعنيين :

(١) إذ يقال: «مكان» لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به ،

(٢) ويقال : « مكان » لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه .

---

(١) أرسطو « الطبيعة » م ٤ ف ١١ ص ٢٢٠ أ ٢٤ ـ ٢٥

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ١١٦

(٣) الكتاب نفسه ، ص ١١٧

(٤) ابن سينا . « عيون الحكمة » ص ٢٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول . وهو حاو للمتمكن ، مفارق له عند الحركة ، ومساو لـه ، لأنهم يقولون : لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد . فاذا كان كذلك ، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن ، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة . وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة . فإذن ليس المكان شيئاً في المتمكن . وكل هيولى وكل صورة فهي في المتمكن . فليس اذن المكان بهيولى ولا صورة . ولا الأبعاد التي يدّعي أنها مجرّدة عن المكان بمكان الجسم المتمكن : لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوّها كما يظن مثبتو الخلاء »(١).

فالمكان ليس هيولى الشيء ، ولا صورته . وليس هو الخلاء ، اذ لا يوجد خلاء .

ان المكان شيء فيه الجسم . فاما أن يكون ذلك على سبيل التداخل ، واما أن يكون على سبيل الاحاطة . ويبرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التداخل . كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط ، « فهذا قول كاذب جداً » على حد تعبير ابن سينا (١٢٤) ، اذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن . اذن فذلك هو على سبيل الاحاطة .

« وقد قيل ان المكان مساو . فاما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن ، وقد قيل انه محال ، واما أن يكون مساوياً لسطحه ، وهو الصواب . ومساوي السطح سطح . فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن ، وهو نهاية الحاوي المماسّة لنهاية المحوي . وهذا هو المكان الحقيقي . وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط »(٢) .

ويبحث ابن سينا في الخلاء لابطاله ، اذ لو كان الخلاء موجوداً ، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة ، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم . ولو كان خلاءٌ موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تعين ، فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة . ولو كان خلاء لكان له حيّز من الخلاء مخصوص ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيّزه لا يتحدد بها حيّزه ، ولا تتحدد هي لحيّزه .(٣) ويستمر ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي

(١) ابن سينا « النجاة » ١١٨ - ١١٩

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٢٤

(٣) راجع « عيون الحكمة » ص ٢٣ - ٢٤ ، وراجع « النجاة » ١١٩ - ١٢٣

تنجم عن افتراض وجود الخلاء ، وينتهي من ذلك الى ابطاله ، كما فعل أرسطو من قبل .

النفس

١ - أنواع النفس

النفس ، كجنس واحد ، تنقسم الى ثلاثة أنواع :

١ - **النفس** النباتية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يتولّد ويربو (= ينمو) ويغتذي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما تحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

٢ - النفس الحيوانية وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

٣ - النفس الانسانية ،وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

« وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ - القوة الغاذية ، وهي القوة التي تجعل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ - والقوة المنّمية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه - بالجسم المتشبه - في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، متناسبة للقدر الواجب ليبلغ به كماله في النشوء .

٣ - والقوة المولدة : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه - باستمداد أجسام أخرى تتشبّه به - من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل »(٤) .

أما النفس الحيوانية فلها - بالقسمة الأولى - قوّتان : محركة ، ومدركة . **والمحركة** على قسمين : اما محركة بأنها باعثة ، واما محركة بأنها فاعلة . فالمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية . ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل

(٤) ابن سينا « النجاة » ص ١٥٨ .

ضارّاً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات الى جهة المبدأ ، أو ترخيها ، أو تمدّها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ .

وأما **القوة المدركة** فتقسم قسمين : فان منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ، وهي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس . وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى منبثة معا في الجلد : واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس .

والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها ، فتدركها القوة الحاسّة . وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع . أما في البصر فقد ظن به خلاف هذا : فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء ، فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج ، ويكون ذلك ابصاراً ، وفي أكثر الأمر يسمّون ذلك الخارج من العين شعاعاً . « وأما المحققون فيقولون ان البصر ـ اذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل ، وهو جسم لا لون له ، متوسط بينه وبين البصر ـ تأدّى شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء اذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر . وان كان بينهما فرق . بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة . »[1] ويبرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول ، وهو رأي افلاطون ، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا .

« وأما القوى المدركة من باطن : فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات . ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . ومنها ما يدرك ادراكاً أولياً ، ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً .

والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى النفس ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعني شكله وهيئته ولونه : فان نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولا حسّها الظاهر .

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر اولا ، ثم ادراك الشاة معنى المضاد في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه ، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك ألبتة .

فالذي يدرك من الذئب أولا بالحسّ ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ : فهو المعنى . »[2]

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فمنها :

١ ـ قوة فنطاسيا ـ أي الحسّ المشترك ، وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحسّ المشترك .

٢ ـ الخيال والصورة : وهي قوة تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ ـ قوة تسمى متخيلة بالنسبة الى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالنسبة الى النفس الانسانية . وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض .

٤ ـ القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

٥ ـ القوة الحافظة ـ الذاكرة ، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة الخيال الى الحس .

٢ ـ النفس الناطقة

أما النفس الناطقة ـ وهي خاصة بالانسان وحده دون سائر الحيوان ـ فتنقسم قواها الى : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، قوة نظرية ، وقوة عملية .

« أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٠

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٢

المجرّدة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها ، فذاك ، وان لم تكن ، فانها تصيّرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء »[١].

ولتوضيح هذا التعريف نحدّد معنى «القوة أولاً فنقول ان القوة تقال على ثلاثة معان :

١ ـ فيقال « قوة » للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة .

٢ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود، مثل قوة الصبي ـ الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ـ على الكتابة .

٣ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب .

والأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية ، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة . وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة : كمال قوة .

والقوة النظرية تنقسم بحسب قسمة القوى هذه :

١ ـ فان كانت نسبتها الى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة ، سميت **عقلاً هيولانياً** . وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني ، وسميت هيولانية تشبيها لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، ولكنها موضوعة لكل صورة .

٢ ـ وان كانت تدرك بالمعقولات الأولى- وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بداهة لا باكتساب ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ سميت **عقلاً بالملكة** .

٣ ـ وان كانت الصور المعقولة حاضرة فيها تطالعها وتعقلها بالفعل، وتعقل أنها تعقلها ، سميت حينئذ : **عقلاً مستفاداً** ، لأن الصور تكون حينئذ مستفادة من خارج .

٤ ـ واذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، فان هذا يسمى **عقلاً قدسياً** ، « وهو من جنس العقل بالملكة ، الا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم»[٢].

٣ ـ ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فانها يرئس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً . والعقل القدسي بمثابة رئيس لها يخدم الكل ، وهو الغاية القصوى ، ويتلوه العقل المستفاد ، ويخدمه العقل بالملكة ، وآخره العقل الهيولاني الذي يخدم العقل بالملكة بما فيه من الاستعداد .

والعقل العملي يخدم جميع هذه ، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته .

والوهم يخدم العقل العملي . ويخدم الوهم قوتان : قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية ، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه .

والمتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لانها تبعث على التحريك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها.

والقوة الخيالية تخدمها فنطاسيا ، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس .

والقوة النزوعية يخدمها الشهوة والغضب .

والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المنبثة في العضل .

والى ها هنا تنتهي القوى الحيوانية .

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية . وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة ، وتخدمها النامية ، ثم الغاذية تخدمها جيعا . ثم القوى الطبيعية الأربع وهي : الهاضمة ، والماسكة ، والجاذبة ، والدافعة ـ تخدم القوة الغاذية .

٤ ـ وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة ، رغم أن لها قوى كثيرة . والنفس مبدأ هذه القوى كلها . والنفس توجد مع البدن ، لكن حدوثها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية .

---

(١) ابن سينا « النجاة » ص ١٦٥

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ١٦٧

ويشير ابن سينا الى رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب، ومخالفته لأفلاطون في ذلك. لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي، من نوع الجواهر السماوية. بيد أنه لم يوضح هذا الرأي.[١]

ويؤكد أيضاً في «عيون الحكمة» (ص ٤٦) أن «مدرك المعقولات، وهو النفس الانسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والفعل».

والأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى. ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط، وليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً. «ولا يجوز أن تكون واحدة الذات لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان: فاما أن يكون قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة - وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات -، واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادىء الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه، يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بواسطته. فلا بد أنها وجدت متشخصة، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادىء الاستكمال متوقعة لها بوساطته وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته.

وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها»[٢].

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حلّ مشكلة هل انفس أفراد الناس مختلفة، أو واحدة؟ واذا كانت واحدة، فكيف توجد في أبدان مختلفة وتنتسب الى أفراد مختلفين، وتستقل بمسؤوليتها وحسابها؟!

٥ - النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد

ويقرر ابن سينا أن النفس «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً: أما أنها لا تموت بموت البدن، فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق. وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق: فاما أن يكون تعلّقه به تعلق المكافىء في الوجود، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات، لا بالزمان». ثم يفحص هذه الفروق الثلاثة فيقول:

١ - «فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء في الوجود - وذلك أمر ذاتي له، لا عارض - فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه - فليس لا النفس ولا البدن بجوهر. لكنهما جوهران. وان كان ذلك أمراً عرضياً، لا ذاتياً، فاذا فسد أحدهما بطل الآخر من الاضافة، ولم تفسد الذات بفساده.

٢ - وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، واما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصَّنَم، وأما أن يكون علة صورية، واما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وانما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته، لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها: اما أعراض، واما صور مادية. ومحال أن تفيد الاعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية. فقد بينا وبرهنّا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب: بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس - ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية، فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية ...

(١) راجع «النجاة» ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) ابن سينا «النجاة» ص ١٨٤.

٣ ـ وأما القسم الثالث . . . وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلّق المتقدم في الوجود : فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان ، واما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتقدم قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم الا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم التقدم . ولكن فرض عدم التقدم نفسه ، لأنه انما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . واذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه : من تغير المزاج أو التراكيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه . فليس اذن بينهما هذا التعلق .

واذا كان الأمر على هذا ، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها . وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل ، ولا تبطل .

وأما أنها لا تقبل الفساد أصلا ـ فأقول ان سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن تكون من جهة واحدة في شيء واحد ـ قوة أن يفسد وفعل أن يبقى : فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل ، لأن اضافة ذلك الى الفساد ، واضافة هذا الى البقاء . فاذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . فنقول ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المرتبة ، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذا الامران » .

ولما كانت النفس بسيطة بساطة مطلقة فانها لا تقبل الانقسام الى قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وبان إذن أن النفس لا تفسد البتة .

والبرهان ها هنا فيه مصادرة على المطلوب ، لأن من قال إن النفس بسيطة بساطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً أن النفس لا تفسد ، اذ البسيط لا يفسد ، والمركب وحده هو الذي يفسد ؟

لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون[١] ، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان ، وهو أن النفس مثال بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ . لقد كانت مقدماته أرسطية ، ولكن نتائجه أفلاطونية ، وهذا خلط غير مقبول ها هنا . لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الاسلاميون فيه أنفسهم في الترجح بين أرسطو وبين أفلاطون .

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناسخ ، وكان قد قال به أفلاطون .

وابن سينا يفند التناسخ على أس أن تهيؤ الأبدان لتلقي النفوس يوجب افاضة النفوس عليها من العلل المفارقة ، وكل مزاج بدني يحدث ، يحدث معه نفس تخصه . فاذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان : احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه . «فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان . وهذا محال ، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرف فيه »[٢] .

التصوف النظري

وقد توّج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري يتمثل في :

١ ـ النمط التاسع من كتاب « الاشارات والتنبيهات »

٢ ـ ثلاث قصص رمزية هي :

أ ـ رسالة « الطير » ـ نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣ .

ب ـ « قصة سلامان وأبسال » ـ طبعت في مجموعة بعنوان : ابن سينا : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٥٥ ـ ١٧٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٨ .

جـ ـ « حي بن يقظان » ـ نشرها ميرن ، ليدن سنة ١٨٨٩ .

---

(١) راجع كتابنا: «أفلاطون ص ١٩٥، ط٤ سنة ١٩٦٤، القاهرة.

(٢) شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص٧٧٩، القاهرة سنة ١٩٥٨، دار المعارف، وراجع الفصل الخاص بابطال التناسخ في «النجاة» ص١٨٩.

١ - العشق والشوق

الأول هو أجل مبتهج ، لأنه مبتهج بذاته ، وهو أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً . وهو بريء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر .

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما.

والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المعشوقة حاضرة من وجه ، غائبة من وجه آخر . فهو نقص لا يليق بالكمال الحقيقي الذي هو كمال الأول .

ولهذا فان الأول يوصف بالعشق ، ولا يوصف بالشوق لأنه لا يمكن أن يغيب عنه شيء .

الأول عاشق لذاته ، ومعشوقه هو ذاته ومن ذاته ، كما أنه معشوق من أشياء غيره بحسب ادراك الغير له .

« ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية . وليس ينسب الى الأول الحق ولا الى التالين مِنْ خُلّص أوليائه القديسين : شوق .

وبعد هاتين المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين: فهم، من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلاً ما، فهم ملتذون. ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما. . .

والنفوس البشرية ، اذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم الا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة بين جهتي الربوبية ، والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة »[1].

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة ، والشوق لبعضها ، ونبّه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية .

٢ - مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن احوال اهل الكمال من النوع الانساني ، وهو يسميهم ها هنا باسم

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص٧٨٥ - ٧٨٧.

« العارفين » ، وقد خصهم بالنمط التاسع من « الاشارات والتنبيهات » وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه « فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده » . والحق ان ابن سينا في هذا النمط قد حلق تحليقات صوفية رائعة ، وان كان من الصعب ربطها بسائر مذهبه العقلي المشائي الصريح .

يقول ابن سينا :

« ان للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها الى عالم القدس . ولهم أمور خفية ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها . ونحن نقصها عليك »[2].

يعني أن للعارفين وان كانوا لا يزالون في أبدانهم ، فانهم كما لو كانوا خلعوا أبدانهم جانبا ـ كما يقول أفلوطين في «التساعات» ـ وخلصت نفوسهم الى عالم القدس، ولهم أمور خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشاهدته سائر الناس، وأمور ظاهرة، هي ما يختصون به من كرامات، لا يقرّ بها من لا يدركها، أما من يعرفها فيقدرها تقديراً كبيراً.

ثم يشير بعد ذلك اشارة رمزية غريبة فيقول : « واذا قرع سمعك فيما يقرعه ، ويرد عليك فيما يسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ـ فاعلم أن سلامان مَثَلٌ ضرب لك ، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، ان كنت من أهله . ثم حلّ الرمز ، ان أطقت » .

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه . فيقول انه وقعت له قصتان لسلامان وأبسال.

« احداهما ـ وهي التي وقعت أولا اليّ ـ ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر . وكان يصادقه حكيم ، فتح ، بتدبيره له ، جميع الأقاليم . وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبّر الحكيم حتى تولد من نطفته ، في غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » . وأرضعته امرأة اسمها « ابسال » ، وربته . وهو ، بعد بلوغه ، عشقها ولازمها . وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها .

ونهاه ابوه عنها وأمره بمفارقتها . فلم يطعه . وهربا معا

(٢) الكتاب نفسه ص٧٨٩.

الى ما وراء بحر المغرب . وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها . فاطلع بها عليهما ، ورق لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة .

ثم انه غضب من تمادي « سلامان » في ملازمة المرأة . فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع أنه يراه . فتعذبا بذلك . وفطن سلامان به ، ورجع الى أبيه معتذراً . ونبّهه أبوه على أنه لا يصل الى الملك الذي رشح له ، مع عشقه « ابسال » الفاجرة والفه لها .

فأخذ « سلامان » و « ابسال » كل منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما في البحر . فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت «أبسال» واغتمّ « سلامان » . ففزع الملك الى الحكيم في أمره . فدعاه الحكيم وقال : أطعني ، أوصل ابسال اليك .

فأطاعه . وكان يريه صورتها ، فيتسلى بذلك رجاء وصالها ، الى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة « الزهرة » ، فأراها الحكيم له بدعوته لها . فشغفته حباً ، وبقيت معه ابداً . فنفر عن خيال « ابسال » ، واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، باعانة الملك : واحد للملك ، وواحد لنفسه . ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيهما . ولم يتمكن احد من اخراجها ، غير أرسطو ، فانه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسدّ الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي » .

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول :

« وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء ، ينسب كلام الشيخ اليه ، على وضع لا يتعلق بالطبع ، وهي غير مطابقة لذلك ، لأنها تقتضي أن يكون الملك هو : العقل الفعّال ، والحكيم هو : الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه ، و « سلامان » هو النفس الناطقة ، فانه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات ، و « ابسال » هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها . وعشق « سلامان » لـ « ابسال » : ميله إلى اللذات البدنية . ونسبة «ابسال» إلى الفجور: تعلقها بغير النفس المتعيّنة بمادتها ، بعد مفارقة النفس . وهربهما الى ما وراء بحر المغرب : انغماسهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس ، مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط . ورجوع « سلامان » لأبيه : التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما في البحر : تورطهما في الهلاك : أما البدن فلانحلال القوى والمزاج ، وأما النفس فلمشايعتها اياه . وخلاص « سلامان » : بقاؤه بعد البدن . واطلاعه على صورة « الزهرة » : التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية .وجلوسه على سرير الملك : وصوله الى كماله الحقيقي . والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادة الجسميتان.

فهذا تأويل القصة . « وسلامان » مطابق لما عنى الشيخ . وأما « أبسال » فغير مطابق ، لأنه أراد به درجة العارف في العرفان، فها هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال ، فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها » .

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجيهاً، لأن المقصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة ، وبين النفس الشهوانية . و«سلامان» يمثل الأولى، و« ابسال » تمثل الثانية أدق تمثيل . فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان ، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه ان هذه القصة نقلها حنين ابن اسحق من اليوناني إلى العربي، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف، ثم يزعم بعد ذلك أنها « تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها » - غرض من ؟ غرض ابن سينا ؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة ؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة.

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول:

«وأما القصة الثانية - وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا) ، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر «قصة سلامان وأبسال» : له» .

وحاصل القصة : أن «سلامان» و«ابسال» كانا أخوين شقيقين. وكان أبسال أصغرهما سناً . وقد تربى بين يدي

أخيه. ونشأ صبيح الوجه، عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ«سلامان»: اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك، وأبى أبسال عن مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. فدخل عليها، وأكرمته، وأظهرت عليه ـ بعد حين، في خلوة ـ عشقها له. فانقبض أبسال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها.

فقالت لسلامان: زوج أخاك بأختي، فأملكه بها. وقالت لأختها: إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة دوني، بل لكي أساهمك فيه. وقالت لأبسال ان أختي بكر حيّية، لا تدخل عليها نهاراً، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك.

وليلة الزفاف، باتت امرأة سلامان في فراش أختها. ودخل أبسال عليها فلم تمتلك نفسها، فبادرت تضم صدرها إلى صدره. فارتاب ابسال وقال في نفسه: إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تَغَيَّمَتْ السماء في الوقت بغيم مظلم. فلاح فيه برق، أبصر بضوئه وجهها، فأزعجها (= طردها)، وخرج من عندها، وعزم على مفارقتها.

وقال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد، فإني قادر على ذلك. وأخذ جيشاً وحارب أمماً، وفتح البلاد لأخيه برّاً وبحراً، شرقاً وغرباً، من غير منّة عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته، عادت إلى المعاشقة، وقصدت معانقته، فأبى وازعجها (= طردها).

وظهر لهم عدو. فوجه سلامان أبسال إليه في جيوشه. وفرقت المرأة في رؤوساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخلوا عنه) في المعركة. ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه جريحاً وبه دماء، وحسبوه ميتاً. **فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش**، وألقمته حلمة ثديها، واغتذى بذلك، إلى أن انتعش وعوفي.

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه. فأدركه أبسال وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبدّدهم وأسر عظيمهم، وسوّى الملك لأخيه.

ثم واطأت[1] المرأة طابخه وطاعمه، وأعطتهما مالاً، فسقياه السم.

وكان صدّيقاً كبيراً: نسباً، وعلماً، وعملاً.

واغتم من موته أخوه، واعتزل ملكه، وفوض (الأمر) إلى بعض معاهديه. وناجى ربه، فأوحى إليه جلية الحال. فسقى المرأة والطابخ والطاعم ـ ثلاثتهم ـ ما سقوا أخاه، ودرجوا[2].

فهذا ما اشتملت عليه القصة.

وتأويله: أن « سلامان » مثل النفس الناطقة.

و«ابسال» مَثَلٌ للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً، وهو درجته في العرفان إن كان يترقى إلى الكمال.

وامرأة « سلامان »: القوة البدنية الأمّارة بالشهوة والغضب، المتحدة بالنفس، صائرة شخصاً من الناس.

وعشقها لـ «أبسال»: ميلها إلى تسخير العقل، كما سخّرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً بها في تحصيل مآربها الفانية.

واباؤه: انجذاب العقل إلى عالمه.

وأختها التي ملكتها: القوة العملية، المسماة بالعقل العملي، المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنة.

وتلبيسها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة، وترويجها على أنها مصالح حقيقية.

والبرق اللامع من الغيم المظلم: هو الخطفة الإلّهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحق.

وإزعاجه للمرأة: اعراض العقل عن الهوى.

وفتحه البلاد لأخيه: اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقيها إلى العالم الإلّهي، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سماه بـ« أول ذي قرنين »: فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين.

(١) اي: اتفقت معها في مؤامرة

(٢) = هلكوا.

ورفض الجيش له : انقطاع القوى الحسّية ، والخيالية ، والوهمية ـ عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش: إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم .

واختلال حال سلامان لفقده ابسال : اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها ، شغلاً بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك «ابسال» : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياهما ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

واهلاك «سلامان» اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية، آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة، وانكسار غاذيتها.

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا) . ومما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة « في القضاء والقدر » : قصه « سلامان وابسال » ، وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لـ «أبسال» وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة . وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ، لئلا يطول الكتاب »[١] .

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هذا من كلام على « قصة سلامان وابسال » ما يلي :

١ ـ أولاً أنه يقول انه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا الذي وضعه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا : « قصة سلامان وأبسال » له ـ أي لابن سينا . غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبيد الجوزجاني لكتب ابن سينا ، كما أورده البيهقي[٢] (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) والقفطي[٣] وابن أبي أصيبعة ـ أي ذكر «لقصة سلامان وأبسال » من بين فهرست أبي عبيد الجوزجاني . فهل هذا الفهرست كما أوردته هذه المصادر الثلاثة ناقص ؟

٢ ـ سنرى ـ حين الكلام عن « قصة حي بن يقظان » لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأبسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ، ثم يصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي . ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة « سلامان وأبسال » كما تصورها ابن سينا . ولهذا ليس علينا إلاّ الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على « الإشارات والتنبيهات » وأوردناه بنصه .

أحوال العارفين

ولتوضيح من هو « العارف » يضع ابن سينا تمييزات مهمة بين طلاب الحق :

فيميز بين العارف والزاهد والعابد :

أ ـ فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها .

ب ـ والعابد هو المواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما .

حـ ـ وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره .

والعارف « يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه . وتعبّده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ـ لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي ، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو

---

(١) ابن سينا . «الاشارات والتنبيهات» مع شرح نصير الدين الطوسي ص٧٩٣ ـ ٧٩٩ . القاهرة سنة ١٩٥٨ ـ وقد صححنا النص في كثير من المواضع .

(٢) البيهقي : «تتمة صوان الحكمة »ص ٥٩ ـ ٦٠، دمشق سنة ١٩٤٦

(٣) القفطي : «اخبار العلماء بأخبار الحكماء» نشرة لبرت، سنة ١٩٠٣ .

(٤) ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص٤٤٠، بيروت سنة ١٩٦٥ .

الغاية ، وهو المطلوب دونه »[١].

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إلا الحق ، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف ، وذلك لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب . أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر .

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المحنثين. وزهد غير العارف زهد على كره ، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية ، « فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » كما قال الطوسي في شرحه[٢] . « وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوّله في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهيّ ، وشرب هنيّ ، ومنكح بهيّ » . أما العارف وهو « المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، فقد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها » كما قال ابن سينا .[٣]

وأولى درجات حركات العارفين : الارادة ، وهي « ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفسي الى العقد الايماني ـ من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره الى القدس ، لينال من روح الاتصال . وما دامت درجته هذه ، فهو مريد . »

والمريد يحتاج الى الرياضة . « والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستّن الايثار[٤].

والثاني: تطويع النفس الأمّارة ـ للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيّل والوهم الى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي .

والثالث : تلطيف السرّ للتنبه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي .

والثاني تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحّن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة » . (الكتاب نفسه ص ٨٢٠ ـ ٨٢٧) .

فرياضة النفس هي نهيها عن هواها ، وصرفها الى طاعة مولاها وذلك بالالتفات الى الحق الأول وحده لتنقطع اليه ، وتنصرف عما عداه ، فيصير ذلك ملكة لها . لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي ، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك ، وزوال الموانع داخلية كانت أو خارجية . فالرياضة تتجه الى : ازالة الموانع الخارجية ، وتطويع النفس الأمارة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة ، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ، ثم تلطيف السرّ للتنبه بمعنى تهيئة باطن النفس كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، وينفعل عن الأمور الالهية المهيّجة للشوق والوجد بسهولة . ومما يعين المريد على ذلك : العبادة المقرونة بالفكر ، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية ، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما ينبغي أن يفعل ، خصوصاً اذا اقترن بكون القائل ذكياً ، بليغ العبارة ، رخيم الصوت . ويعين على تلطيف السرّ للتنبه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد ، معرضة عما سوى المعشوق ، لا سلطان للشهوة عليها .

فإذا ما ترقى المريد في رياضته حتى يبلغ حداً معيّناً «عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ـ وهو المسمّى عندهم **أوقاتاً**.

وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ، ووجد عليه . لأن الأول حزن في استبطاء الوجد، والآخر أسف على فواته .

« ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي ، اذا أمعن في الارتياض .

ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض . فكلما لمح منه شيئاً ، عاج منه الى جناب القدس ، يتذكر من أمره امراً ، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص٨١٠ ـ ٨١٥

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٧، هامش

(٣) الكتاب نفسه ص ٨١٨

(٤) مستّن الايثار: طريقة التفضيل والاختيار

ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبّه جليسه لاستيفازه (= لاستنهاضه) عن قراره .

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه »[1] . وذلك أنه اذا باغته الأمر العظيم « فقد تستفزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له ، فينهزم دفعة . أما اذا توالى ، واستمر إلف الانسان به ، زال عنه الاستفزاز ، لأن النفس قد تأهب لتلقيه ، اذ هي متوقعة لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه عن التراثي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه » كما شرح الطوسي .[2]

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك « مبلغا ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهابا بيّنا ، وتحصل له معارف مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته . فاذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا . ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به . فاذا تغلغل في هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان هو ـ وهو غائب ـ حاضراً ، وهوظاعن مقيماً . ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة أحياناً ، ثم يتدرج الى أن تكون له متى شاء . ثم انه يتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره الى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره ، وان لم تكن ملاحظته للاعتبار . فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، يستقرّ به ويحتّف حوله الغافلون . »

واذا تمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق ، « صار سرّه مرآة مجلوّة ، محاذيا بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العُلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متردداً» ، بسبب اتجاه نظره مرة الى الحق ، ومرة الى ذاته المبتهجة بالحق .

« ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط » ـ أي لا يرى ما سوى الله ، وهنا تتم الغيبة عن النفس . « وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها . وهناك يحق الوصول » ـ أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز ، لا بالحقيقة ، لأنه متوجه بكليته الى الحق .

ويلخص الطوسي هذه الدرجات كلها في تسع :

الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك وهي : أول الاتصال ، ويسمى بـ « الوقت » ، التمكن ، بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، الاستقرار الذي يزول معه الاستقرار .

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي : ازدياد الاتصال ، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية ، وتمكن هذه الحال حتى يلتبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول ، واستقرارها بحيث يحصل متى شاء ، لا في وقت دون وقت .

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المنتهى ، وهي : حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول ، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات قبل درجة الوصول .

وينتهي إلى تقرير حقيقة العرفان ، فيقول إن العرفان مبتدىء من تفريق ، ونقض ، وترك ورفض . أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق ، أما النقض فاطرّاح الشواغل . أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء توخي الكمال لأجل ذاته . وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية .

وتلك درجات التزكية .

ويتلوها بدرجات التحلية . « وبيان درجاتها بالاجمال ـ كما يشرح الطوسي ـ أن العارف اذا انقطع عن نفسه ، واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعز عنه شيء من الموجودات ، وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات : بل كل وجود ، وكل كمال وجود فهو صادر عنه ، فائض من لدنه ـ صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده الذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . وهذا معنى قوله : «العرفان ممعن في جميع صفات» : هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق . ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها : متكثرة بالقياس إلى الكثرة ،

---

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨٢٨ ـ ٨٢٩ .

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠ .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرها، إذ لا وجود ذاتياً لغيره: فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة بالصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: «إنما الله إله واحد» فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «فتنه إلى الواحد». وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف»[1].

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تحلق في سماء الوجد الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية الواصلين، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الضد تماما من سلوك الصوفية السالكين، وذلك في الفصول من ٢١ الى ٢٧ من هذا النمط التاسع من «الاشارات والتنبيهات».

يقول ابن سينا:

«العارف هشّ بشّ، بسّام، يبجّل الصغير: من تواضعه، كما يبجّل الكبير، وينبسط من الخامل، مثلما ينبسط من النبيه.

وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، وبكل شيء فانه يرى منه الحق؟!

وكيف لا يسوّي، والجميع عنده سواسية؟!...

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسرّه الى الحق، اذا تاح حجاب من نفسه، أو من حركة سرّه قبل الوصول. فاما عند الوصول: فاما شغل له بالحق عن كل شيء، واما سعة للجانبين بسعة القوة. وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة. فهو أهشّ خلق الله ببهجته.

العارف لا يعنيه التجسس والتحسّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة: فانه مستبصر بسرّ الله في القدر.

واذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف مغيّر. واذا جمّ (= عظّم) المعروف، فربما غار عليه من غير أهله.

العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت؟

وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل!

وصفّاح للذنوب، وكيف لا، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر!.

ونسّاء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق!

العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر.

وربما استوى عند العارف القشف[2]، والترف. بل ربما آثر القشف. وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر، بل ربما آثر التفل، وذلك عندما يكون الهاجس بباله، استحقار ما خلا الحق.

وربما أصغى الى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة.

فهو يرتاد البهاء في كل شيء، لانه مزية حظوة من العناية الأولى، وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه.

وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف وكيف، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته ان لم يفعل التكليف؟!

وذلك لأن «العارف ربما ذهل - كما يشرح الطوسي - في حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كل ما في هذا العالم، وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية. فهو لا يصير بذلك متأثماً، لأنه في حكم من لا يكلّف، لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف، في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأثم بترك التكاليف، ان لم يكن يعقل التكليف، كالنائمين والغافلين، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين».

ويختم ابن سينا هذه الصفحات الملتهبة بشواظ من جنبات القدس بقوله:

(١) من شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٣٩ - ٨٤١ هامش.

(٢) قشف الرجل: اذا لوّحته الشمس أو الفقر، فتغير وأصابه قشف. والمتقشف: الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع. التفل ضد العطر. عقيلة كل شيء: أكرمه. الخداج: النقصان. السقط: رديء المتاع.

« جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة[1] لكل وارد ، أو يطلع عليه الاّ واحد بعد واحد[2] » اذ ما أقل عدد الواصلين الى الحق !

الخلاصة

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الاسلام . وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو - وهو قد تمثلها خير تمثيل - وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون ، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية . ولئن كان اقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد ، وبالتالي أقل فهما لها منه ، فان ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث انه أفسح له المجال ليستقل احيانا بفكره الخاص . صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ، ولم تكن « فلسفته الشرقية » غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل ، لكنه استطاع على كل حال - في موسوعته الفلسفية الكبرى « الشفاء » أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى .

أما تأثيره سواء في العالم الاسلامي ، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط ، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامة .

ومن هنا سنجد في العالم الاسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس الى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسّع جوانب بدأها . ويكفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) وملاّ صدرا الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) .

ابن طفيـــل

- أ -
حيـــاتــه

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طُفَيْل القيسي . فكأنه يرجع إذن إلى أصل عربي خالص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان بن مُضر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً فيقال الأندلسي ، والقرطبي ، والأشبيلي ، ويكنى أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر .

ولد في وادي آش ، وتسمى اليوم Guadix على مسافة ٥٧ كم في الشمال الشرقي من قرطبة ، قال عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري في « الروض المعطار » (نشرة ليفي برفنصال، القاهرة سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ، كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط نهرها من جبل شُكَيْر . وهو شرقيّها وهي على ضفته ، ولها عليه أرحاءُ لاصقة بسورها ، وهي كثيرة التوت والاعناب وأصناف الثمار والزيتون ، والقطن بها كثير ، وكان بها حمامات . . . » (ص ١٩٢) .

ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي ، (أي بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشي في كتابه « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » - وهو أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه وغيره » . (ص ٢٤٠ القاهرة.) لكن ابن طفيل نفسه يقول غير ذلك عن ابن باجه ، إذ ذكر صراحة في « حي بن يقظان » وهو يشير الى ابن باجه : « فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل (= ابن باجة) ونحن لم نَلْقَ شخصه » (ص١٤ ، من طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ = ص ٦٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم يكن تلميذاً بالفعل لابن باجه ، وإن كان من غير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه بخاصة ، لأن تلميذه البطروجي (راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية ، والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندري على التحقيق متى .

واشتغل كاتباً لعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع تحديده .

---

(١) الشريعة : مكان ورود الدين يطلبون الشرب والسقاية .

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨٤٣ - ٨٥١ .

وفي سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع : « روض القرطاس » لابن أبي زرع ، جـ١ ، ص ١٢٦ ـ ص ١٢٧ نشرة Thornberg) .

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي ، سلطان الموحدِّين ، وكان عالي الثقافة ، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته التامة بأخبار العرب. قال عنه ابن خلكان (جـ ٦ ص ١٣٤ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) : « (كان) أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام ، صرف عنايته إلى ذلك ، ولقي فضلاء أشبيلية أيام ولايته ، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري . وكان شديد الملوكية ، بعيد الهمّة ، سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه ، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب : وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً . وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن : أبو بكر محمد بن الطفيل . . . ولم يزل يجمع إليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار ، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي » .

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف؟ ينفرد ابن أبي زرع («روض القرطاس» جـ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل ؛ نشرة Thornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف . ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر ، لأنه لا تلميذه البطروجي ، ولا سائر المؤرخين الذين أرخوا لدولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل .

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبرٌ أكثر تحقيقاً ، ولعل طبه واطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرّباه من السلطان أبي يعقوب ما دام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرِّباً لأهلها. ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه، وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدّم ابن رشد الى السلطان. وتدّل رواية ابن رشد لهذا التقدم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف. وقد رواها عبد الواحد المراكشي في «المُعْجِب في تلخيص أخبار المغرب» (ص ٢٤٢ وما يليها. القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال: «ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه (يعني إلى أبي يعقوب يوسف) العلماء من جميع الأقطار، وينبهه عليهم، ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم. وهو الذي نبّهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. فمنه حينئذٍ عرفوه، ونبه قدرهُ عندهم.

« أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي ، قال : سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة : : لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدتُه هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسَلَفي ، ويضم ـ بفضله ـ إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أميرُ المؤمنين ـ بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ـ أن قال لي : ما رأيُهم في السماء ـ يعني الفلاسفة ـ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف . فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أميرُ المؤمنين مني الرَّوْع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت‌منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ينشطني حتى تكلمت . فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمالٍ وخلعة سنية ومركب .

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخِّصها ويقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصَرْف عنايتي إلى ما هو أهمُّ عندي . قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس».

وهذه الرواية ـ وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرةعن تلميذ ابن رشد ـ تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب ، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة ، وعلى الباعث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطو طاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لهما في دراسة الفلسفة

في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

ويحاول جوتييه (« ابن طفيل : حياته ومؤلفاته » ص ١٢ - ١٧ ، باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدّد تاريخ هاتين المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنهما لا بد أن تكوناوقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨ م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥ هـ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة ، بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة .

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ، طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا ، إلى أن علت سنه فتخلى عن وظيفة الطب لمحميه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف . ولما توفي أبو يعقوب في ١٣ يونية سنة ١١٨٤ م (٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه ، أعني وزيراً إن صح هذا الخبر ، وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفي ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في مدينة مراكش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته (وراجع ابن أبي زرع ، « روض القرطاس» ص ١٣٥ ، ابن الخطيب : «مركز الإحاطة» مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل الهامش) .

- ب -

مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ، روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى (ص ٢٤٠ - ص ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٩٤٩) ؛ كذلك نشر له جرثيه جومث قصيدة سياسية في العدد الأول من «مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد» .

وله مؤلفات في الطب : ذكر لسان الدين ابن الخطيب (راجع فهرس الغزيري جـ ٢ ص ٧٦ عمود ٢ س ٣٣ - س ٣٤) أنه ألف كتاباً في الطب في مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة أن لابن رشد كتاباً عنوانه : « مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات » (« طبقات الأطباء » جـ ٢ ص ٧٨ س ٤ - س ٥ . نشرة مُلّر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) . ويذكر لسان الدين ابن الخطيب في « مركز الإحاطة » (مخطوط باراي ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل « أرجوزة في الطب » .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها في شرحه الأوسط على كتاب « الآثار العلوية » لأرسطو طاليس (الترجمة اللاتينية جـ ٥ ورقة ٤٤١ Arist, Opera, Cum Averrois.. Comm) ، ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميذه البطروجي إلى هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ، فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى فيه عن الدوائر الداخلية والدوائر الخارجة .

بيد أننا لا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة التي لا تدل على شيء واضح . لهذا فمن الخير الإمساك عن كل افتراض في هذا الصدد والزعم بأنه سبق كوبرنيقوس وجاليليو ، فهذا افتراض جزافي ليس له أي أساس .

- جـ -

حي بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفي في فكر ابن طفيل هو الجدير حقاً بالعناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا من آثاره في الفلسفة غير كتاب واحد هو « حي ابن يقظان » .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي أن له رسالة « في النفس رأيتها بخطه رحمه الله . وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبذ ما سواه » . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن كان جوتييه يشكك في رواية المراكشي هنا ويقول لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة « حي بن يقظان » وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس ، وهي في الحقيقة « حي بن يقظان » نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا الرأي . أولاً لأن المراكشي ذكر حي بن يقظان فقال : « فمن رسائله الطبيعيات رسالة سماها رسالة حي بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم ، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن» - ولا يقدح في روايته عدم

الدقة في تلخيص موضوع حي بن يقظان . وثانياً لأن المراكشي ربما رأى هذه الرسالة في النفس التي بخط المؤلف لدى ابنه الذي كان المراكشي يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولا بد أن يكون ابنه يحيى هذا هو الذي دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطىء الابن فلا يميزها من رسالة « حي بن يقظان » .

بقي إذن أن نعثر عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حي بن يقظان) هي :

١ ـ مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛

٢ـ مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م) .

٣ ـ مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠)

٤ ـ مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة المشرقية » ، طـ ١ جـ ٦ ص ٨٨ .

٥ ـ مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزيري « في فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة في النفس التي ذكرها المراكشي ، والواقع أنه « حي بن يقظان » بعينه . ورقم في طـ ٢ : ١٩٩ (٣).

٦ ـ لاند برج ـ بريل برقم ٥٣٣ .

٧ ـ تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » .

٨ ـ تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف .

وطبعاته هي :

١ـ بوكوك سنة ١٦٧١ في أكسفورد مع ترجمة لاتينية ، طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ـ طبع في مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١ ـ سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات إحداها في مطبعة الوطن في ٦٠ ص ، والثانية في مطبعة وادي النيل في ٤١ ص.

٣ ـ طبع في إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .

٤ ـ وأول نشرة نقدية هي التي قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier في الجزائر سنة ١٩٠٠ في ١٢٣ صفحة نص عربي + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة في ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .

٥ ـ طبعة في دمشق سنة ١٩٣٥ في ١٤١ ص مع مقدمة في ٣٨ ص للدكتور جميل صليبا وكامل عياد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن « ابن طفيل حياته ومؤلفاته » . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط في مكتبة الشيخ محمد الطنطاوي في دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .

٦ ـ طبعة في القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطبعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أي مخطوط .

الترجمات :

١ ـ ترجمة بوكوك إلى اللاتينية مع النص العربي ، أكسفورد ١٦٧١ ؛

٢ـ ترجمة Ashwell إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .

٣ ـ ترجمة Georges Keith إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .

٤ ـ ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة العربية في أكسفورد ، ترجمها إلى الإنجليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E.V. Oyck في القاهرة سنة ١٩٠٥ . وهذه الترجمة عن النص العربي.

٥ ـ ترجمة هولندية ، ، قام بها S.D.B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .

٦ـ ترجمة J. Georg Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرانكفورت سنة ١٧٢٦ .

٧ ـ ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٣ عن النص العربي .

٨ ـ ترجمة P. Brönnle ، إلى الإنكليزية عن النص العربي ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fulton ، لندن سنة ١٩٢٩ ، وعن ترجمة برونله ترجمها

إلى الألمانية A. M. Heinck في روستُوك سنة ١٩٠٧ .

! ـ وترجمها إلى الأسبانية Pons Boigues سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربي .

١٠ ـ وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص العربي أنخل جونثالث بلنثيه Gonzalez Palencia Angel سنة ١٩٣٦ .

خلاصة « حي بن يقظان »

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبثه ما تيسر بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا ودعا الى طلبها . وهذا أمرٌ لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالأقيسة وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ، لا ابن باجة الذي دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن لَمّح إليها ، ولا الفارابي الذي جعل همه في المنطق ، ولا الغزالي الذي كان يدور حسب الأحوال عند المخاطبين : « يربط في موضع ، ويحلّ في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها » ، فضلاً عن أنه حتى كتبه المضنون بها على غير أهلها «لا تتضمن عظيم زيادة ـ في الكشف ـ على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة » .

ويود ابن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . وكما أن افلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلاّ بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ، كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية ، يعبرّ بها عن بعض الحقائق التي سنحت له ، فأنشأ قصة حي بن يقظان .

وحي بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان : فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر ، وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكناف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفؤاً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعته في تابوت وخرجت به الى ساحل البحر ، ثم قذفت به في اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة حيث ألقى به في أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع . واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت فبكى واستغاث ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت ولدها الذي كان قد خرج من كناسه فحمله العقاب . فتتبعت الظبية الصوت وقد تخيلته صوت ولدها ، حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها ، وهو يئن في داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية عليه وألقمته حلمتها وأروته لبنا سائغاً . وما زالت تتعهده وتدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول : يقول به الذين يرون أن ولادة الانسان لا بد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثاني ، أي بإمكان التولد من الطين فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان . فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينها حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات . فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة الى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة . وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى . ثم تكوّنت بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين.

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه وتمت أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقدت ولدها وقامت بتربيته . وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الفرضين فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل ونما حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت اسنانه فكانت الظبية تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، واذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكى الطفل نغمة الظبية بصوته ، وكذلك كان يحاكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش وألفها . وثبتت في نفسه امثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو الريش ، ورأى منها ما هو سريع العدو وقوي البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التي تدافع بها عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام . هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعته نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخنس (= تنقبض، تتأخر)، إلى أن صادف نسراً ميّتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشهما وسوّاهما وسلخ عنه سائر جلده، وفصّله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره، والأخرى على سرّته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ذلك شداً ودفئاً ومهابة في نفوس الوحوش.

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التي أرضعته وربته إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها فلا تجيبه . وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل يفتش في كل أعضائها الى ان اهتدى أخيراً الى عضو في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده فرآه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتبين له أن الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ .

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها .

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد فزادت نفرته منه وودّ ألا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت ، بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقي زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة. فاتفق له أن كان يرى في بعض الأحيان ناراً تنقدح في أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى الى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى . ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية لا بد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك في نفسه ما كان يراه من حرارة الحي وبرودة الميت وراح يحقق هذا الفرض، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل الى القلب ، فقصد إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حر كاد يحرقه. ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات .

ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيل الفكر حتى بلغ في ذلك مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه ، وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه، وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، وان منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام . والروح

الحيواني واحد اذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفي خلال ذلك تفنن في وجوه الحيلة ، فاكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذي خيط . وكان في الجزيرة خيل برية وحُمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ ان نظره في سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه الى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاحت له صورة الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صُوَر لا تدرك بالحس ، وإنما تُدْرَك بضرب من النظر العقلي . ولاح له أن الروح الحيواني لا بد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك في النبات النفس النباتية ، وفي الجماد المادة والصورة .

ونظر في ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بدّ له من مُحْدِث وتتبّع الصور التي كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بُدّ لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجدها تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق . فظلّ يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة وأنه محتاج الى فاعل مختار تساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو لمرٌ كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ .

رأى أنه إن أعتقد قِدَم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محركٍ ضرورةً، وعلى ذلك لا بد أن يكون المحرك لامتناهياً ، ويلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد للعالم من فاعل بريء عن المادة .

فانتهى نظره بكلا الطريقين إلى نفس النتيجة ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وانتهت به المعرفة إلى هذا الحد وهو في الخامسة والثلاثين ، ورسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر في حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين . ورأى أن كماله

في التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالي هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا الواحد الحي القيوم .

وبعد أن حلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس ، وهو في سن الخمسين ، ليصحب «أبسال» .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التي ولد بها حي ، وهذه الجزيرة انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل ، وأوقف عن التصوف والتأمل . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وأخرى تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة ، بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها حي بن يقظان ، فارتحل اليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألمّ بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك في أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حيّ فلم يدر من هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوان الذي عرفه . فوقف يتعجب من أبسال . وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته . فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال في الصلاة والقراءة فجعل حيّ يقترب منه قليلاً قليلاً حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان . فلما أحس به أبسال فرّ منه ، فلحق به حيّ وأظهر البشر والفرح ، وكان ابسال قد مهر في كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إفهامه شيئاً ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى: ثم آنس كلٌ منهما بالآخر، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند اللّه وزلفى . فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جعله يتكلم في أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حيٌّ أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات اللّه ، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر اللّه عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول . فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله . فالتزم خدمته وجعل حي يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محقٌّ في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا الدين من الفرائض والعبادات .فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ، إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما : لِمَ ضربَ الرسولُ الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رأيه هو ، أي حيّ بن يقظان ، ألا يتناول أحدٌ شيئاً إلا ما يقيم به الرمق . وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبهاوالبيوع والرّبا والحدود والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلا وكان يستغرب ذلك كله . فاشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفاوض أبسال في الرحيل معاً إلى جزيرته .

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك ، فركباها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حي في تعليم أهلها ، فجعلوا

ينقبضون منه ويدبرون عنه . فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم . وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحين وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور . ثم تلطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذه خلاصة قصة « حي بن يقظان » سردناها أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة . وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة . وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغوّاص على المعاني الروحانية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلا يعي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك من معاني الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس .

* * *

أما عن تأثير « قصة حي بن يقظان » في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب اليسوعي جرثيان Baltazar Gracian نشر في سنة ١٦٥٠ ـ سنة ١٦٥٣ كتاباً بعنوان El Criticon والنصف الأول منه يشبه تماماً « حي بن يقظان » . فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا مستبعدلشدة الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة حي بن يقظان ؟ إن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر النص العربي إلا في سنة ١٦٨١ فكيف عرف جرثيان : وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حي بن يقظان ؟ تلك مشكلة لا تزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هي : هناك مشابه بين « حي بن يقظان » وبين قصة روبنصن كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foé ، لكن تشابهها أقل كثيراً من التشابه بين قصة «حي ابن يقظان» والكريتكون El Criticon لجرثيان. وقصة روبنصن كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أي بعد ظهور ترجمة بوكوك. وتأثر بها في الفكرة العامة فحسب، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانيل دي فو كما يتبين من تلخيصنا هذا لقصة حي بن يقظان.

ومن الذين أعجبوا بقصة « حي بن يقظان » ليبنتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطراءً بالغاً (Leibnitii Opera omnia, ed. Dutens, t. II, P. 245. Genève, 1768) ، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى ليمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حي بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث .

المراجع

- A. BADAWI: Hist. de la Phil. en Islam, t. II, pp. 718- 735.

أبنيانو

Nicolas Abbagnano

فيلسوف وجودي ايطالي معاصر، وصاحب «معجم في الفلسفة» جيد، ولد في ١٥ يوليو سنة ١٩٠١ في سلرنو Salerno. وتلقى العلم في نابلي. وصار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة تورينو منذ سنة ١٩٣٩، وتبدو بواكير نزعته الوجودية في أول انتاجه، وهو كتاب «الينابيع اللاعقلية للتفكير» (نابلي سنة ١٩٢٣) وفيه يؤكد، ضد المثالية ، «ان الفكر ليس كل شيء، بل يوجد خارجه ما يكوّن جوهره الحقيقي وهو النشاط الحر الخلّاق، الذي هو

عماد الفكر وواقعه الحقيقي» (الكتاب نفسه، ص ٩٠).

وتأكدت هذه النزعة فيما بعد، باطلاعه على مؤلفات هسرل وكيركجور ويسيرز، وخصوصاً هيدجر. وكانت ثمرة هذا الاطلاع كتابه بعنوان «تركيب الوجود» (تورينو سنة ١٩٣٩) وهو يقول عن نفسه في مقال يترجم فيه حياته انه بعد أن أصدر كتابه بعنوان «مبدأ الميتافيزيقا» (سنة ١٩٣٥) قدمت له فلسفة الوجود عند كيركجور وهيدجر العناصر الكفيلة بتحقيق المطلب الذي راوده «بأن عدم اخضاع مبدأ الميتافيزيقا لأي تفسير ذي نزعة موضوعية وذاتية وأي تفسير راسخ ثابت يربطه بتركيب الانسان بما هوكذلك» «(الميتافيزيقا والتجربة» مقال في كتاب «الفلاسفة الايطاليون المعاصرون»، ص ١٤ كومر سنة ١٩٤٠).

وكانت مؤلفاته قد توالت منذ كتابه الأول، هكذا:

١- «مشكلة الفن»، سنة ١٩٢٥.

٢- «المثالية الجديدة: الانكليزية والاميركية» سنة ١٩٢٧.

٣- «فلسفة اميل مايرسون»، سنة ١٩٢٧.

٤- «وليم الأوكامي» سنة ١٩٣١.

٥- «فكرة الزمان عند أرسطو» سنة ١٩٣٣.

٦- «الفيزياء الجديدة: أسس نظرية في العلم»، سنة ١٩٣٤.

٧- «مبدأ الميتافيزيقا» سنة ١٩٣٥.

أما كتبه في الوجودية فهي:

١- «المدخل الى الوجودية» ط ١ في ٢١٦ ص، ميلانو سنة ١٩٤٢.

٢- «الوجودية الايجابية» في ٤٨ ص، توربنو سنة ١٩٤٨.

٣- «الامكان والحرية» في ٢٥٠ ص، تورينو سنة ١٩٥٦.

والى جانب ذلك ينبغي أن نذكر له عملين كبيرين:

الاول هو: «تاريخ الفلسفة» في ثلاثة اجزاء:

ج١: «الفلسفة القديمة والوسطى» في ٥٧٢ ص، تورينو سنة ١٩٤١.

ج٢: «الفلسفة الحديثة حتى كنت، في ٤٨٨ ص، تورينو، سنة ١٩٤٨.

ج٣: فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، في ٧٤٠ ص، تورينو، سنة ١٩٥٠.

والثاني: هو: «معجم الفلسفة» في ٩٠٦ ص. تورينو سنة ١٩٦١ ومن هذا الانتاج الضخم الشامل لكل ميادين الفلسفة تاريخاً ومذاهب، نجتزىء ها هنا بعض آرائه في الوجودية، وخاصة ما دعاه هو بوجوديته الايجابية في مقابل الوجوديات الاخرى التي يراها سلبية.

يبدأ أبنيانو بنقد ما يصفه بالوجودية السلبية فيقول:

«من أجل تحديد خصائص فلسفة ما، لا يكفي عرض معانيها الأثيرة لديها. فلا يكفي مثلاً ان يقال ان الوجودية هي فلسفة القلق، أو الاخفاق أو الغثيان. ذلك ان هناك وجوديات أخرى موضوعها المفضل هو «الوجود» أو «القيمة» أو «السر» misterio (بالمعنى اللاهوتي) دون أن يكون أي من هذه الموضوعات كافياً لتحديد الحركة كلها. ان الحكم على أية فلسفة ينبغي أن ينحي جانباً، بقدر معتدل، الموضوعات التي جعلتها شعبية شائعة أو التي جعلت منها بدعاً (موضة)، وهي موضوعات وان كانت قد أثارت الخيالَ أو أصطدمت بمعتقدات عميقة الجذور، فإنها لا يمكن أن تعد دائماً الأساس لحكم متزن عليها. والطريقة الاكثر مباشرة والأقل تحكماً من اجل تحديد طابع فلسفة ما وخصائصها - هي أن نضع نصب أعيننا البحث في الكيفية التي بها قصدت ومارست بالفعل: التفلسف. وعلى سبيل المثال يمكن أن نقول ان «الروحية» تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها استبطاناً أي بوصفها بحثاً وتحليلاً «لمعطيات الشعور»-، وان الوضعية المنطقية تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها «تحليلاً للغة» (المشتركة أو العلمية)، الخ. وبالمثل يمكن ان نقول ان الوجودية تقصد وتمارس التفلسف بوصفه تحليلاً «للوجود». ولتحديد معنى «الوجود» يكفي في البداية أن نقول انه مجموع المواقف التي يوجد فيها الانسان، أو تلك التي يوجد فيها عادة أو في غالب الأحوال، ومثل هذا التحليل يجري كما يجري في أي مجال آخر يجري فيه التحليل: أي باستخدام اللغة العادية أو العلمية - بقدر واسع مع تصحيحها أو إكمالها، عند

الاقتضاء، بعناصر لغوية مستمدة من التقاليد الفلسفية أو عناصر جديدة ثمرة التفكير تبتدع لهذا الغرض. لكن تحليل أي موقف وجودي يقتضي أن يؤخذ في الاعتبار كلّ العناصر التي تدخل في تركيبه، أعني: ليس فقط الانسان المفرد في احواله المميزة لوجوده وفعله، بل وأيضاً سائر الناس والاشياء، وبالجملة: «العالم» بوجه عام، لأنه فقط فيما يتعلق بهذا المجموع من العوامل يمكن فهم أحوال الوجود الخاصة بالانسان المفرد. وبعبارة أخرى: ان الموقف يمثل الانسان دائماً في **علاقة** مع الأناس الآخرين ومع الأشياء ومع (بالقدر الذي به هذا التعبير صحيح) نفسه. ولهذا فإن التحليل الوجودي هو تحليل للعلاقات التي تتركز حول الانسان، ولكنها مع ذلك تذهب الى **مابعده** لأنها تربطه (على انحاء ينبغي تحديدها) بموجودات اخرى وأشياء أخرى. لكن الكلام عن العلاقات يعني الكلام عن أحوال Condizioni أي أن موضوع علاقات إنما يملك خصائص أو صفات في نطاق هذه العلاقات التي تحدد أحواله بمعنى أنها تجعل من الممكن وجوده بما هو. وفي هذه النقطة بالذات تبدو الأداة الرئيسية للتحليل الوجودي: وأعني بها: فكرة الممكن Possible . ان من يدخل في علاقة وجودية، من حيث انه مشروط بهذه العلاقة، هو ممكن، وممكن فقط. وبعبارة أخرى: الوجود، من حيث هو حال كينونته في موقف، هو وجود ممكن. والخاصية المميزة له هي أنه **امكان** وجود، أو، بهذه المثابة، **هو توقع** anticipazione ومشروع progettazione. وبعده الزماني الاساسي هو اذن (الزمان) المستقبل، ولا يقصد بذلك المستقبل غير المعيّن، الذي فيه أو به كل شيء ممكن، بل المستقبل المحدد بواسطة الماضي الذي يسمح وحده بتعيين الامكانيات التي تقترح مشروعات. ان الماضي يحدد المستقبل، أي يحدد الامكانيات التي تقترح للانسان، في المواقف الخاصة، على شكل سابق التوقع لتنبؤات أو مشروعات».

وعلى اساس فكرة «الممكن» هذه تصور أبنيانو كل المذاهب الوجودية. فقال ان تيارات الوجودية يمكن ان تفسر على اساس فكرة الممكن. والممكن عنده يفسّر بمعنيين: الأول هو أن الممكن هو «المنظور السلبي الذي يصحب كل ما يمكن أن يكوّنه أو يقترحه الانسان والذي يجعل وهماً خطراً، وفي النهاية عدماً: كلّ مبادرة في العالم. وكيركجور، والذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث أكدّ فكرة الممكن، هو أيضاً أشد من ألح في تركيب الجانب الاعدامي للممكن، مبيّناً كيف أنه يقرض ويدمر كل منظور أو قدرة انسانية وكيف يفسر كل تقدير ومهارة بواسطة لعبة الحظ والصدفة والامكانيات غير المتوقعة. ولهذا يرى كيركجورد أن كل من يركبه القلق (وهو الشعور بالممكن) يميل الى اعتقاد أن كل امكانية في العالم عدم ويريغ الى التوجه الى الله «وهو الذي كل شيء بالنسبة اليه ممكن». وباستثناء الاختيار الديني الذي اقترحه كيركجور، فإن نفس التفسير للممكن نجده عند هيدجر ويسبرز وسارتر، فإنهم يرون أن كل ما يقترح للانسان كإمكان، فإنه ما دام محدداً بالموقف الذي فيه يقترح، نقول ان هذا المقترح للانسان انما يسقط في هذا الموقف ويرتد فيه وفي النهاية يبدو مستحيلاً حقاً.

«أما التفسير الثاني فهو الذي يفضي بفكرة الممكن الى معنى «ما هو بالقوة» بالمعنى الارسطوطالي لهذا التعبير. وبهذا المعنى يفقد الممكن جانبه السلبي الباعث على الهم، لأن كل ما هو بالقوة يقدّر له أن يكون بالفعل. وهذا التحويل للممكن من مقولة لعدم الثبات وعدم اليقين، الى مقولة للثبات واليقين يتم بتعليق الامكانيات الوجودية على حقيقة واقعية مطلقة (الوجود، «القيمة» الخ) منها تستمد ثباتها ويقينها وضمان تحقيقها الذي لن يتخلف. وعن هذا الطريق تتحول الامكانيات الوجودية الى منظورات وردية للنجاح فيها لا يضيع سدى أي شيء مما يجعل الانسان هو هو، أو تضيع أية قيمة من قيمه الاساسية، ما دام قد ارتبط بها ضمان مطلق وعالٍ».

ولا يأخذ ابنيانو بأي واحد من هذين التفسيرين، لأن الأول يؤدي الى العدم والضياع، بينما الثاني يؤدي الى تبرير **متأخر** للتجربة الانسانية وهو اشادة **بالأنيّة** (الوجود الانساني) أكثر منه **فهماً** لها. لأن القول بأن كل الامكانيات الانسانية مقدر لها أن تتحقق ـ هذا القول ما هو إلا تغطية لشقاء الانسان واخفاقه بشعار لفظي مثل «الوجود» أو «القيمة». إن كلا الموقفين: موقف من يقول ان الامكانيات الانسانية مصيرها الاخفاق، وموقف أولئك الذين يقولون ان مصيرها النجاح ـ يترك الانسان بدون دفاع وبدون وسائل لمواجهة المواقف: فالأول يتركه للقلق، واليأس، والغثيان، والثاني يتركه للمعرفة الوهمية والخرافات والأساطير.

لكن لو لم يكن إلا هذان التفسيران للممكن، لصح الحكم على الوجودية حكمًا سلبياً. لكن أبنيانو يؤمن بأن للوجودية تأثيراً عظيمًا في تحرير الانسان. لهذا يقول: «إني آمنت دائماً وأؤمن باستمرار بأنه يوجد اختيار ثالث في تفسير مقولة الممكن التي تقوم عليها الوجودية. وهذا التفسير (الثالث) يقوم في اتخاذ مقولة الممكن نفسها بكل معناها واستخدامها استخداماً محكمًا متماسكاً. وبالاستخدام المحكم المتماسك، أقصد الاستخدام الذي لا يحول - سرياً - هذه المقولة إلى عكسها، أي الذي لا يحول الممكن الى ضروري أو الى محال (الذي هو الضروري السلبي). وأقصد «بكل معناها» ذلك المعنى الذي يشكل كلا وجهي الممكن ويتجنب تضحية الواحد لحساب الآخر. والحق أن المنظور المقترح للامكانية ليس تحقيقاً حتمياً ولا استحالة جذرية، بل هو بالأحرى بحث يتوجه نحو تقرير حدود الامكان وشروطه ودرجة الضمان النسبي أو الجزئي الذي يمكن أن يقدّمه. وأصرّح الآن بأنه على هذا الأساس يمكن إثارة السؤال حول قيمة (الفلسفة) الوجودية أو وظيفتها في الفلسفة المناضلة. وهذا السؤال لن يكون له معنى بازاء الموضوعات التي جعلت الوجودية شعبية شائعة والتي عدت في كثير من الاحيان هي حقيقة الوجودية. اذ لا يمكن ان نسأل أي موقف ايجابي يمكن أن يتخذه الانسان تجاه القلق، والاخفاق، والغثيان، الخ. أو تجاه التمجيد الأخلاقي أو النازع منزع التصوف مما هو من خصائص النوع الثاني من الوجودية. ذلك أن كل هذه المواقف هي مواقف نهائية تؤدي اليها تفسيرات معينة للوجود. لكن يمكن، بل يجب أن نسأل ما هي الطرق التي بقيت مفتوحة أمام الانسان اذا فهم وجوده، بأنه وجود **ممكن**، أي اذا استخدمت بطريقة محكمة الاداة التصورية concetturale التي وضعتها الوجودية تحت تصرف البحث الفلسفي».

ماذا يحدث لو فهمنا الممكن بهذا المعنى الثالث؟.

يحدث أولاً أن تكون الوجودية دافعاً الى البحث في كل ميدان ووسيلة للتحقيق والضبط، فتتطور الوجودية الى وضعية جذرية، تتجنب رد معطيات التجربة الى معطيات حسية.

ويحدث ثانياً ان يتناول البحث الوجودي الامكانيات الوجودية في طابعها الفردي، العيني من حيث هي مفروضة في مواقف معينة محددة، والاحوال الطبيعية والتاريخية والاجتماعية التي يمكن فيها تعرّف هذه الامكانيات.

وثالثاً: ينبغي على الوجودية أن تقطع الجسور القائمة بينها وبين المذهب الروحي، والمثالية وكل شكل من أشكال الـ intimismo وهي مذاهب أو نزعات وقفت منها الوجودية موقف المصالحة والتوفيق compromesso. وعليها أن تلح في توكيد الطابع الدنيوي للبحث الفلسفي، أي في توكيد البحث في الأحوال الاجتماعية والتاريخية للانسان. لكن السؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى أبنيانو هو: وماذا يبقى إذن من الوجودية بالمعنى المفهوم حتى الآن؟.

مراجع

G. Giannini: L'esistenzialismo positivo di N. Abbgnano. Brescia, 1956

- N. Abbagnano Scritti scelti Torino, 1967.

(ويحتوي على دراسة عنه وعلى ثبت بمؤلفاته وما كتب عنه)

- A. M. Simina: La notion de Liberté dans l'existent ialisme positif de N. Abbagnono. Fribourg, 1962.

أبو البركات

هو أوحد الزمان أبو البركات بن ملكا البغدادي، كان يهودياً ثم أسلم، وأقام في بغداد. وكان في خدمة المستنجد بالله. درس الطب على أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين، وكان من كبار الأطباء، فصار أبو البركات من أجل تلاميذه. وكان السبب في إسلامه «أنه دخل يوماً إلى الخليفة (= المستنجد بالله) فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة، فانه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه (أي أبا البركات) ذمياً (من أهل الكتاب). فقال: يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملّته فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أتركه ينتقصني بهذا. وأسلم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٥- ٣٧٦، بيروت). ولما أسلم صار «يتنصل كثيراً من اليهود ويلعنهم ويسبّهم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٦).

وأصابه العمى في آخر عمره، فكان يملي على جمال الدين بن فضلان. «وعاش تسعين سنة شمسية، وأصابه

الجذام فعالج نفسه فصح، وعمي فبقي أعمى مدة» (تتمة صوان الحكمة «للبيهقي ص ١٥٢ طبع دمشق ١٩٤٦) وذكر ابن أبي اصيبعة (الموضع نفسه) أنه عاش ثمانين سنة، وقد عاش في القرن السادس الهجري ولا ندري متى توفي على وجه التحديد.

وله كتب في الطب، وفي الفلسفة، ونذكر من هذه الأخيرة:

١ ـ كتاب «المعتبر في الحكمة» في ثلاثة أجزاء ضخمة، طبع في حيدر أباد، وهو من أجلّ وأوضح ما كتب في فروع الفلسفة كلها. ويتسم بوضوح العرض، ودقة التحليل، واستقصاء المشاكل.

٢ ـ «مقالة في العقل وماهيته».

مراجع

- «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ـ ٣٧٦، طبع بيروت.
- «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي «نشرة كـرد علي بعنوان: «تاريخ حكماء الاسلام» ص ١٥٢ ـ ١٥٤. دمشق سنة ١٩٤٦.
- «أخبار الحكماء» للقفطي
- «نكت الهميان» الصفدي
- «وفيات الأعيان» لابن خلكان.

Salomon Pines: «Etudes sur Awhad al-Zaman..» in REJ, CIII (1938) P. 4-64; CIV (1938), 1-33; «Nouvélles Etudes...» REJ, 1953.

أبوخيه

كلمة يونانية ἐποχή (= وقف ، مهلـةتوقـف) استعملها الشكاك اليونانيون اصطلاحاً للدلالة على وقف أو تعليق الحكم على الأمور المادية منها والمعنوية بسبب عجز الانسان عن الوصول الى معرفة صحيحة أو يقينية. وبهذا المعنى استعملها الشكاك من رجال الاكاديمية الافلاطونية الجديدة ، خصوصاً اركسلاوس وكرنيادس (راجع كتابنا: «كرنيادس القوريناني» بنغازي سنة ١٩٧٢) كما استعملها الشكاك الخُلّص خصوصاً انسيداموس وسكستوس امبريكوس الذي عرّف الابوخيه بأنها «حالة سكون عقلي فيها لا توجب شيئاً ولا تنفيه، وهي حال من شأنها أن تؤدي إلى راحة البال النفسية والطمأنينة السلبية» («الأتركسيا»).

ولا نعلم أول من استعملها من هؤلاء الشكاك: فالبعض يقول إنه فورون، مؤسس مدرسة الشك في الفلسفة اليونانية للدلالة على استحالة ادراك حقيقة الأشياء، والبعض يذهب الى أن اركسلاوس هو أول من استعملها في جدله مع الرواقيين .

وقد ميز كرنيادس بين الابوخيه الكلية والابـوخيه الجزئية ، وقرر أن على الحكيم أن يتمسك بالابوخيه الكلية ، أي بتعليق الحكم على أي شيء كان ، لا عن أشياء دون أخرى .

والابوخيه عندهم جميعاً تتناول العلم كما تتناول السلوك العملي : فالتعليق يجب أن يتناول الاحكام الخاصة بالعلم ، وتلك المتعلقة بالاخلاق ، وخصوصاً في هذه ما يتعلق بالخير الاسمى .

وفي القرن الحالي ، جاء هسرل فاستخدم هذا اللفظ بمعنى مختلف تماماً عن معنـاه عنـد. الشكاك اليونانيين. اذ استعمله لما يدعو اليه من « تعليق الحكم فيما يتعلق بالمضمون المذهبي لكل فلسفة معطاة ، واجراء كل براهيننا داخل اطار هذا التعليق للحكم » (راجع كتابـه : « افكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية » ١٩١٣) .

والابوخيه الظاهرياتية هي التغيير الجذري للوضـع الطبيعي ، « ففي الوضع الطبيعي يكون الوعي (أو الشعور) تجاه العالم من حيث هو واقع موجود هناك . وبتقييدنا بهذا الوضع نعلق ـ أو نضع بين أقواس » ـ ليس فقط الآراء المتعلقة بالواقع ، والتأثير في الواقع ، بل وأيضاً نعلق حقيقة وجودنا» . وهسرل يسمي الابوخيه باسم « الوضع بين أقواس » لوجود العالم الخارجي ويريغ هسرل من وراء هذا الوضع بين أقواس لوجـود الأشياء في الخارج ـ الى الوصول الى « الأنا المتعالي» ، أي الذات التي تضع كل تجربة ممكنة ، أعني الى تقرير أن « كل ما يوجد وله قيمة عندي انما هو موجود وله قيمة في داخل شعوري الخاص» ، («التأملات الديكارتية» ص ٦٩).

ومن هنا لا تقارن الابوخيه الـظاهريـاتية بـالشك الديكارتي ، لأن هذا يفضي الى استنبـاط وجود الذات ، ولا بتعليق الحكم عموماً كما عند الشكاك ، بل هي من نوع آخر مختلف تماماً .

أبو سليمان المنطقي السجستاني

مفكر مسلم ، من اصحاب النزعة الانسانية ، وصاحب حلقة من المفكرين والأدباء في القرن الرابع الهجري .

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته بالدقة ، لكن الأرجح أنه ولد في العقد الثالث من القرن الرابع ، وعاش بعد سنة ٣٩١ هـ.

ونشأ في أقليم سجستان ،(أقليم في جنوبي ايران يتاخم باكستان على المحيط الهندي) .

وصحب أبا جعفر بن بابويه ، ملك سجستان ، ثم ورد بغداد ، واتصل بالمشتغلين بعلوم الاوائل ـ أي العلوم المنقولة من اليونان ـ وعلى رأسهم يحيى بن عدي ، فتتلمذ على هذا الاخير ، الذي كان أستاذ جماعة من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الاوائل في بغداد ، نذكر منهم : ابن زرعة ، وابن الخمار ، وابن السمح ، ومسكويه ، ونظيف القس الرومي ، وعيسى ابن علي ، وأبا الحسن العامري .

وبعد أن تمكن من علوم الأوائل ، لازم بيته حيث اجتمع اليه نفر من طلاب هذه العلوم . وهذه الحلقة كانت تضم نخبة ممتازة من المشاركين في الفكر والفلسفة والأدب ، ذكر أسماءهم ، أبو حيان التوحيدي ، وكان هو من ابرزهم (راجع مقدمتنا لنشرتنا لـ «صوان الحكمة» (ص ٢٨ ـ ٢٩) ، طهران سنة ١٩٧٤) وكانت الموضوعات التي تدور حولها أحاديث أبي سليمان معهم تدور خصوصاً حول الفلسفة ، وقد سجل طائفة من هذه الأحاديث أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» أما مؤلفات أبي سليمان فقليلة ، نذكر منها :

١ ـ « صوان الحكمة » ، وقد نشرناه في طهران سنة ١٩٧٤ .

٢ـ «مقالة في أن الاجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة » وقد نشرناه ضمن نشرتنا لـ « صوان الحكمة » .

٣ ـ « مقالة في المحرك الأول » ـ نشرناه في نفس الكتاب .

٤ ـ مقالة في الكمال الخاص بنوع الانسان » ـ وقد نشرناه في الكتاب المذكور .

٥ ـ «كلام في المنطق» .

٦ ـ مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها .

٧ ـ « رسالة في السياسة » .

وقد تعرض أبو سليمان لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وخلاصة رأيه في هذا الشأن :

أ ـ ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، اذ الدين يقوم على الوحي ، بينما تقوم الفلسفة على العقل . والوحي يقرر في ثقة واطمئنان ، بينما العقل لا يستطيع القطع بشيء .

ب ـ لا حاجة بالشريعة الى الفلسفة بكل فروعها : من منطق وطب ورياضيات .

جـ ـ الدين لا يسمح بالسؤال عن «لِمَ » و«كيف» ، لأنه قائم على التقرير القطعي ، فلا محل لتشكيك أو تعليل أو اعتراض .

والعقل عند أبي سليمان ينقسم الى نفس الاقسام التي نجدها عند الكندي والفارابي ، اذ ينقسم العقل الى أقسام ثلاثة :

أ ـ العقل الفعّال ، وهو في نسبة الفاعل ، وهو الأول بالنسبة الى سائر العقول .

ب ـ العقل الهيولاني ، وهو في نسبة المفعول ، وهو الأخير في سلسلة العقول .

جـ ـ وبينهما العقل المستفاد ، وهو في نسبة الفعل والقوة معاً . والى جانب الحس والعقل ، يقول أبو سليمان بما يسميه « البديهة » أي الوجدان intuition . ويقول ان « البديهة » تحكي الجزء الإلهي بالاشخاص ، وتزيد على ما يغوص عليه القياس » .

ويخلع أبو سليمان على العقل من النعوت ما يخلعه أفلوطين على «النوس» Nous فيصف العقل بأنه قوة الهية ، ويقول ان « العقل هو خليفة الله ، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى » .

ويبحث أبو سليمان في معاني النفس ، والطبيعة ، والزمان والدهر . والدهر عنده اما مطلق ، واما نسبي . فالمطلق هو الديمومة والازلية والابدية ، وليس له بدء ولا نهاية ، ويطلق على القديم الازلي الابدي . أما الدهر النسبي

فهو الذي يتعلق بفعل في وقت محدود له بداية ونهاية . وواضح ان أبا سليمان تأثر في هذا بأفلوطين وبرقلس .

مـــراجـــع

- عبد الرحمن بدوي : « صوان الحكمة وثلاث رسائل تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني » ، مع مقدمة طويلة (ص ٥ - ص ٧٤) . طهران ، سنة ١٩٧٤ .

- «الفهرست» لابن النديم، ص ٢٦٤، نشرة فلوجل.

- « طبقات الامم » لصاعد الاندلسي ، ص ٧١ ، طبعة شيخو .

- «إخبار الحكماء» للقفطي ص ٢٨٢، نشرة لبرت.

- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » جـ ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، نشرة أ. ملّر.

أبيرفج

Friedrich Ueberweg

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في Leichingen (قرب Salingen) في سنة ١٨٢٦ ، وتوفي في كينجسبرج سنة ١٨٧١ .

تعلم في جيتنجن Göttingen ثم في برلين حيث كان تلميذا لترندلنبورج وبينيكه Beneke وحصل على اجازته الجامعية من جامعة هلّه Halle سنة ١٨٥٠ وأصبح مدرسا للفلسفة في بون في سنة ١٨٥٢، ثم في كينجسبرج سنة ١٨٦٢، وصار فيها أستاذا في سنة ١٨٦٨.

ومن أشهر مؤلفاته:

1) System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn, 1857

2) «Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus», in Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 1859.

2) Ueber die Echtheit und die Zeitfolge der platonischen Schriften. Wien, 1861.

3) Schiller als Historiker und Philosoph (posth.), Leipzig, 1884.

4) Gesammelte philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1889.

لكن اسمه يقترن أساسا بكتابه «موجز تاريخ الفلسفة»:

وهذا التاريخ العام للفلسفة يتسم بالوضوح في العرض، وخصوصا بوفرة المراجع ودقة إيرادها، مما أصبح النموذج لهذا اللون من كتب تاريخ الفلسفة. ولا تزال قيمته الكبرى حتى الآن في وفرة المراجع ودقتها وإحاطتها.

وقد تعاقب عليه المجدّدون له حتى الطبعة الثانية عشرة في خمسة مجلدات في سنة ١٩٢٣ - سنة ١٩٢٨. ويجري الآن إعداد طبعة جديدة في ثمانية مجلدات (عشرة أجزاء).

مراجع

- F. A. Lange: Friedrich Ueberweg, in Altp. Monatsschrift, 1871.

- M. Brasch: Fr. Ueberweg, in Gesammelte Philosohphische Abhandlungen, Leipzig 1889.

الأبيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأبيقورية، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأبيقوريون، اللهمَّ إلا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة: فمع أننا نعرف حياته بالدقة، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأبيقورية كلها، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس. أما ابيقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١ - ٣٤٢ ق. م، وتربى تربية ذاتية- وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته، ولكنه استطاع على كل حال أن يتثقف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى اثينا، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم «حديقة ابيقور». وظل يدرس بها حوالى ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق. م. أما أتباعه

فليسوا مشهورين، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً، وهي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لوكرتيوس.

معنى الفلسفة وتقسيمها: لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي، وجعلوا الجزءين الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد؛ فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق. ولهذا نجد أبيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى؛ فهو يقول عن الرياضيات، من ناحية، أنها تستنتج باستمرار من مصادرات كاذبة ومفهومات غير صحيحة؛ كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً. ويقول عن التاريخ والعلوم العامة: إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل. وهذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام، وكذلك الحال أيضاً في الفلسفة بوجه أخص، فما قد خلا من العمل، أو لم يؤد إليه، أو لم يكن مرتباً نحوه، لا فائدة فيه للفيلسوف. فالمنطق بالمعنى التقليدي لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقوري لأنه بحث عن نظرية لا تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الإنساني، بحيث يؤدي إلى السعادة. ولهذافإنهم لم يعنوا بالمنطق، وإنما عنوا بشيء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون **Κανων**، وهو بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب. أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطي الطمأنينة التي ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التي تمتلىء بها حياة الناس، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل. فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق. ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات، وعنى كذلك باللاهوت، فإن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري. ومع ذلك فمن الخير، ونحن نعرض المذهب الأبيقوري، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي: المنطق - ونقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون - ثم الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية.

القانون أو نظرية المعرفة: إذا كان الرواقيون - مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة - قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس في كل معرفة هو الإحساس، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب، قد نظروا إلى مصدر المعرفة على أنه الإحساس وحده، بل كان عليهم، أن يفرعوا الرواقيين بكثير، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً، وأن يتوسعوا ما شاؤوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى المعرفة. وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس، في باب المعرفة، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم، في باب الأخلاق.

يقول أبيقور: إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطىء، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور، فهذا يلتقط صورة، وذاك يلتقط اخرى وهكذا... مع أن الموضوع واحد باستمرار؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض، فالأصل إذن هو الحس دائماً، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات. وهنا لا بد أن ينتهي الأبيقوري إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول: إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة. ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول: إن المعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات. ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية، وهي أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة، فان يقال بعد ذلك: إن أصل الاختلاف هو في الخارج لا في الحواس، ليس من شأنه أن ينفي اللازم الأصلي، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض، مع حق كُلٍّ أن يؤمن بما قال به حسه.

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حينئذٍ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجي أو غير موافقة، والخطأ هو في الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع، لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر. وبعبارة أوضح الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس من حيث إنه يحس، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ نفسه هو في هذه الصورة نفسها، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع.

فيأتي العقل بعد ذلك أو الحكم، فيقول: إن الصورة التي أتت إلى حسه هي الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجي، ومن حيث ان الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التي أدركها حسه هي الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع؛ فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيها بين الناس بعضهم وبعض. وأما الحس كحس، فلا يمكن أن يخطىء أبداً. وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطىء، فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟ إن قلنا إنه العقل، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس. فالأصل هو الإحساس، وبالتالي لا يكون حكمًا على الأصل، وبهذا يتأيد أن الإحساس هو الأصل في كل معرفة، وأن الاحساس لا يخطىء، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد.

فالإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل، وبعد ذلك يأتي تكوين المدركات أو التصورات، والتصور يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً. فكأن مصدر التصور في الواقع الذاكرة، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد هو تصوره. وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس، وبعد التصور أي باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو δόξα ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق، لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائمًا اليقين. ولئن كان المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية في المعرفة، وإلى الشك، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار، ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى اساس عملي من ناحية أخرى: فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ فهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل. ومن الناحية الأخرى العملية، يلاحظ أبيقور أنه بغير المعرفة أياً كانت درجتها من اليقين، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل؛ فلكي يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذٍ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية.

الطبيعيات: وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرية أبيقور في الطبيعيات وما بعد الطبيعة. فهو يقول مع الرواقيين: إن الشيء الحقيقي هو الذي يفعل وينفعل، ولا شيء مما لا يفعل ولا ينفعل بحقيقي. ولكنه ينظر كذلك ـ كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل ـ إلى هذا الذي يفعل وينفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادي المحسوس المنفعل الفاعل. وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقية الوجود، ويقسمها إلى قسمين: قسم لا أهمية له إطلاقاً، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية. ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم: الخلاء، فإنه لم يفهم مصدراً للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء. والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا اذا افترضنا الخلاء، ومن حيث ان الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذي تقوم عليه وهو الخلاء. وعن طريق هاتين الفكرتين: فكرة الجسم وفكرة الخلاء، أقام أبيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة. أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحل، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل

لا بد من الوقوف عند حد، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء. فقال بأجسام فردة هي الذرات وهي الأصل في الكون ولا تقبل الانقسام. وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله. فديمقريطس قد نظر الى الخلاء والملاء على أنهما يدلان على اللاوجود والوجود، أما أبيقور فلم يرتفع الى هذا المستوى الميتافيزيقي، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فيزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التي يثيرها هذا التصور للخلاء.

أما أوصاف الذرات فهي تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس، أعني أنها أوصاف كمية: فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل، وعن طريق هذا الاختلاف وبتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكوّن الأجسام، إلا أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء. فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار، لأن كل ما له ثقل يسقط نحو أسفل، وبدلاً من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز، قال إنها تسقط إلى أسفل، ونسي في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض.

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور ما دامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك دوامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء، فلا مجال إذن للتلاقي. فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثُغرة كبيرة في هذا المذهب الآلي. ونعني بهذه الفكرة: فكرة الانحراف Clinamen. فهو يقول: إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام، لا بد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي. وعن طريق هذا الانحراف، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام. كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي. وبهذا أدخل أبيقور في مذهبه الآلي فكرة روحية في الواقع، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية - وإلا لكان ذلك تناقضاً في الحدود أن يقال انحراف بالضرورة - وإنما هذا الميل يأتي من جانب الذرات كما تشاء.

الإلهيات: والغاية التي يرمي إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هي أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها ان تعكر صفو الحياة السعيدة، فكأنها في الواقع متصلة إتصالاً تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين: المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية. أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون، وأبيقور على رأسهم، ان عدم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها، حتى ان الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دينية في الواقع، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب. ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول: إن الدين شر ما بعده شر، وإن الواجب على الانسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين هو ينبوع كل شر.

أما العناية الإلهية، فبالقدر الذي أثبتها به الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام، ولا تتفق مع مقام الألوهية: فأين هذه العناية الإلهية في عالم حظُّ الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير، ومصير الخيِّر أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكنى الإنسان؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر؟ وأين العناية

الإلهية، وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بالتالي لكل ما يصيبهم من شر أو خير، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، إذ سيكون في هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشرور؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار؟ فسواء نظرنا إذاً إلى المسألة من ناحية ما يجري في واقع الطبيعة، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية في هذا الكون، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم، وأن يضع فيه عنايته، أن يجد مثالاً لهذه العناية، في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطرّدة لا تخضع للهوى. فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية في الكون.

إلا أنه يجب ألا يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة. فليس بصحيح في الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الإلهة مسايرة للمعتقدات الشعبية. لأننا نجد، كما يلاحظ تسلر، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواثق من وجود الالهة. كما أنه لم يكن ثمة داعٍ له إلى مسايرة الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور، لأن الإلحاد في عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوي ويكون مؤمناً تقيّةً لا تُقىً. وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة وفي الطبيعة، ودعاه إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون، ومثل هذا المعتقد العام ـ الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً ـ من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً من الواقع؛ فمن هذه الناحية النظرية ـ وأبيقور يتصور الآلهة، تبعاً لهذا، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صور أثيرية يدركها الناس ـ فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة. ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد الإنسانَ في حاجة إلى أن يجسِّم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا، وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة. فلكي يكون هناك جمالٌ كامل في العالم، ولكي يتأثر الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال، وإن كانت في الواقع من خلق الأماني والأمل، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل. وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأبيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة، فيصورهم على صورة الإنسان تماماً لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة ـ وهي من خلق أمانيه وآماله ـ إلا على هذا النحو الإنساني، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجمل صورة توجد في الطبيعة. ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات، حتى فيما يتعلق بصفات المأكل والمشرب والملبس. ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيستين للآلهة: الأولى صفة الدوام، والثانية صفة السعادة. فالآلهة متصفون أولاً بالدوام، ولكي يكونوا كذلك كان لا بد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف، لأن الجسمانية الإنسانية قابلة، بل ومن شأنها الفناء؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثيرية لا تخضع في الواقع للتغير، وكان علينا من ناحية أخرى أن لا نتصورهم في مكان عادي يخضع دائماً للحركات والتغير، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء، مكان يسميه الأبيقوريون باسم «ما بين العوالم». وفي هذا المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة، والسعادة هنا هي الخلو المطلق من كل ألم، أي أنها هي الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا، التي سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية.

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم، والهم هو التأثر، فالعناية الإلهية تقتضي التأثر. ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أي خالية من كل تأثر، كان لا بد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير آبهين لشأن من شؤون هذا العالم، وهو أقرب ما يكون إلى

الصور المأمولة التي يضع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة.

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جدَّ الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه، سواء من ناحية العلو: فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الآلهة حالّة في الكون بعكس ما يقوله الرواقيون، ومن ناحية العناية الحالّة في الكون: فهذه ينكرها الأبيقوريون كل الإنكار وينكرون بالتالي كل ما تجره من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة. وفي هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة الإلحاد التي توجد دائمًا في دور المدنية في كل حضارة، مهما كان المظهر الخارجي الذي يتخذه الإيمان الديني، ومهما كان مدى التصور الذي يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله، فالإلحاد في هذا الدور ضروري والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجلى تعبير.

الأخلاق الأبيقورية: لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في التاحيه الأخلاقية، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد. ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعيات، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية، تترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها.

يقول أبيقور: إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه. وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائمًا إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم.

إلا أن أبيقور فرق، وكذلك الأبيقوريون، بين أنواع عدة من اللذة والألم. فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لهما من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ أعني من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة في ذاتها، إنما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا وتملينا باللذة الأولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يفضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها؛ كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى. وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض، لأنه ليس من اللذة أن نحصِّل كل لذة، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم. فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض، والآلام بعضها وبعض، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الأنفعال. وهكذا نجد أن المذهب اللذِّي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب اللذِّي عند القوريناثيين: فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكوِّن كلاً واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض؛ حتى ليعطي الإنسان؛ أو ليجب عليه أن يعطي، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها، ولا داعي إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية. أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكوِّن وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى، وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة. وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظور إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه

اللحظة بوصفها جزءاً من كل. فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها بوصفها مستقلة، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً في حياة كاملة، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم. لأن النتائج التي تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رَجَح الألم اللذة؛ فكانت مصدراً للشر والألم، أي كانت بالتالي متصفة، وبدرجة أكبر، بصفة الألم. فالفارق إذاً بين الأبيقوريين والقورينائيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كلحظات مستقلة بعضها عن بعض، فمن المنطقي إذن أن يقول القوريناني إن اللذة أو السعادة الحقيقية هي في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها. وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتقويم وللترتيب التصاعدي. وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات: فهناك لذات حسية صرفة من ناحية، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة، الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر ـ ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا. وإذا كانت الحياة، منظوراً إليها في مجموعها، ستنتهي بنا قطعاً إلى القول بأن هذه الصفات الأخيرة أي الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى: فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية، والذي يليه للأخلاق الإيجابية. وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية، ولما كان هذا مستحيلاً فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم، لأنها لن تنتهي مطلقاً إلى أن تشبع إشباعاً حقيقياً. فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تنبع منه، أي أن كل لذة تفترض ألماً مزاوجاً لها. وإذا كانت الحال كذلك، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة آلاماً، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم أعني أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أي ألم، غير أن هذا يجب أن لا ينسينا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس، وهي التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه، حتى ان أبيقور يقول مراراً ـ ويزيد عليه تلميذه مطرودورس ـ إن مصدر كل لذة هو البطن؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضروري لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة، لأن أساس أي شيء ليس هو كل هذا الشيء ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لأبيقور وتلامذته تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة. وعلى كل حال فمما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلبية.

فالأصل إذاً في كل فعل اخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يُظن الأمر على العكس من هذا. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هي أوهام اتباع الخير للخير، أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم. ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق الى مذهبه اللّذي، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة: فمن اللذات ما هو ضروري وخير معاً، ومن اللذات ما ليس ضرورياً، وإن كان خيراً كذلك، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضروري.

واللذات التي من النوع الأول هي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو الى نوعين رئيسيين من اللذات: لذات حركية، وأخرى سكونية. أما اللذات الحركية فهي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد أشبعت. فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه، يشعر بلذة أثناء شربه؛ وبعد أن ينتهي من الأرتواء، يشعر بلذة سكونية، هي الخلو من الحاجة، والخلو من الحاجة لذة سكونية، لأنه ليس ثمة فعل أو انفعال حقيقي من جانب الشخص الذي يعانيه. وهذه اللذات الضرورية الخيرة هي هي اللذات بالمعنى الحقيقي، وكل ما عداها من لذة فقيمته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية.

فالنوع الثاني من اللذات يتصف بأنه غير ضروري،

بل إن الأحرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تهيئه دائمًا، فمثلاً التأنق في الملبس، والتأنق في المأكل، كل هذا ليس بلذة ضرورية، وإن كان خيراً لأنه يحدث اللذة؛ ولهذا كان هذا النوع الثاني أقل درجة من النوع الأول، لأن الطبيعة ضنينة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات، فالأحرى في هذه الحالة أن يزيد الألم الناشيء عن عدم تحقيق هذه الرغبات، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة - الأحرى أن يحدث هذا كله ألماً في النفس يفوق اللذة التي تشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات.

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته. فهو ليس بضروري لأن الميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكملاً لنوازع هذه الميول، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث ألماً أكبر مما فيها هي ذاتها من خير وتنعم، تعدُّ شراً لا خيراً. وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائمًا شعوراً بالنقص والحاجة، أي أن يحدث من ناحية الجسم تألماً، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة، فهو شر إذن، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هو والألم سواء. ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية، ثم الطمع أو الطموح، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين، وإنما هو الوهم الذي يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر، أي أنه هو إذاً الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع؛ كما أن الآلام التي تلازم دائمًا هذا النوع، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع، وقتي قطعاً، لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه ألا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها. وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتريه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد، أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشيء عن استمرار التغير.

ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن في وسع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً. لأن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول فقط من اللذات، ويحرص حرصاً ضئيلاً على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث. ولما كانت الطبيعة قد حققت دائمًا حاجات الإنسان التي من النوع الأول، ففي وسع المرء إذن أن يكون سعيداً باستمرار، وكما يقول لوكرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية. وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقوري أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم: من ناحية البدن، حافلة بالطمأنينة السلبية: من ناحية النفس؛ والنعيم الذي يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقوري، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقي، فلا حرج إذاً في أن يشيد الأبيقوري بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو ونقاء، إن لم يكن أكثر من الرواقي، فعلى الأقل بالقدر الذي يستطيعه هذا الأخير.

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور - تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم، والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية ، - حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة. ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة، فكل لذة فضيلة، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم الرباعي التقليدي، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض، كي يفضل الواحدة على الأخرى، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة. فهو يقول إذاً بفضيلة الحكمة، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح، المؤدي إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات. كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقوري أن ينظم شهواته، وألا يدع اللذات التي في المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التي في المرتبة العليا؛ فهي وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقوري أن يحقق اللذات الصحيحة. كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة، لأننا قلنا: إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف. والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها، إن في نفسه

أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له، وآمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسي الذي ينشده الحكيم الأبيقوري.

ويُعنى أبيقور، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً، بالفضيلة الأولى، ألا وهي فضيلة الحكمة، لأن المسألة ستنتهي عند أبيقور، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقي في اللذات، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض، أي إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض، وكل منها في داخل ذاته. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام. فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كمية قبل كل شيء، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلي الذي يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى.

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال في أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التي قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما، فكأنها في الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطالية. وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذي بيّناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التي من النوع الأول، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثاني، وينفر نفوراً تاماً من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية في الأخلاق، ولكي تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة، والخلو من كل تألم، أن ينظر في الناحية السلبية من الأخلاق، فيستبعد الأشياء التي تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التي يجب .أن يحياها الحكيم الأبيقوري. وهذه الأشياء التي تعكر صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها، ولكن أهمها شيئان: أولاً الجزع من الزمان، ثم الجزع من الموت. أما الجزع من الزمان فلا داعي له إطلاقاً، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة ووهم غريب هو وهم فكرة الخلود، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا المعنى السابق، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التي يحياها، ولن يحيا غيرها. ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات، فواجب علينا أن نرفضها، وبالتالي ألا نتأثر بها. هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها، وإنما تقاس بشدتها؛ فقد تكون لذة طويلة المدة، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة. فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة، لا في المدة. وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها، ولن يحيا غيرها، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل، أو خير طريق لانتظار الغد، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً.

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول، ونعني به الجزع من الموت. فهذا الجزع لا أساس له من الواقع، فطالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئاً، وإذا متنا، فلن نكون شيئاً، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية ـ والمعنى هنا واحد ـ فنعتقد أنفسنا في وضع الغد: «الغيب»، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى اجزاء، وأصبح جثة يأكلها الدود، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت، مع أننا في هذه الحالة، حالة تحلل الجثة، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت، لأنّ ما بعد الموت لا يعنينا إطلاقاً، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم: وهم الجزع من الموت، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها.

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع، فإنها على العكس من ذلك، قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون.

أبيـــلارد

Abailardus

بطرس أبيلاردس ، من أشهر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية . كان ذا حياة وجدانية عنيفة ، وخاض مساجلات

حامية مع مفكري عصره. واختلف الباحثون في تقدير شخصيته وأثره.

ولد سنة ١٠٧٩ في اقطاع بلاتيوم Palatium (Palet) (باقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا. وعلى بعد ١٢ كيلومتراً من مدينة نانت Nantes) ودرس الفلسفة على زعيمي الحركة الفلسفية في فرنسا آنذاك: وهما: روسلان، زعيم الاسميين، وجيوم دي شامبو من أتباع المذهب الواقعي في مشكلة الكليات. بدأ مع روسلان في مدينة تور Tours ومدينة لوش Loches . ثم تحول عنه الى مدرسة جيوم دي شامبو في باريس. لكن أبيلارد ما لبث أن ثار على أستاذه هذا، وأنشأ لنفسه مدرسة في مدينة ميلان Melun على مقربة من باريس. ثم في كوربي Corbeil. ثم رغب في دراسة اللاهوت، فذهب إلى مدينة لان Laon حيث درس اللاهوت على أنسلم Anselme اللاوني de Laon، لكنه لم يجد فيه، على حد تعبيره، «غير شجرةٍ حافلة بالورق دون ثمار، وبؤرة يتصاعد منها دخان كثير دون نور» («تاريخ مصائبي»، طبعة ميني Migne مجلد ١٧٨ عدد ١٢٣)... وسرعان ما وقع في خصومة معه أدت الى طرده من لان. فذهب الى باريس، حيث فتح مدرسة في مواجهة كنيسة نوتردام في سنة ١١١٣.

ارتفعت شهرته ارتفاعاً هائلاً، وأمه الطلاب من سائر أصقاع أوروبا: من انجلترة، والمانيا وايطاليا الخ... حتى بلغ عدد طلابه حوالى ألف طالب - وهو رقم عظيم بالنسبة الى ذلك العصر - ومن بين هؤلاء الطلاب: ١٩ صاروا كاردينالات، وأكثر من خمسين صاروا أساقفة أو رؤساء أساقفة، ومنهم من تولى عرش البابوية وهو سلستان الثاني Celestin II ومنهم من صار تربيوناً (حاكمًا) وهو أرنلدو دي برشيا.

لكن هذه الشهرة الهائلة ما لبثت أن تحولت الى محنة بالغة أو سلسلة من المحن التي بدأت سنة ١١١٨ وهو في سن التاسعة والثلاثين. ذلك أنه وقع في غرام فتاة تدعى هلويزة (ولدت سنة ١١٠١ وتوفيت سنة ١١٦٤) وكانت بنت أخ (أو أخت) فولبرت Fulbert وهو كاهن قانوني في كنيسة نوتردام. وكانت العلاقة في البدء سرية، الى ان فاجأهما عمها (أو خالها) فولبرت: فافتضح أمرهما. فقرر أبيلارد الهرب معها سراً الى موطنه في اقليم بريتاني، حيث ولد لهما ابن سمي اسطرلاب Astrolabe. ثم عاد الى باريس، وتزوج بهلويزة سراً. بيد أن أبيلارد أمرها بأن تندرج في سلك الرهبانية في دير ارجنتي Argenteuil. فلما علم بذلك عمها ظنّ أن أبيلارد يريد التخلص من زواجه منها، فوضع مؤامرة للانتقام من أبيلارد، وذلك بأن اتفق مع عصبة من الفتاك، الذين ترصدوا لأبيلار وهو نائم، فقطعوا آلته الجنسية، هنالك قرر أبيلارد، وقد انتشرت هذه الفضيحة، الاعتزال في دير سان دني Saint - Denis في ضواحي باريس، حيث راح يكتب كتابه «في الوحدة والتثليث الإلهي». وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الهجوم عليه أدت الى ادانته في مجمع سواسون Soissons سنة ١١٢١. فهرب من سان دني الى مكان قريب من تروا Troyes، وبنى فيه ديراً سماه «البارقليط» Paraclet وهنا واصل التدريس أيضاً، الى أن اختاره رهبان دير سان جلداس Saint Gildas (في اقليم بريتاني) رئيساً لهم. هنالك تنازل أبيلارد لهلويزا ولأخواتها الراهبات اللواتي طردن من أرجنتي - عن دير البارقليط. ولكن الفساد المنتشر بين رهبان سان جلداس حمل أبيلارد على تركهم في سنة ١١٣٥. وعند هذه السنة تنتهي ترجمة أبيلارد لحياته بقلمه وهي ترجمته الذاتية الموسومة باسم Historia Calamitatum («تاريخ مصائبي»). ولما وقع هذا الكتاب في يد هلويزة، بدأت بينهما رسائل تعد من أجمل ما نعرفه في تاريخ الأدب.

أما حياته بعد سنة ١١٣٥ فنحن نعرف القليل عنها، وذلك مما كتبه جان دي سالسبوري الذي يروي أنه استمع في سنة ١١٣٦، الى دروس «المشائي اليا لايتومي» أي بطرس أبيلارد. وقد استمر ابيلارد في هذا التدريس حتى سنة ١١٤٠. وكانت حملة القديس برنارد وبعض الرهبان ضد آراء أبيلارد قد اشتدت، الى أن أفضت الى ادانته في مجمع صانص Sens سنة ١١٤١. وبعد ذلك اعتزل لفترة قصيرة في دير كلوني Cluny، وتوفي في شالون على نهر السون Châlon -sur- Sâone في ٢١ أبريل سنة ١١٤٢.

مؤلفـــاته

ترك أبيلارد خمسة كتب في الفلسفة واللاهوت هي:

١ - «في التوحيد والتثليث الإلهي» de Unitate et tri- tate divina وقد اكتشف مخطوطه ونشره Remibius Stolzle

في سنة ١٨٩١ في فريبورج - آن بريسجاو.

٢ - «اللاهوت المسيحي» Theologia Christiana وقد نشره مارلين dom Marlene في سنة ١٧١٧ ضمن كتاب Thesaurus novus anecdotorum جـ ٥ عمود ١١٣٩.

٣- «المدخل الى اللاهوت» Introductio ad theologiam وقد نشره دامبواز D'Amboise سنة ١٧١٦.

٤ - مجموع أقوال نشره رينفلد Reinwald تحت عنوان: «موجز اللاهوت المسيحي» Epitome theologiae christianae في برلين سنة ١٨٣٥.

٥ - «المنطق» Dialectica وقد وجهه أبيلارد الى أخيه داجوبير Dagobert من أجل تعلم أبناء أخيه هذا، وقد نشره فكتور كوزان في باريس سنة ١٨٣٦ في مجموع بعنوان:

Ouvrages inédits d'Abelard pour sevir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. ويحتوي هذا المجموع أيضاً على تعليقات لابيلارد على أرسطو وفورفوريوس وبؤتيوس.

مذهبه

١) العقل والنقل: ميّز أبيلارد تمييزاً دقيقاً بين الايمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. فاللاهوت موضوعه الكّتابات المقدسة، أما الفلسفة، وتشمل المنطق والفيزياء (العلم الطبيعي) والأخلاق، فموضوعها المعرفة العلمية الدقيقة القائمة على العقل. لكنه ليس معنى هذا أن اللاهوت في غنى عن العقل: ذلك لأن الدين كثيراً ما هاجمه الفلاسفة وهم لا يعترفون بغير ما هو عقلي، كما أن النصوص الدينية في حاجة أحياناً الى فهم عقلي، وكذلك يوجد لدى آباء الكنيسة أقوال متضاربة متناقضة، فلا بد من استعمال العقل لتمييز الصحيح منها من غير الصحيح. - صحيح أن العقل لا يستطيع أن يفسر أسرار الايمان، لكن يمكن بواسطة المشابهات وأقيسة النظير الوصول إلى ايضاحات للأسرار الدينية. لهذا يمكن العقل أن يصل إلى فهم بعض الأسرار الدينية والوصول فيها إلى أمور لا تتناقض مع الايمان. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يصل في هذا المجال إلا إلى آراء محتملة فحسب، فليس هذا مبرراً لاغفال دور العقل في فهم الأمور الايمانية.

لكنه في هذا المجال وصل الى نتائج أخذها عليه المتشددون من اللاهوتيين في عصره فقد أخذوا عليه تصوره العقلي لله، ومحاولة اكتشاف سوابق لعقيدة التثليث لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين وتشبيهه أو تقريبه بين روح العالم عند الرواقيين وبين الروح القدس في العقيدة المسيحية، كذلك اخذوا عليه تفسيره لأقانيم الثالوث بأنها الاتحاد بين القدرة، والحكمة، والخير، ولهذا كان تصوره للمسيح أقرب الى تصور اللوغوس منه الى تصور المسيح المصلوب. ومن هنا نراه ينكر أقنومية الابن والروح القدس.

ثم ان منهج «نعم ولا» Sic et non الذي بموجبه كان يورد الآراء الجديدة وتلك المعارضة بالنسبة الى كل عقيدة من عقائد المسيحية - قد جعلهم يتهمونه بسوء النية وكأنه يقول بتكافؤ الأدلة فيما يتصل بحقيقة هذه العقائد.

وفيما يتعلق بخلق العالم، يقول أبيلارد ان الله لا يستطيع أن يفعل شيئاً غير ما فعل، ولا أحسن مما فعله عليه. ويبني هذا الرأي على أساسين: الأول أن الله كان قادراً على فعل أي خير أراد، وكان يكفي أن يقول له: «كن» فيكون، اذن لكان الله سيكون ظالماً اذا لم يفعل أكبر خير كان في مقدوره فعله. والثاني أن الله لا يفعل شيئاً إلا لسبب كافٍ وجيه. ولهذا لم يضع الله إلّا كل ما هو ملائم وحسن. فالعالم هو أفضل عالم ممكن وهو كل ما استطاع الله صنعه.

ب) مشكلة الكليات هل الكليات الخمس - وهي: الجنس، والنوع، والفصل النوعي، والعرض العام، والخاصة - موجودة في الذهن فقط أي مجرد أسماء، أو موجودة أيضاً في الواقع، في الأعيان؟ تلك هي مشكلة الكليات الشهيرة في العصور الوسطى، وحيالها انقسم المفكرون الى واقعيين يقولون بوجود الكليات في الواقع وما الأفراد المعينون إلا أشباح ومظاهر لها، والى اسميين يقولون العكس، أي أن الكليات مجرد أسماء للدلالة على ما هو مشترك بين أفراد أو ما يخص فرداً فرداً. وقف أبيلارد في هذه المشكلة موقفاً وسطاً بين كلا الطرفين المتقابلين، وان كان في الواقع أقرب الى الاسميين، فهو يقرر أن الكليات هي تصورات موجودة في الذهن وليس لها وجود في الواقع الخارجي ومن هنا يسمى مذهبه بـ «التصورية».

ج) الأخلاق: وفي الاخلاق أقام أبيلارد مذهبه على

النية، فقال ان الله يحكم على الناس في أفعالهم بحسب نياتهم. أما الناس فيحكمون على الأفعال، ولا يعاقبون الخطايا بقدر ما يعاقبون الاعمال، وهم لهذا لا يتبعون المعيار الموضوعي الإلهي. ولهذا الرأي نتائج خطيرة استخلصها ابيلارد فجرت عليه الهجمات العاصفة: من ذلك أنه قرر أن الذين اضطهدوا المسيح والشهداء لم يخطئوا، لأن نيتهم كانت التعبُّد بذلك لإلههم، والخطيئة الأصلية ليست خطيئة متوارثة، لأن الطفل حين يولد ليست لديه بعد أية نية لارتكاب خطايا. (راجع نشرة ميني Migne في مجموعته Patrologia Latina حـ ١٧٨ عمود رقم ٦٧٦).

وقد اختلف الباحثون في المدى الذي ذهب اليه أبيلارد في حرية الفكر فالبعض يؤكد أنه كان رائد حرية الفكر في أوروبا، والبعض الآخر ينكر ذلك ويقرر أنه كان ذا نزعة عقلية لكنه ظل مع ذلك في نطاق الدين.

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته اثنتان: نشرة فكتور كوزان Cousin في ثلاثة مجلدات ، وقد ظهر الأول بعنوان: Ouvrages inedits. Paris, 1836 والثاني والثالث يشملان سائر مؤلفاته المعروفة، باريس سنة ١٨٤٩، ١٨٥٨، والنشرة الثانية قام بها ميني Migne في مجموعته الشهيرة Patrologia Latina جـ ١٧٨ وقد جمع فيها النشرات السابقة فيما عدا كتب المنطق.

ومن ذلك نشر اشتولتسله Stolzi كتاب:

De unitate et trinitate divinis, Freiburg - in - Breisgau . 1891

مراجع

- Ch. De Rémusat: Abélard: sa vie, sa philosophie et sa theologie, 2 vols. Paris 2e ed. 1855.

- J. McCabe: Peter Abelard. New York, 1901.

- H. Ostellender: P. Abelard: Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule, Breslau, 1926.

- C. Ottaviano: P. Abellard: La vita, Le opere & il pensiero, Rama. 1931.

- H. Waddel: P. Abelard, London, 1939.

- Et. Gilson: Héloîse et Abélard. Paris 2e ed. 1948.

- M. T. Fumaculli: La Logica di Abelardo. Firenze, 1949.

الاحراج

قياس الاحراج، كما يعرفه منطق بور رويال، هو: «برهان مركب، فيه يستنتج الانسان، بعد تقسيمه كلاّ الى اجزائه، بالسلب أو بالايجاب، من الكل ما استنتجه من كل جزء» ومثاله:

لا يمكن المرء أن يحيا في الدنيا إلا بالانعكاف على اللذات، أو بمحاربتها، واذا انعكف على اللذات فهذه حالة بائسة لأنها من العار ولا يمكن الانسان فيها أن يكون راضياً، واذا حاربها، فهذه أيضاً حالة بائسة، لأنه لا شيء أدعى الى الألم من هذه الحرب الداخلية التي يضطر الانسان دائمًا ان يشنها على نفسه .. لا يمكن أن تكون في الدنيا سعادة حقيقية.

(منطق بور رويال ص ٣٠٧).

ولكن أكثر التعاريف شيوعاً هو «أنه برهان صوري يحتوي على مقدمة، فيها تثبت شرطية أو شرطيتان معاً، وأخرى فيها مقدمات الشرطية مثبتة عناداً، أو تواليها منفية عناداً كذلك، والمقدمة الأولى تسمى عادة: الكبرى، والثانية: الصغرى» (كينز ص ٣٦٣).

كما يعرف على نحو يبين طبيعته الخاصة هكذا: «برهان شرطي فيه عنادان؛ ويبرهن على شيء ضد خصم في كلتا حالتي العناد» (جوزف: المنطق، ص ٣٥٨).

وعرّفه كسيودوروس هكذا: «برهان فيه قضيتان، أو أكثر، يختار منها واحدة، لا شك في انها غير مرضية».

وبالجملة فإن قياس الاحراج: برهان يريد منه الانسان افحام الخصم، بالزامه بأحد أمرين (أو أكثر) كلاهما لا يرضاه.

ومن الأمثلة التقليدية عليه المثال التالي:

الناس الذين ينوون القتل اما أن ينفذوا نيتهم، أو لا ينفذونها. اذا نفذوها أذنبوا في حق الشرع الإلهي وكانوا

خاطئين، واذا لم ينفذوها أثموا في حق ضميرهم الاخلاقي، وكانوا خاطئين.

اذن سواء عليهم أنفذوا نيتهم في القتل أم لم ينفذوها فإنهم خاطئون. ويتميز قياس الاحراج من القياس الاستثنائي المنفصل بكون هذا الاخير ينتج أحد طرفي الانفصال فقط، بينما قياس الاحراج ينتج كلا طرفي (أو كل أطراف) الانفصال.

راجع تفصيله في كتابنا : «المنطق الصوري والرياضي» ط ٢، ص ٢٣٤ - ص ٢٤٠ (القاهرة، سنة ١٩٦٣)

الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية

الاحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول مستخلصاً من ماهية الموضوع، والتركيبية هي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع. ولو اعتبرنا ان كل صفة يمكن أن تدخل في مفهوم الموضوع يجب أعتبارها داخلة فيه، فإن من الواجب أن نعدّ كل الاحكام الصحيحة أحكاماً تحليلية. أما اذا فسرنا المفهوم تفسيراً ذاتياً، بمعنى أنه مجموع الصفات التي أعرفها عن شيء، فإن القضايا يصح أن تكون تحليلية أو تركيبية تبعاً لمدى علمي بالشيء. فاذا كنت أعرف كتاباً قرأته كثيراً دون أن أتنبه مثلاً الى تاريخ طبعه، فإنني حينما أنتبه الى ذلك، فإن هذه الصفة تعتبر جديدة، فيكون الحكم تركيبياً.

لكن كنت Kant لم يقصد هذا حين فرّق بين الاحكام التحليلية والأحكام التركيبية، وإنما فرق بينهما على أساس التعريف أو الحد. فاذا كانت الصفة المحمولة على الموضوع داخلة في حد الموضوع، كانت القضية تحليلية، واذا لم تكن داخلة في حدّ الموضوع، كانت تركيبية. فاذا قلت إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد داخلة في تعريف الجسم، وبذلك تعد هذه القضية تحليلية. واذا قلت: الجسم غير نفّاذ - فإن هذا القول لا يضيف صفة جديدة لمفهوم الجسم، لأن عدم القابلية للنفوذ تكوّن جزءاً من تعريف الجسم باعتباره جسماً مادياً في مقابل الجسم الهندسي. ولكن اذا قلنا: الجسم ذو ثقل، فإننا نضيف صفة غير متضمنة في تعريفه وهي كونه ينجذب الى أجسام اخرى (الأرض). فالقضية الاخيرة تركيبية؛ لأن المحمول يضيف الى الموضوع صفة بمحمول لا يدخل في تعريف الموضوع.

لكن تقوم بعد هذا مشكلة تحديد المفهوم. ونحن نعلم أن التعريف ليس ثابتاً، بل في استطاعتنا أن نعرف الشيء الواحد تعريفات مختلفة. واذن فالتقسيم الى قضية تحليلية وقضية تركيبية أمرٌ اعتباري، يتوقف على المفهوم. لهذا نقد هذه التفرقة، كثير من المناطقة، ومنهم برادلي Bradley الذي قال ان مفهوم الشيء يتوقف على معرفتنا به، واذن ففي رأيه أن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لا معنى له.

لكن يمكن الرد على هذا النقد بأن نقول اننا في التعريف نميل الى الاقتصار على ما يفصل الشيء عن غيره ويجمع كل صفاته الأساسية، أي أننا نميل الى التعريف بالماهية، ولا ندخل الاعراض في المفهوم. وهذا من شأنه أن يوسع مجال القضايا التركيبية، مثلاً لا ندخل في تعريف الحيوان المجترّ أنه مشقوق الظلف، لهذا ينبغي أن نعد القضية: الحيوان المجتر مشقوق الظلف - قضية تركيبية. وفي الاستدلال الرياضي نستند الى الاحكام التركيبية، فتعريف المثلث لا يتضمن كون مجموع زواياه يساوي قائمتين، كما لا يتضمّن أن مجموع ضلعيه أكبر من الضلع الثالث، الخ، فالقضايا التي من هذا النوع يجب أن تعد تركيبية.

الواقع أن القضايا التركيبية هي القضايا الحقة، لأنها تأتي بعلم جديد، فاذا كان العلم يقوم على اكتشاف صفات أو خواص جديدة، فإن القضايا العلمية هي القضايا التركيبية، أما القضايا التحليلية فترجع في النهاية إما الى تحصيل الحاصل أو الى أن تكون تعريفات لفظية بأن يكون الموضوع والمحمول لفظين أو تعبيرين مختلفين لمسمى أو مدلول واحد. وأمثال هذه القضايا ان افادت في الايضاح، فإنها لا تفيد في الكشف.

ونحصل على القضايا التركيبية إما بالتجربة، أو بالاستدلال الرياضي، أو القياس. فالتجربة ينبوع دائم لايجاد قضايا تركيبية، لأن التجربة تدلنا دائمًا على صفات

جديدة لم نعرفها بعد، وكذلك الحال في الاستدلال الرياضي: نجد أنه يكاد يقوم كله على القضايا التركيبية (راجع في مقابل ذلك آراء بونكاريه وراسل) ، حيث نستخلص - دون اللجوء الى التجربة - حقائق جديدة، هي قضايا تركيبية. كذلك يمكن النظر الى النتيجة في القياس على أنها قضية تركيبية، لأنها تحوي محمولاً ليس داخلاً في حد الموضوع، وانما يدخل في المقدمة الكبرى.

والخلاصة ، أن للتفرقة بين الاحكام التحليلية والاحكام التجريبية أهميتها وفائدتها، وكنت Kant يسمي الاحكام التحليلية أيضاً باسم : الاحكام الايضاحية، ويسمي التركيبيةأيضاً باسم: الأحكام الامتدادية extensifs، إذ الأولى تقتصر على الايضاح دون إضافة جديدة، بينما معرفة الثانية توسع وتمتد بمعرفتنا للموضوع.

ويولي كنت أهمية بالغة لدراسة الاحكام التركيبية القبلية - راجع كتابنا: «امانويل كنت» ص ١١٧ وما يتلوها (جـ ١ سنة ١٩٧٧، الكويت).

وراجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٣٤ - ١٣٥، (ط ٢ القاهرة، سنة ١٩٦٣).

أدلـــر

Alfred Adler

عالم نفسي طبي ، وهو مؤسس ما يسمى بعلم النفس الفردي .

ولد في بينسنج Penzing بنواحي فيينا (النمسا) من اسرة هنغارية يهودية في ٧ فبراير سنة ١٨٧٠ ، وتوفي في أبردين Aberdeen (اسكتلندا - بريطانيا) في ٢٨ مايو سنة ١٩٣٧ .

درس الطب في جامعة فيينا ، حيث حصل على اجازة الطب في سنة ١٨٩٦ ومارس مهنة الطب واعتنق المسيحية ، ظاهرياً فيما يبدو . ثم انصرف الى علم النفس ، وتعاون مع فرويد وجماعته ، ثم ما لبث حتى اختلف مع فرويد وجماعته ، ويظهر ذلك لأول مرة في كتابه « دراسة عن دونية الأعضاء » Studie über Minderartigkeit von Organen نشره في سنة ١٩٠٧ (فيينا وبرلين) وفيه يعلن صراحة معارضته لآراء فرويد . وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مركزاً تجريبياً في فيينا للأمراض النفسية . في سنة ١٩١٢ نشر كتابه « في الخلق العصابي » (ميونيخ سنة ١٩١٢) . في سنة ١٩١٤ بدأ في أصدار المجلة الدولية لعلم النفس الفردي» وقد استمرت حتى سنة ١٩٣٥، وفي المقالات التي نشرها فيها أقام بناء علم النفس الفردي شيئاً فشيئاً . ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ التحق بالجيش النمساوي . فلما انتهت الحرب اتجه اهتمامه الى ارشاد الاطفال كوسيلة من وسائل علم النفس الطبي الوقائي . ولقي رعاية من الحكومة النمساوية في هذا المجال ، فأنشأ مراكز لارشاد الطفل في فيينا ، وميونيخ وبرلين . وانتشرت أفكاره في مجال ارشاد الاسرة والطفل بين رجال التربية . وهو من ناحيته تجول في أنحاء أوروبا والولايات المتحدة الاميركية لترويج أفكاره . وكان لمنذ سنة ١٩١٢ قد بدأ التدريس في المدرسة الشعبية العليا وفي معهد التربية في فيينا ، فاستمر في هذا العمل الى أن عيّن في سنة ١٩٢٩ أستاذاً لعلم النفس الطبي في كلية طب لونج ايلند (Long Island) في نيويورك. وخلال الثلاثينات اهتم بما سماه « الاهتمام الاجتماعي » والقى محاضرات للدعوة اليه تتسم بالوعظ والدعوة اكثر مما تتسم بالعلم ، وكان يستهدف من ذلك مواجهة الحركة النازية والفاشية .

ومن أبرز مؤلفاته الأخرى (وكلها بالالمانية ما عدا رقمي ٤ ، ٦) :

١ - « مشكلة الجنسية المثلية (اللواط والسحاق) » سنة ١٩١٧ .

٢ - «الممارسة النظرية في علم النفس الفردي » ، ميونيخ سنة ١٩٢٠ .

٣ - « معرفة الناس » ، ليبتسك سنة ١٩٢٧ .

٤ - « نمط الحياة » بالانجليزية، لندن سنة ١٩٣١ .

٥ - « الدين وعلم النفس الفردي » فيينا سنة ١٩٣٣ .

٦ - « الاهتمام الاجتماعي » : « تحدٍ للانسانية » (بالانجليزية) لندن ، ١٩٣٦ .

يرى أدلر أن الحياة النفسية تيار مستمر خلّاق لا يمكن التنبؤ بمجراه وفي كل واحد منا فروق جوهرية تميزها عن سائر الناس لأن تجارب كل واحدمنا تختلف عن تجارب الآخر . ومن هنا كان من الضروري أن يكون علم النفس فردياً . لكن كيف يمكن التحدث عن علم بما هو فردي ؟ ان ذلك يكون

بالبحث في العوامل الايجابية التي تسيطر على تكوين التميز النفسي الفردي. وهو في سبيل ذلك يستعين بما يسميه « بالخط المستقيم الفردي من الأدنى الى الأعلى » لكل الحياة النفسية للانسان. في خلال هذا الخط يحاول الانسان أن يعوض عما يشعره من نقص تجاه الآخرين. فالطفل يشعر بنقص نحو الفتى، والفتى نحو الشاب المكتمل الشباب، والشاب نحو الرجل الكامل الرجولة. لهذا نشأت في داخل نفسية الانسان « مركبات نقص » تفعل فعلها القوي في تكوين استجاباته وأخلاقه. لكن المبالغة في التعويض تؤدي الى احد أمرين متقابلين: أما إلى العبقرية كما هي الحال في صمم بيتهوفن أو الى مرض نفسي: هستيريا أو بارانويا.

وذهب أدلر الى أن في الانسان نوازع فطرية من أبرزها النزعة العدوانية و « الحاجة الى اللطف». وقال عن الشعور بالنقص « بأنه شعور مشترك بين كل الاطفال ورد فعل الطفل ازاء ذلك هو « الشعور بالاستعلاء» ، الذي جعله يحل محل القول «بالنزعة العدوانية». وهذا الشعور بالاستعلاء يتجه نحو القوة الرجولية والسيطرة، لكن هذه النزعة الاستعلائية تقوم الحياة الاجتماعية بالحد منها وتهذيبها وتعديلها، فيتحول أحياناً الى ضده وهو التواضع والاستخذاء، وهذا ما يسميه أدلر بالانتقال من وهم Fiction الى وهم مضاد antifiction لكن الغرض لا يزال هو الاستعلاء. يقول أدلر: « ان من بين انتصارات الفطنة (Witz) الانسانية انها تحقق الوهم المرشد بواسطة التكيف مع الوهم المضاد... أن تنتصر بواسطة التواضع والخضوع... أن تحدث آلاماً في الغير بواسطة آلامنا نحن، أن نسعى الى بلوغ الهدف من القوة الرجولية، بواسطة وسائل أنثوية أن نبدو صغاراً كما نبدو كباراً، وغالباً ما تكون حيل المصابين بالعُصابات من هذا النوع».

ومن أعراض الاصابة بالعُصاب أن يسعى المصاب الى تشكيل البيئة وفقاً لوهمه، بينما الشخص السويّ يشكل نفسه وفقاً لبيئته. وكل واحد منا هو حصيلة فعل عناصر متجهة نحو اغراض وهمية أو حقيقية، حصيلة عوامل صادرة عن الفرد أو عن البيئة الكونية والاجتماعية المحيطة به. وتتداخل هذه العناصر والعوامل على مستويات مختلفة وعلى درجات متفاوتة من الانسجام، من اجل تكوين الشخصية. ويمكن أن يقال بوجه عام ان عملية النمو في الفرد تتخذ أوجها ايجابية أو سلبية، وفقاً لكون قوى الفرد النفسية الفيزيائية تتوافق مع القوى الكونية والاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها. ونحن نلاحظ أن بعض الافراد يصلون الى تفوق حقيقي في العلاقات الاجتماعية، وفي العمل، وفي الزواج، وهي العمليات الثلاث الرئيسية التي يحددها أدلر للانسان. والبعض الآخرون يصلون الى تفوق مبالغ فيه، وبالتالي زائف: فيعزلون، ويشعرون نحو الآخرين بالاحتقار، وفي الأحوال الخطيرة يكون هناك عصابات عضوية ووظيفية، وقد يصل ذلك الى درجة ارتكاب الجرائم وسائر أنواع الشذوذ والانحراف الانسانية.

مراجع

- H. Sperber, A.A., der Mensch u. seine Lehre, Monaco 1926;
- J. Wendeler, Die Individualpsychol. A. A.s in ihrer Beziehung zur Philos. des Als- Ob H. Vaihingers, Friburgo 1932 (diss.);
- W. M. Kranefeldt, Secret Ways of the Mind, Londra 1934;
- N. Seelhammer, Die Individualpsychol. A.s dargestellt u. kritisch untersucht vom Standpunkt der kathol. Moraltheologie, Düsseldorf 1934;
- M. Ganz, La psicologia de A. A. y el desenvolvimiento del niño, Madrid 1938;
- O. Bumke, Die Psychoanalyse u. ihre Kinder, 2ª ed., Berlino 1938;
- P. Bottome, A.A. Apostle of Freedom, Londra 1939; tr. sp., Barcellona 1952;
H. Orgler, A.A. The Man a. his Work, ivi 1939; 3ª ed. 1963;
- P. Plottke, Il dinamismo della personalità nella dottrina di A., in «Riv. Psicol.» 1944- 45;
W.M. Kranefeldt, Therapeutische Psychologie. Freud, A., Jung, intr. di C.A. Jung, 2ª ed., Berlino; 1950.
- O. Spiel, La doctrine d'A.A., tr. fr., Parigi 1954;
- H.L. - R.R. Ansbacher, The Individual Psychology of A.A. A Systematic Presentation in sels. from his Writings, Nuova York 1956;
- L. Way, A.A. An Introduction to his Philos., Harmondsworth 1956;
- A. Stern, La psychol. individuelle d'A. A. et la philos., in «Rev. philos. Fr. Etr.», 1960, pp. 313- 26;

- O. Chabas, Liberté et valeur selon la doctrine d'A. A., in «Atti del XII Congr. intern. di Filos.» XII, Firenze 1961;
- L. Way. A.'s Place in Psychology, 2ª ed., Nuova York 1962.
- J. Rattner, Individualpsychol. Eine Einführung in d. tiefenpsycholog. Lehre von A.A., Monaco 1963;
- L. Smeriglio, La psicopedag. di A.A., in «Prospettive pedag.», 1965, pp. 294- 343.

أردمن (بنّو)

Benno Erdmann

باحث في المنطق ومؤرخ للفلسفة الماني، ولد في Guhranu bei Glogau في ١٨٥١/٥/١٦ ، وتوفي في برلين في ١٩٢١/١/٧ .

درس في برلين وهيدلبرج على هلمهولتس وبونتس وتسلر وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من برلين في سنة ١٨٧٦ ، وقام بالتدريس في جامعات كيل (سنة ١٨٧٨) وبراسلافيا (١٨٨٤) وهله (سنة ١٨٩٠) وبون (سنة ١٨٩٨) وبرلين (سنة ١٩٠٩) .

وقد حاول في المنطق تفسير العمليات المنطقية بواسطة علم النفس على غرار ما فعل زجفرت ويروسلم Jerusalem، مما أثار ضدهم دعاة النزعة الموضوعية ومذهب الظاهريات .

وشارك في تاريخ الفلسفة بعدة مؤلفات ، نذكر منها :

(1) Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig, 1876.

(2) Kants Kritizismus. Leipzig 1878.

(3) Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft» in ABH. d. Berl. Akad., 1917.

وبعد وفاة دلتاي أشرف على اعداد النشرة الكاملة لمؤلفات ليبنتس وكنت التي قامت على اصدارها أكاديمية برلين ، وكتب مقدمات مهمة لمؤ'نات كنت في هذه النشرة .

وفي ميدان فلسفة العلوم ألف أردمن كتاباً بعنوان « بديهيات الهندسة : بحث في نظريات المكان هند هلمهولتس وريمن » :

Die Axiome der Geometrie. Untersuchung der Riemann - Helmholtzschen Raumtheorien, Leipzig, 1876.

وكان من الاسهامات الأولى في فلسفة الهندسات الجديدة اللا إقليدية .

وفي ميدان المنطق نذكر له :

1) Logik. I Logische Elementarlehre, Halle 1392.

2) «Logische Studien» in Vierteljahrschrift für wissens - chaftliche Philosophie und Soziologie, 1878.

وفي علم النفس :

1) Die Psychologie der Kinder, Bonn, 1901.

2) Uber Inhalt und Geltung des Kausalgestzes, Halle 1905.

3) Wissenschaftlichehypthesen über Leibund Seele, Köln, 1907.

4) Reproduktions psychologie. Berlin, 1920.

وقد كان أردمن من أنصار نظرية التوازي النفسي - الجسمي في فهم الظواهر النفسية. وميّز بين الفكر المعبّر عنه باللغة، والفكر العياني. وهذا الأخير ينقسم إلى فكر تحت عقلي عند الأطفال والحيوان، وفكر فوق عقلي عند الإنسان البالغ أعلى درجات الفكر العقلي. وحياة الشعور (أو الوعي) تحتوي دائماً على بقايا لا واعية.

ويجعل أردمن المنطق قريباً من علم النفس ، لكنه يميز بينهما مع ذلك بكون علم النفس علم وقائع جزئية محددة زماناً ومكاناً، بينما المنطق علم كلي عام، شكلي ومعياري والموضوع الرئيسي في المنطق، هو الحكم، ففيه تتحد مضمونات المعاني.

مراجع

- E. Wentscher: « Benno Erdmann als Historiker der Philosophie», in Kantstudien 1921.

- E. Wentscher: « B. Erdmann's Stellung zu Kant-sethik» in **Kantstudien** 1927.

أردمن (يوهانس ادوارد)

Johannes Eduard Erdman

مؤرخ للفلسفة الحديثة ، هيجلي النزعة ، ولد في Wolmar في مقاطعة لتونيا (البلطيق) في ١٣/ ٦/ ١٨٠٥ ، وتوفي في هله ، في ١٢/ ٦/ ١٨٩٢ .

درس في Dorpat وبرلين حيث تتلمذ على هيجل وصار بعد ذلك من أنصار فلسفته والمهتمين بشرح منطقه. ودرس اللاهوت وصار كاهناً في قريته في سنة ١٨٢٦ . ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ وألف كتابه الرئيسي بعنوان : « محاولة لعرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة » (في ثلاثة أجزاء ، ليبتسك سنة ١٨٣٤ ـ سنة ١٨٥١) . وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل للتدريس سنة ١٨٣٤ دعي أستاذاً مساعداً في جامعة هلّة سنة ١٨٣٦ ، ثم صار فيها أستاذاً في سنة ١٨٣٩ .

وقد حاول في كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة أن يعرض مذاهب الفلاسفة المحدثين وفقاً للصور الاجمالية التي وضعها هيجل ولكن لا تزال لهذا الكتاب قيمته لوفرة ما فيه من معلومات ومجهوده الفكري .

وفي أخريات حياته اهتم بعلم النفس وفقاً للمنهج العقلي .

ونذكر من مؤلفاته الأخرى :

1) Leib und Seele. Halle, 1337.
2) Natur und Schö pfung. Leipzig, 1840.
3) Grundriss der Psychologie, Leipzig, 1840.
4) Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, 1841.
5) Vermischte Aufsätze. Halle, 1846.
6) Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 Bde. 1865- 7.

مراجع

- W- Moog; Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.
- Glockner.

في مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب «موجز تاريخ الفلسفة» (اشتوتجارت سنة ١٩٦٤).

ارزمس

Erasmus, Van Rotterdam

من أعظم رجال النزعة الانسانية وعصر النهضة في أوروبا. ولد في سنة ١٤٦٦ أو سنة ١٤٦٧ أو سنة ١٤٦٩ في مدينة روتردام (اكبر موانىء هولندة) وتوفي في بازل (سويسرة) في ١٢ يوليو سنة ١٥٣٦ . وكان الابن غير الشرعي لـ Rotger Gerrit ومرجريت. وهذه الولادة غير الشرعية الفت بظلها على حياته كلها، وكانت مصدر متاعب له من جانب اعدائه وحساده، ودخل دير رهبان عمواس في قرية Steijn بالقرب من مدينة خودا Gouda (في وسط هولندة) لكنه لم يستطع التكيف مع الحياة الديرانية، وسنحت له الفرصة للتخلص من الرهبنة حين عرض عليه هينرش فون برجن Heinrich von Bergen، أسقف كنبريه Cambrai أن يتخذه كاتباً عنده. وبهذا بدأت مرحلة أسفاره، فسافر إلى فرنسا، وانجلترة وإيطاليا وسويسرة. وفي سنة ١٥١٧ أعفاه البابا ليو العاشر من نذره للرهبنة، لكن لم يعفه من الاستمرار في الكهنوتية، وتوطدت علاقته بكبار أصحاب النزعة الإنسانية في أوربا، وخصوصاً توماس مور وجون كولت John Colet. ولما قامت حركة الاصلاح الديني على يد لوتر، اهتم بها، لكنه رأى خطرها على الفكر والثقافة الإنسانية، ولهذا حاربها، بعد أن كان قد أمل منها في مطلعها ان تعالج مفاسد رجال الدين وتحرر العقل من سلطان الكنيسة.

وفي سنة ١٥٠٩ دعاه هنري الثامن، ملك انجلترة، الى بلاطه. وفي اثناء رحلته الف كتابه الشهير : «مدح الجنون» وقام بتدريس اللغة اليونانية في كمبردج، وفيها قام بشرح بعض كتب آباء الكنيسة وتفسير الاناجيل. وعاش في انجلترة عامين (سنة ١٥١٥ ـ ١٥١٦) وحينئذ دعاه عاهل الاراضي الواطئة، شارل الذي سيصبح فيا بعد ملكا على اسبانيا وامبراطورا لالمانيا باسم كارل الخامس (شارلكان) وعينه بلقب مستشار للملك براتب ٤٠٠ فلورين، مماكفل له معاشا رغيداً وكتب من اجل الملك كارل مؤلفه : «واجبات الامير المسيحي Institutio Principis Chiristianis (طبع في لوزان سنة ١٥١٦) بيد أنه لم يشارك في السياسة، لأنه كرس نفسه لأمور الفكر وحدها. وفي سنة ١٥٢١ استقر نهائيا في مدينة بازل (سويسرة) لكن لما انتصرت حركة الاصلاح الديني في بازل في سنة ١٥٢٩ اضطر الى مغادرتها الى فريبورج في بريسجاو

(المانيا). لكنه صار هدفاً لهجمات انصار الاصلاح الديني، ففكر في العودة الى وطنه، هولندة. وكان عليه قبل ذلك ان يذهب الى بازل للاشراف على طبع عدة كتب. لكن مرض النقرس أثقل عليه. وتوفي في ليلة ١٢ الى ١٣ يوليو سنة ١٥٣٦ ودفن في كاتدرائية بازل.

والفضل الأكبر لارزمس هو في احياء التراث الكلاسيكي اليوناني واللاتيني بالتحقيق والنشر النقدي وفقا للمخطوطات المتاحة له. فمن بين مؤلفات اللاتين نشر مؤلفات كاتون Caton (سنة ١٥١٣) وبعض المؤرخين اللاتين (سوتيون، وأمليوس، وفكتور، وأميان مرسلان، ويوتروب، وكونت - كيرس) ونشر كتاب «في الواجبات» لشيشرون (سنة ١٥٢٠) و«التوسكلانات» لشيشرون ايضا، وبعض مؤلفات سينكا وبلينوس العجوز (سنة ١٥٢٥) وتيتوس ليفيوس (سنة ١٥٣١)، وطبعة مشهورة لمسرحيات تيرنيتوس (سنة ١٥٣٢). - ومن بين المؤلفات اليونانية حقق ونشر الطبعة الاولى من مؤلفات بطليموس (سنة ١٥٣٠) والطبعة الاولى الكاملة لمؤلفات أرسطو (سنة ١٥٣١) وخطب ديموستانس الخ.

أما كتبه في ميدان اللاهوت فعديدة جدا، نذكر على رأسها نشرته النقدية لأسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، مع ترجمة إلى اللاتينية قام هو بها (بازل سنة ١٥١٦، ط٢ سنة ١٥١٩، ط٣ سنة ١٥٢٢، الخ) وقد قام لوتر بترجمة «العهد الجديد» بحسب الطبعة الثانية من نشرة ارزمس هذه، وذلك إلى اللغة الألمانية، وقد استخدم ارزمس في تحقيق «العهد الجديد» خمس مخطوطات، بالإضافة إلى استفادته من مراجعة فلا Valla لتسع مخطوطات أخرى.

أما مؤلفاته ذات الصبغة الفلسفية فهي :

1) Enchiridion militis christiani, 1502.

2) Encomium moriae seu Laus stultiae, 1509.

3) De Libero arbitirio, 1524.

4) Hyperaspistes

والثالث هو رد على كتاب لوثر بعنوان De servo arbitrio الذي نقد به الكتاب الثالث هنا. ولارزمس آراء جيدة في التربية وفي التوجيه الاخلاقي والسياسي ، ففي نفس العصر الذي كتب فيه مكيافللي كتابه الشهير : « الامير » وفصل فيه بين الاخلاق والسياسة ، لأن السياسي لا أخلاق له ، نجد ارزمس يؤكد ضرورة أن يجمع السياسي بين الاخلاق والسياسة ، فيراعي قواعد الاخلاق في سلوكه السياسي . كذلك يهاجم ارزمس الحروب وقال عنها انها « غرق لكل الأمور الخيّرة » Omnium bonarum rerum naufragium .

نشرات مؤلفاته

توجد نشرات قديمة غير كاملة لمؤلفات ارزمس ، نذكر منها طبعة بازل في ٩ مجلدات ، سنة ١٥٤٠ - سنة ١٥٤١ ، وطبعة لندن في ١٠ مجلدات سنة ١٧٠٣ - سنة ١٧٠٦ ، وقد أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم في ١١ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، وفي لندن سنة ١٩٦٢ .

مراجع

- A. Mayer: Etudes critiques sur les relations d'Erasme Luther. Paris, 1909.
- P. S. Allen: The age of Erasmius. Oxford 1914.
- G. B. Pineau: Erasme, sa pensée religieuse. Paris 1924.
- L. Borghi: umanesimo e concezione religiosa in Ersamo di Rotterdam. Firenze 1935.
K. A Meissinger: Erasmus von Rotterdam. Wien, 1942.
-S.A. Nulli: Erasme e il rinascimento. Torino, 1955.
- L. Bouyer: Autour d'Erasme. Paris, 1955.

أرسطوطاليس

Aristoteles

أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب بـ «المعلم الأول»، و«صاحب المنطق».

حياة ارسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس في سنة ٣٨٤ ق . م . بمدينة اسطاغيرا ، وهي مستعمرة قديمة أيونية على الشاطىء الشرقي من خلقيدية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة

الاسقلابيين ، وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثاني ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدوني الذي كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس في يوبيا، وفقد أرسطو والده في سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

وحوالى سنة ٣٦٦ ق.م وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهي المدرسة التي كان يدرّس فيها أفلاطون مؤسسها. فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ له حتى وفاة الاستاذ، مشاركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) في الكتابة. توفي أفلاطون في سنة ٣٤٨ ق.م. فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسبوسيبوس، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له في الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند هرمياس حاكم ارتنيوس، وقام بالتدريس والبحث العلمي والاجتماعي، وبعد عامين أو ثلاثة انتقل أرسطو من طرواد إلى ميتلين في جزيرة لسبوس، لكنه لم يقم فيها طويلاً إذ دعاه في سنة ٣٤٣ فيليب المقدوني إلى بلاطه في مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذي كانت سنه آنذاك ١٣ سنة.

وفي مقدونيا علم أرسطو بنبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ق . م . ، فجاءت أخت أو بنت أخي هرمياس ، وهي فوثياس ولجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو ، لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، أسطاغيرا ، وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للأسكندر ، الذي تولى العرش بعد ذلك بثلاث سنوات، وانهمك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلاّ بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق . م . ، وجاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، وقامت تنافس أكاديمية افلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط ، وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثنتي عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفي الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق . م . اصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي للمقدونيين . ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الاثينيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ، حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق . م وهو في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطلميوس الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » يقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ « و « كتب مستورة » ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » . وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام التالية :

(أ) الكتب المنطقية :

(ب) الكتب الطبيعية .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

(د) الكتب الأخلاقية .

(هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

١ - « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، المِلْك ، الفعل ، الأنفعال .

٢ - « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية المنطقية .

٣ - « التحليلات الأولى » - وهي بحث في القياس .

٤ ـ « التحليلات الثانية » ـ وهي بحث في البرهان .

٥ ـ « المواضع الجدلية » ويبحث في الحجج المحتملة .

٥ مكرر ـ « المغالطات السوفسطائية » ـ ويبحث في المغالطات .

(ب) الكتب الطبيعية

٦ ـ « السماع الطبيعي » وهو كتابه الرئيسي في علم الطبيعة ، ويقع في ثماني مقالات ، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان .

٧ ـ «في النفس» ويبحث في الحياة في مختلف أشكالها ، خصوصا الحياة الحسية والعقلية، ووظائف النفس، وقواها، والعقل.

٨ ـ «في الكون والفساد» ـ ويبحث في تكون الأشياء وانحلالها.

٩ ـ «في السماء» ويبحث في الاجرام بنوعيها: الفاسدة وهي الواقعة تحت فلك القمر، والخالدة وهي الاجرام السماوية.

١٠ ـ «الحيوان» ـ وهو دراسة علمية للحيوان ،ويشتمل على ١٩ مقالة.

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ـ « ما بعد الطبيعة »

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ ـ « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ـ أهداه كما قلنا إلى ابنه ؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو . وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ .

١٣ ـ « الأخلاق إلى أوذيموس » أو بالأحرى « الأخلاق تأليف أوذيموس » ـ إذ يشك تماماً في صحة نسبته إلى أرسطو ، وهو بالأحرى بقلم أوذيموس .

١٤ ـ « الأخلاق الكبرى » ـ وهو منتزع من الكتابين السابقين ، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو .

١٥ ـ « السياسة » ـ ويبحث في الدولة ونظمها .

١٦ ـ « دستور الأثينيين » ـ وهو واحد من ٥٢ دستوراً درسها أرسطو ، وقد عثر عليه في سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر .

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ ـ «في الشعر» ـ ولم يبق منه إلا قسم واحد، وفقد القسم المتعلق بالقومودية، بينما بقي لنا ذلك المتعلق بالطراغودية.

كتاب «ما بعد الطبيعة»

هذا العنوان: «ما بعد الطبيعة» ليس من وضع أرسطوطاليس، بل وضعه أندرونيقوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وقد رتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا بعد كتاب «الطبيعة» («السماع الطبيعي») ولهذا سمّاه «ما بعد الطبيعة» أي: التالي في الترتيب الذي استحدثه هو لكتاب الطبيعة. فالمسألة مسألة ترتيب، فحسب، ولا شأن للعنوان بموضوع الكتاب. أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو «الفلسفة الأولى».

و«كتاب ما بعد الطبيعة» يتألف من أربع عشرة مقالة.

وهاك ملخصاً إجمالياً لما في كل مقالة:

١ ـ المقالة الأولى (ألفا الكبرى) تعرّف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها أو عللها وهي أربع: علة فاعلية، علة غائية، علة مادية، علة صورية وهذه الأخيرة هي الأهم في نظر أرسطو. وهي المعنى الحقيقي للعلة. ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو في بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة. لأن الفلسفة لم تقم على العلل الأربع التي كشف عنها أرسطو في القسم الأول من هذه المقالة. وهكذا يتأيد القسم النظري بالقسم الثاني التاريخي. ولهذا القسم أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية.

٢ ـ المقالة الثانية (ألفا الصغرى) وهي موجزة جداً، ويشك في صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو نفسه. وفيه يردد نفس الذي قاله في المقالة الأولى من أن الفلسفة هي البحث عن العلل النهائية. ولا بد من الوقوف عند علل نهائية، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية.

٣ ـ المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة . ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات) . مثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم ـ البحث في كل أنواع العلل؟ (٢) هل مبادىء البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم؟ (٣) هل هنا علم واحد لكل الجواهر، أو عدة علوم ؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط ، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة ؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا

يشمل غير الجواهر، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادىء للموجودات؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هي المبادىء الحقيقية فهل ينبغي أن نعد المبادىء هي الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التي تقال مباشرة على الأفراد؟ (٨) إذا لم يكن ها هنا غير الأفراد، والأفراد عددهم لا يتناهى، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادىء فكيف تتم المعرفة؟ (١٠) إذا كانت المبادىء واحدة هي هي نفسها، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد وما السبب في ذلك؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هي موضوع الموجود والواحد، وينبغي البحث عن طبيعتها؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة، أو على نحو آخر؟ (١٣) هل المبادىء كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر؟

٤ـ المقالة الرابعة (الجما): موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث في الموجود بما هو موجود. وفي هذه المقالة يبحث أرسطو في الموجود بما هو موجود، أي من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهيات وفي مبدأ التناقض. وتنقسم المقالة إلى قسمين: الأول (فصل ١ ـ ٢) يحدد موضوع الميتافيزيقا؛ والثاني (الفصل ٣ـ ٨) نقدي يشمل برهاناً غير مباشر على المبادىء الأولى، وخصوصاً مبدأ التناقض.

٥ـ المقالة الخامسة (الدلتا): هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفي، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هي:

المبدأ ـ العلة ـ العنصر ـ الطبيعة ـ الضروري ـ الواحد ـ الموجود ـ الجوهر ـ ذات الشيء، المخالف، المباين، الشبيه ـ المتقابلات، المتضادات، الغيرية، النوعية ـ المتقدم والمتأخر ـ القدرة، قادر على؛ العجز؛ عاجز عن ـ الكم ـ الكيف ـ الإضافة ـ التام ـ النهاية ـ فيه، وبه، ومن أجله ـ الوضع ـ الحال ـ الانفعال ـ العدم ـ المِلْك ـ يصدر عن ـ الجزء ـ الكل ـ المبتور ـ الجنس ـ الزائف ـ العَرَض.

وواضح أن هذا المعجم الفلسفي لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلي، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان في الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج في كتاب ما بعد الطبيعة، خصوصاً وأن ذيوجانس اللائرسي (٥: ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها: «في الأمور التي تقال بعدة معانٍ».

ولم يتخذ أرسطو في إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦ـ المقالة السادسة (مقالة الابسلون): وفيه يتناول الشك الأول الذي وضعه في مقالة البيتا وأشرنا إليه من قبل، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم المتعلق بالعلل الأولى. والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عالٍ واحد، وبين التصور الأنطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود.

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي: الوجود بالعَرَض (فصل٢ـ ٣) والوجود بمعنى الحق (فصل٤)، إذ الأول غير قابل للعلم، والثاني ليس إلّا تعديلاً للفكر. كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية. ويبين معنى الحق والباطل.

٧ـ المقالة السابعة (الزيتا): يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر. وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكلي والفرد أو أجزائه، بل فقط إلى الماهية، أي إلى الصورة، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني، بل الصورة غير المفارقة، القائمة في المحسوس، والتي هي موضوع التعريف.

٨ـ المقالة الثامنة (الإيتا). وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى، وتحلل طبيعة هاتين.

٩ـ المقالة التاسعة (الثيتا): وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبدأي الفعل والقوة. والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعهما المختلفة وعلاقاتهما المتبادلة. وبهذا ينتهي البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود.

١٠ـ المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادىء الجوهر. فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد:

الواحد بمعنى المتصل؛ الواحد بمعنى الكل؛ الواحد بمعنى الفرد؛ الواحد بمعنى الكلي. ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها يوجد الواحد. ويقابل بين الواحد والكثير، ويفسر معنى التضاد، ويشبع القول في الواحد والكثير، والغيرية والنوعية.

١١ـ المقالة الحادية عشر (الكبا): تنقسم إلى قسمين متباينين: الأول (فصل ١ـ ٧) تكرار لما سبق أن ذكره في المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨ - ١٢) منتزع من كتاب « السماع الطبيعي » ؛ وهذه المقتبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثاني مدخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢ ـ المقالة الثانية عشرة (اللامدا ، مقالة اللام) تحتل هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلي أبدي غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى ييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة أرسطو ، وانها كانت في الأصل محاضرة ألقيت على الجمهور ، ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ ـ ٣٧) الذي يرجع إلى عهد متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١ الى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ الى ١٠ . في الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود موجود أول . والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محركين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥

١٣ و ١٤ ـ المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أي التي تقول بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون والنزعة المتأثرة بالفيثاغورية في الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما يؤلفان كلًّا واحداً في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

* * *

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب ما بعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك اللذة التي تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا يكون العلم الحقيقي .

والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادىء فما هي هذه العلل والمبادىء ؟ .

إنها العلل والمبادىء الأولى .

وعلم ما بعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعيات تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هي هذه الصفات ؟ هي : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ؛ والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادىء الخاصة بكل علم علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة .

وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التي أكتب عليها : علتها الفاعلية هي النجار ، والغائية هي إمكان الكتابة ، والمادية هي الخشب ، والصورية هي الصورة التي هي عليها ، وهذه الصورة هي ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلل العلة الصورية

والجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى في الجوهر : من حيث علله ومبادؤه .

و « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطْلَبَ : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبليه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغايير ، لكن يبقى على حاله الدهر كلّه ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلاّ من علل ومبادىء . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك ؟ ـ وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

« فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودُها . وليس بعجبٍ أن يكون في الموجودات جوهر ازلي ، إذ كنا نجد أشياءَ ـ من طبيعة الأعراض ـ أزليةً لا تفسُد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإنّا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدمَ من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلّف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي اجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدَثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحركُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحركُ لها ، وهو أزليّ ، لم يكن عنه (أي التحريك) الدهرَ كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه . ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبّه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقَدَر ، ـ لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيءٌ آخر غيرْه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلاّ بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور ، إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوثُ الجسم حدوث الحركة .

« فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحري أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإمّا مستديرة ـ والاتصال لا يكون إلا فيها (أي في المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطَعٌ منه مبتورةً . فيجب من ذلك أن تكون الحُركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية . فيجب أن يكون محرِّك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا نقنع بجواهر ازلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعْل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخْرِجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ في الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعلُهُ ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهيولي ، إذ ليس في طبيعته بالقوة .

« ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخْرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمةً ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالٌ واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثْبت وقتاً واحداً بحالٍ واحدة . فإذاً تحتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائمٌ لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قِبَلها ، والدوامُ من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورةً أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً عِلّتي الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحسُّ عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيِّرة (أي الكواكب

السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا الى طلب مبادىء أخر وترك هذه المبادىء ! » (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ ـ ١٤) .

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باقٍ ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرِّك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرِّك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والمتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى إنما تحرك كما يحرِّك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويَحْرِصُ على التشبه بها ـ السماءُ الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، فداستفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيده القائدُ من مرتبة المَلِك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد » (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموسٌ وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌّ كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرفُ جميع ما له حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ ولكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعلٌ أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . . . إن الله حياة ازلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة ازلية وبقاء متصل أزلي دائمُ الدهرَ كلَّه » (الموضع المذكور ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من **مقالة (اللام) فراح يبحث عن** عدد الحركات الأزلية ، الأبدية ، ووجدها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أي ٤٧ أو ٥٥ . لكنه في الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ ـ ٣٨ يستدرك على هذا التكثير للعلة الأولى فيقول كما لخصه **ثامسطيوس** : **«إنه** إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهيولي ، ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد » (الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعلة الأولى واحدة أي أن « الله » واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقال (اللام) هذه ، أنه لو كانت المبادىء كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة : « يريد (أي أرسطو) : وإن كانت المبادىء الأولى للعالم مبادىء مختلفة ، فالموجودات التي ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ؛ كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا إستقامة وإعتدال ، ولذلك كما قال : لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد : **« تفسير** ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ١٧٣٥ ـ ١٧٣٦) .

وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد .

الطبيعة

إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث في **الجوهر اللامحسوس** الأزليّ الأبديّ، أي بعبارة أوضح، في الله، فإنّ علم الطبيعة يبحث في الجوهر المتحرك المحسوس. والواقع أنه نظراً إلى أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة، لأن الحركة لا توجد إلا في جسم. ولهذا كان موضوع الطبيعة الأجسامَ من حيث الحركة. إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا، فإنه ليس المقصود بها هنا، الأجسام أيًّا كانت، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك، المتدة بالفعل. وهذا التحديد يخرج الأجسام الرياضية، لأنها لا تتحرك بالفعل، ولأنها كذلك غير محسوسة. كما أن الحركة ـ في هذه الحالة ـ ليست أي حركة كانت، بل

يجب أن يفرق في داخل الأجسام بين ما هو طبيعي وما هو صناعي، فما له الحركة من ذاته، يعتبر جسماً طبيعياً، وما له الحركة من خارج، يعتبر جسماً صناعياً. والجسم الذي قلنا عنه: إنه موضوع علم الطبيعة، هو الجسم الذي يوجد مبدأ حركته في داخله. وعلى هذا فإن من الممكن أن يعرّف موضوع علم الطبيعة في شيء من التفصيل، فيقال: إنه الجسم القابل للتحرك، والذي مبدأ حركته من ذاته.

ويسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم «الطبيعة». ونحن نعلم أن كل جسم إنما يتركب من هيولى وصورة، ولو ألقينا نظرة على الصلة بين الهيولى والصورة، بالنسبة إلى تجوهر الأشياء، لرأينا أن ما يكوّن ماهية الجسم أو المركّب، هو دائماً الصورة. وعلى هذا يرى أرسطو ـ دائماً ـ أن الطبيعة يجب أن تطلق ـ في هذه الحالة ـ لا على الهيولى، وإنما بالأحرى على الصورة، نظراً إلى أن الصورة هي التي تكوّن الماهية. ولهذا فإن التعريف النهائي للطبيعة هو ـ على حد تعبير أرسطو ـ أنها «مبدأ أول، وعلة أولى بالذات، لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات، في شيء التغيُّر له بالذات».

فلنبحث في تفصيل هذا التعريف، لكي نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو، فنجد أولا أن الخاصية الأولى التي تتصف بها «الطبيعة» أنها مبدأ بالذات، ومعنى هذا أن علة الحركة والسكون في جسم ما، باعتبارها (أي هذه العلة) صادرةً عن ذاته هي ما يسّمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلية ذاتية. ولذا كان المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علة، بالمعاني المختلفة للعلة الصورية. كما يلاحظ ثانياً أنها علة حركة، وهذه الحركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، لا من حيث أن شيئاً خارجياً هو الذي يُحدث فيه هذه الحركة، ولهذا يقول «بالذات»: وهذا يرجع إلى التفرقة التي وضعها أرسطو بين التحرك بالذات والتحرك بالغير. ويقول عنها كذلك: إنها مبدأ سكون، ويجب أن يفهم السكون هنا فهمًا مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انتفاء الحركة أصلا. فانتفاء الحركة أصلا، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقاً. وعلى ذلك، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس. والسكون في هذه الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون. ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه، من حيث أن كل جسم يقتضي دائمًا مكاناً طبيعياً يحل به، فإن من الممكن أن نفهم: لماذا كان السكون أيضاً من ذاته.

إلا أنه يقوم بإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل. إذ أن الطبيعة مفهومةً على هذا النحو، معناها القوة. وهذه القوة السارية في جميع الأشياء، لا بد أن تكون حينئذ قوة واحدة، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول. فعلى ذلك لا يمكن أن تُفهم ـ في هذه الحالة ـ هذه القوةُ المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله، وهذا القول ـ في جزئيه ـ تعترضه مشكلتان: المشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات الطبيعية، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفسَ الكلية في الكون. ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة. فعلى أي نحو يجب إذن أن يُفهم هذا السريان، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شيء طبيعته؟ وكيف يمكن أن نوحّد بين جميع الطبائع، ونميز في الآن نفسه بين الجوهر؟ إن الوضع المنطقي يقتضي ـ في هذه الحالة ـ إما أن نقول بروح واحدة سارية في جميع الموجودات تسمى الطبيعة، على صورة قوة هي الحياة؛ وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء. فإذا قلنا بالمقالة الأولى، وقعنا فيما حاول أرسطو دائمًا أن يتجنبه، وهو القول بالنفس الكلية. وإذا قلنا بالمقالة الثانية، فكيف نستطيع أن نفسر أن أصل الحركة هو المحرك الأول؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة ـ قوة التحريك هذه ـ صادرة عن الحركة الأولى. وهذا القول الثاني لا نستطيع تجنبه، ولو أن أرسطو يحاول دائمًا أن يتجنبه بأن يقول: إنه يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى ـ وهي حركة المحرك الأول التي يعطيها للسماء الأولى ـ حركة أخرى صادرة عن محركات في مرتبة أدنى من المحرك الأول، ولو أنها هي الأخرى أزلية أبدية كذلك؛ ونعني بها ـ بصريح العبارة ـ حركات العقول.

والملاحظ في هذا كله، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة، خصوصا أنه إذا قال بوجود مبادىء متعددة للحركة، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظرته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلية مستمرة. لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاما تدخل الله في الأحداث الجزئية، وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته. وهذه هي المشكلة الثانية التي لا يستطيع أرسطو أيضا أن يقدم لها حلا. ومهما يكن من شيء، فإن في وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة، وأن نبحث في الآثار المترتبة عليها، وهذه الآثار هي الحركة بأعم معانيها.

وهنا نرى أرسطو يفرّق بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى، في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان، والحركة في الكيف، والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً: هو الكون والفساد، أعني التغير في الجوهر. والحركة هي «كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة». وعدد الحركات أربع، وحركة النقلة أولى الحركات، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة. ويهمنا هنا أن نحدد مسألة قد ننساق إلى استنتاجها، هي مسألة إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة،فقد يدعو هذا إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً، لا اعتبار فيه لأي كيف فيما عدا التغير في المكان أعني أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذرّيين بوجه خاص. فهذا ما يؤذن به ظاهر كلام أرسطو في هذا الباب. لكن يلاحظ أن أرسطو كان يرفض دائمًا هذا التعليل، ويقول بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، فليس ذلك يتم دائمًا وفي كل الأحوال، وإنما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة الى حركة النقلة. وليس معنى الارجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها.

تأتي بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادىء الرئيسية للطبيعة، أعني تلك التي تلعب دوراً خطيراً في التغير، وأهمها أولا: اللامتناهي، وثانياً: المكان، وثالثاً: الخلاء، وأخيراً: الزمان. فهذه الأمور تقتضيها الحركة، ويجب إذن ان نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالي في شيء من التفصيل؛ ولنبدأ أولا باللامتناهي:

اللامتناهي: يؤذن بالقول بوجود اللامتناهي عدة أشياء، فأولاً: الزمان لامتناه؛ وثانياً: المقادير الرياضية غير متناهية؛ وثالثاً: لكي يتم الكون والفساد باستمرار، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار، أي مالا نهاية له من الأشياء التي يتم بها كون الجواهر. ورابعاً: ان الفكر حينما ينظر إلى شيء وحدّ هذا الشيء، يندفع باستمرار إلى تصوُّر وجود شيء خارج هذا الحدّ. فمن أجل هذه الاعتبارات كلها، يخيَّل إلى الإنسان أنه لا بد من القول بوجود اللامتناهي.

فلننظر أولاً في فكرة اللامتناهي من حيث كونه جوهراً أو من حيث كونه عَرَضاً، فنجد أفلاطون، والفيثاغوريين من قبل، يجعلون اللامحدود أو اللامتناهي مبدأ قائمًا بذاته، وليس صفة حالّة في الأشياء، أعني أنهم يجعلون من اللامحدود جوهراً. ولكن أرسطو يرد عليهم، فيقول إن الجوهر في هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهي، وذلك لأن اللامتناهي يُقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا يُحمل عليه هو شيء من الأشياء؛ وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهراً، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلا لأن ينقسم، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، فتوجد حينئذ مالا نهاية في ما لا نهاية، وهذا خُلْف. ويقول أرسطو من ناحية أخرى إنّ اللامتناهي لا يمكن أن يطلق على الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل لها، كما فعل الطبيعيون المتقدمون. وهو يسوق من أجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً: بعضها طبيعي، وبعضها منطقي. وأهم ما يقوله من الناحية الطبيعية إنه يجب أن يميِّز بين ماله حد وما هو مماس، فما هو مماس لا بد بالضرورة أن يَفترِض وجودَ حدٍ، وشيئاً وراء هذا الحد. أمّا ما له حد فقط، فلا يشترط وجود غير هذا الحدِّ، ويمكن ألا يتصوَّر - في هذه الحالة - وجود شيء من الأشياء وراء هذا الحد - وذلك لأن فكرة المماس تقتضي الإضافة، أعني أنها تقتضي وجود طرفين بينهما تضايف، على حين أن فكرة «ما له حد» أو المحدود، لا تقتضي أن يكون وراء هذا الحد شيء.

كذلك يقول أرسطو إن الذي له حد، هو السطح؛ أو ان الجسم هو المحدود بسطح. وهذا يدل تماما على أن

الجسم لا بد أن يكون متناهياً، لأنه ما دام محدوداً، فمعنى هذا انه متناه. ويضاف إلى هذا أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي ومعنى هذا ان الجسم ينتهي عند حد، فقولنا «فوق» و«تحت» يدل دائمًا على أن هناك حداً سينتهى إليه، مهما بَعُد هذا «الفوق» في العلّو، أو هذا «التحت» في الهبوط. ففي كلتا الحالتين لا بد دائمًا من تصور وجود نهاية ينتهي اليها الجسم الطبيعي في حركته. فلهذه الأسباب كلها ـ من طبيعية ومنطقية ـ لا نستطيع ان نقول حينئذ باللامتناهي.

لكن يلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللامتناهي ـ وهي تلك الاسباب التي قلنا إنها تدعونا الى القول بوجود اللامتناهي ـ لا زالت باقية. فيجب أن نرد عليها الواحد بعد الآخر، حتى نتبين طبيعة وجود اللامتناهي على وجه الدقة. اما فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائمًا في الكون المستمر الى شيء لا نهاية له، فهذا يرد عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن نفسه كونٌ لشيء آخر، وهذا الشيء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يُخْلي السبيل لكون جديد ثالث، وهكذا باستمرار. فهناك إذن حركة دائرية، والأشياء يتحول بعضها الى بعض، فلا حاجة في هذه الحالة الى تصوّر شيء لا متناه، منه يُسْتمد هذا الكون اللامتناهي للجواهر.

أما ما قلناه من أن الفكر يحاول دائمًا ان يتصور شيئاً وراء الحدّ بحكم اندفاعه، فهذا شيء لا يدل إطلاقاً على أن هذا هو ما يتمّ في الواقع. وذلك لأن تصوّري لإنسان ما في مدينة من المدن، ليس معناه أنه بالفعل في هذه المدينة، وإنما الوهم أو الخيال هو دائمًا الذي يضطرنا إلى القول بوجود شيء وراء الحدّ. اما العقل ـ أو اليقين ـ فلا يمكن إلا أن يقف عند الحد، فلا يقول بشيء آخر وراءه. لكن بقي بعد ذلك الاعتباران الأول والثاني، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع ان نشك فيهما، في شيء من الجد، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية، فإنها تؤذن دائمًا بكونها تسير إلى غير نهاية. ونحن ـ في الواقع ـ حينما نبحث في المقادير الرياضية، نجد دائمًا أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار. وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود، فإنها ستختلط، ولن يتكون شيء ـ بعد ذلك ـ من تركب النقط بعضها مع بعض. ولكننا من ناحية اخرى لا نستطيع أن نتصور هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالي، وإلا فلن يمكن الشيءَ في هذه الحالة ان يكون كلا، وإنما سيكون مجاميع منفصلة لا تكون وحدات. فنحن إذن بإزاء شيئين متعارضين في الواقع: إمكان الانقسام إلى غير نهاية ـ فالخط قابل لأن يقطع باستمرار ـ، وضرورة الوقوف عند حد، بجعل الحدود بين النقط تكوّن وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. ونستخلص من هذا كله أن اللامتناهي له شيء من الوجود.

وإذا كان اللامتناهي له ـ من ناحية ـ شيء من الوجود، وليس له وجود ـ من ناحية أخرى ـ، فعلى أي أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللامتناهي؟ هنا يلجأ أرسطو الى مفتاحه المشهور، الا وهو التفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ فيقول إن اللامتناهي له وجود بالقوة، وليس له وجود بالفعل. ولكن القوة هنا يجب ان نفهم بالمعنى العادي الذي تطلق بمقتضاه على الاشياء الاخرى. فنقول ـ مثلا ـ عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار انه سيصبح تمثالا بالفعل، أعني أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداء؛ وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك، إذ انها تمثل ـ في هذه الحالة ـ القوة، أي القوة التي ليس من الضروري ان تستحيل الى فعل، فالقوة بالنسبة الى اللامتناهي، لا يمكن مطلقا ان تصل الى درجة الفعل. والحال هنا بالنسبة الى اللامتناهي هي عين الحال بالنسبة الى الحركة او التغير، لان الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ بتحقق الصورة تنتفي الحركة، اعني انه لا وجود للحركة الا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك ـ إذن ـ تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهي، حينما يطلق على كل منهما أنه «ما بالقوة».

وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللامتناهي، تجعلنا نقول إن اللامتناهي من حيث التركيب مستحيل، ولكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار. أعني انه لا يمكن ان نركب من الاشياء المتناهية، شيئاً لا متناهياً، كما لا نستطيع في الواقع ان نوجد مركباً لا متناهيا. ولكن في الكميات الرياضية، نستطيع دائما ان نقسم، اعني ان القسمة تصلح لان تكون الى غير نهاية. واللامتناهي اقل درجة في الوجود من المتناهي. وهنا نجد ان فكرة اللامتناهي تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة الى الله، فقد نظر اليها ارسطو، كما نظرت اليها الروح اليونانية

إلى فيلون اليهودي، باعتبار أنها نقص، وأن الكمال هو المتناهي، والسبب في هذا أن المتناهي هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، فهو يتصف إذن بالنقص.

المكان: وبعد الحديث عن المتناهي، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن «المكان» فيلاحظ أولا ان المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين، نظراً لأنهم لم يبينوا طبيعة المكان الحقيقية. اما افلاطون فإنه وحده الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة - كما سيتضح لنا فيما بعد. وكذلك لم يعن واحد من المتقدمين باستخراج المشاكل الكثيرة التي تثيرها فكرة المكان، إذا استثنينا زينون الايلي. والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه اي إنسان. وثمة ثلاث ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلا عن الاشياء وباعتباره شيئا قائما بذاته، فاولا ظاهرة حلول او تعاقب اجسام على محل واحد. ويجب ان يلاحظ هنا ان ارسطو حينما يتحدث عن المكان لا يفرق تفرقة دقيقة بينه وبين «المحل»، بل يكاد يعتبر الاثنين شيئا واحداً. فهذه الظاهرة الأولى من شأنها ان تدل على ان المكان شيء قائم بذاته، توجد فيه الأشياء مختلفة في مكان واحد. والظاهرة الثانية هي ظاهرة الحركة في المكان. فالنقلة لا يمكن ان تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكانا يسير فيه المتحرك بالنقلة من جهة إلى جهة وفي اتجاه معلوم. فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لا بد من القول بالمكان.

ونستطيع ان نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة، هي أن المكان شيء تقتضيه حركة الاستحالة، لأن حركة الاستحالة ترجع في النهاية الى حركة التخلخل والتكاثف، وهما بدورهما حركتان في المكان، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً. وهذه الظواهر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التي تجعلنا نقول بوجود المكان، ونعني بها وجود الجهة: فجهة «فوق» و «تحت» تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكاناً، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كائناً إلى جانب بقية الكائنات، بل وجوهراً، إن لم يكن أول الجواهر، ما دمنا نجعل النقلة أولى الحركات. فإذا كان المكان شرطاً لهذه الحركة، وما يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه - فيمكن أن يقال في هذه الحالة: إن المكان هو الموجود الأصلي.

كل هذا إذن يؤذن بوجوب القول بوجود المكان. ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيراً من المشاكل، فيجب ان ننظر أولاً في المكان: هل يمكن أن يعتبر جسماً؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر التي أشرنا إليها، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ أننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان: إنه جسم. هذا، إلى أننا نقول من ناحية أخرى: إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع، لأنها أشياء مجردة يُفترض وجودها في الأشياء، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسما - كما قلنا -. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان جسما، والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئاً مجرداً.

وثمة مشكلة ثانية، هي تلك التي أثارها زينون الايلي حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا الى المكان باعتباره جسما، فكيف نتصور في هذه الحالة -بصفة خاصة - أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء؟ إن هذه مشكلة خطيرة سنجد أن الحلول الكثيرة التي يقدمها لنا أرسطو فيما يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته، لا يمكن أن تقدم عنها جواباً شافياً. وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان، يقول: إن هذه المشاكل نفسها، وفي الطريقة التي بها وُضعت، إشارة الى الحل الذي يجب ان نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية.

فلننظر أولا: هل يمكن أن تطبق فكرة الهيولى والصورة على المكان؟ فنجد أولا أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيولى، لأن المكان حد وسطح، بينما الهيولى وسط بين الحدود أو السطوح، فلا يمكن في هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيولى، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة، إذا اعتبرنا أن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجدا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة، أعني أن لكل شيء هيولاه، ولكل شيء صورته. ولكن المكان هنا شيء مشترك ليس متعلقاً بموجود دون موجود آخر، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيولى أو صورة، لأن شيئاً ما من الأشياء لا يتخذه صفة

أو حالة، أو بعبارة أخرى صورة لشيء. ومن أجل هذا لا نستطيع ان نقول: إن المكان صورة أو هيولى؛ ولكننا نقول باستمرار حينما نتحدث عن المكان: إن شيئاً «في» شيء. فكأن طبيعة المكان في الواقع تتلخص في هذه العبارة: «الوجود في». فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة «الوجود في»، استطعنا أن نتبين ماهية المكان: إننا نقول إن المحمول يوجد «في» الموضوع من حيث أن المحمول داخل في مفهوم الموضوع، ونقول عن الموضوع إنه داخل «في» ما صدق المحمول. كما نقول أيضاً عن شيء إنه في الوعاء، أو نقول عن السائس إنه «في» السياسة؛ بل ونقول أيضاً إن الثغر «في» أيدي الأعداء. فإذا ما بحثنا عن معنى «في» في هذه الأحوال المختلفة، وجدناها في الواقع ترجع إلى معنيين رئيسيين: المعنى الأول حينما ننظر إلى الشيء ككل دون أجزاء؛ والمعنى الثاني حينما ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء. فمثلا، إذا نظرنا إلى دَن خمر فإننا نستطيع أولا أن نقول إن الخمر في الدن، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء في نفسه، بمعنى أن الشيء قد جُزّء إلى جزأين، واعتبرنا أحد الجزأين في الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى دن الخمر ككلٍ، بصرف النظر عما فيه من أجزاء، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه في نفسه، بل نقول إن الشيء موجود في شيء آخر، أو بعبارة أخرى، نقول إن هناك شيئاً حاوياً للشيء، وإن الآخر وعاء له. فموقف أحد الشيئين بالنسبة إلى الآخر، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوى.

ولكن، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا جواب مضطرب، فهو يقول إننا يجب في هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي، ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه، وإنما يكفي فقط - في نظر أرسطو - أن ننظر إلى فكرة الحاوي، دون أن نتصوّر بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي. وعلى ذلك - وهذا لا يتم الا بالنسبة الى السماء الأولى أو الى الكون بأكمله - نستطيع ان نقول عن المكان في هذه الحالة إنه حاو وليس محوياً.

ويجب ان نفرق في داخل فكرة الاحتواء هذه، بين ما هو مكان بحق، وما هو مكان مشترك. فالمكان بالدقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته، فمثلا النار في أعلى، والتراب في أسفل: هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منهما. ولكن حينما نقول مثلا إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء، والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب.

فإذا نظرنا إلى كل هذه الاعتبارات، وأردنا ان نتبينّ طبيعة المكان، وجدنا أن المكان أولاً يجب أن يتصف بصفة أنه وعاء، وهذا الوعاء ينظر إليه باعتباره وعاء فحسب، بمعنى أننا في هذه الحالة نفرق في الشيء بين حاو ومحوى في هذا الحاوي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوي يوجد فيه. كما يجب من ناحية اخرى ألا نقول بالضرورة - إن الحاوي وحدّ المحوي شيئان مختلفان. وفي هذا يجب أن نفرق بين فكرتين: فكرة التماسّ وفكرة الاتصال. فالاتصال في هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دلّ على الهوية، بينما التماس يقتضي التفرقة، ولا يقتضي بالضرورة عدم كون الشيئين شيئاً واحداً. فاذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على «الوجود في»، وجدنا أننا نستطيع أن نميز المكان عن الشيء المحوي في المكان. ولكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوي وحد الحاوي الذي هو المكان في هذه الحالة. ولذا نستطيع نهائياً أن نحد المكان بأنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي». وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين.

أما التعريف الأرسطالي الصرف، أي الذي نجده في كتب أرسطو نفسه فهو أن المكان «هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي». ويُقصد بصفة اللامتحرك هنا، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء، أعني - وهذا يحل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان - أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان، إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله «المباشر» أنه في هذه الحالة مماس وليس متصلا، حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي. وفكرة «المباشر» هذه، هي ما عُبّر عنه في التعريف العربي بكلمة «الباطن».

وبهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية. ولكن هناك كثيراً من المشاكل لا زالت باقية بدون حل. فمشكلة زينون - مثلا - لا تزال - كما رأينا -

تتطلب حلا. وهناك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسه في الحركة، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك، ومهما يكن تصورنا لهذه الحركة، فإنها لا بد أن تقتضي - بحسب مذهبه نفسه - انفصال الشيء المتحرك عن مكان، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه، وليس بعد السماء الأولى مكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال أرسطو في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهي التي أشرنا إلى أن أرسطو قد أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما يلاحظ من ناحية أخرى، أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبلياً، كما سيفعل كَنْت بعد ذلك بزمن طويل، ولم يستطع كذلك أن ينظر إلى المكان باعتباره روابطَ أو حدوداً، حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد. بل كان واقعياً حسياً، ولو أنه اضطر إلى أن يُخرج عن المكان فكرة الجسمية، مما يجعل في أقواله كثيراً من التناقض.

الخلاء: وبعد فكرة المكان، ننتقل إلى فكرة الخلاء. فنجد أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء، فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء؛ فضلا عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد مليء بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً، فيقول أولا إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة، لأنه إذا كان ثمة خلاء - والخلاء لا تعين فيه للجهة - فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعلى هذا لا يستطيع التحرك، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة.

ويضاف إلى هاتين الحجتين حجتان أخريان، لهما من الشهرة - على حد تعبير هملان - بقدر ما هما خاطئتان: الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة، وذلك لأن السرعة والبطء يتوقفان على المقاومة التي تُبدى للشيء من جانب المكان الموجود فيه. فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة، فمعنى هذا - وهذا ما تقول به الحجة الأولى - أن الثقيل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد. والحجة الثانية تقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل، أعني أن الخلاء مستحيل، فلا يمكن القول بوجوده. وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة - مما سيتبين بعد، خصوصاً على يد جلليو - لأول مرة -، ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء، فقال بوجود ملاء مستمر.

الزمان: وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان. والزمان قد يبدو لنا حينما ننظر إليه أول الأمر، أنه ليس له وجود: فالماضي قد فات، والمستقبل آت، والحاضر لا يمكن تثبيته، واللحظة نفسها - أو الآن - طرف موهوم بين ماض ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد. كما أن الزمان لا يمكن تثبيته، لأنه يفقد حينئذ طابعه الجوهري، وهو كونه مكوَّناً من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر، متساوقة - على حد التعبير العربي - ، فمن هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود. ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم، فهو موجود يفترضه الحس، لأن الحركة تفترضه. وهنا نلاحظ أن الناس حينما ينظرون إلى الزمان، ينظرون إليه باعتباره حركة، ولكن هل هو في الواقع كذلك؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة، وذلك أولا لأن كل حركة مشروطة بمتحرك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة. ولكن الزمان واحد، فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة؟ هذا إلى أن الزمان لا يمكن أن يكون فلك الكون، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك، وجدت بالتالي عدة أزمنة، والزمان واحد، فهذا ليس بصحيح. ويلاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة، لأن في الحركة اختلافاً، بينما الزمان راتب، فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الاختلاف؟ ليس الزمان إذن حركة؛ ومع ذلك، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لا صلة له بالحركة. وأصدق

شاهد على هذا هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس، فإنهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مرّ بين اللحظة التي بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التي استيقظوا فيها، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان، فكأن الزمان إذن مرتبط بالحركة.

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة، فنقول أولا: إن الزمان، بمعنى من المعاني، حركة. ومع ذلك فهذا تعبير غامض، فلنوضح هذا المعنى الذي يقال - على نحوه - إن الزمان حركة، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد، فإن الحركة تتوقف على الامتداد، فاذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متصل، وبالتالي فإن الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلا كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أن فكرة الامتداد تدل دائمًا على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إن في الزمان ما هو «أمام» وما هو «خلف»، فإذا عبَّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنه لما كانت الحركة تقتضي دائمًا المرور بأدوار، أي أن فكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق؛ فإن الزمان - إذا طبقنا عليه هذا التمييز - يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة في التغير، فينتج له من هذا كله، تعريف للزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

وهنا يجب أن يوضح معنى هذا التعريف بالدقة، فيلاحظ أولا أن قولنا «مقدار» ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه في الحركة يتلو الواحد منها الآخر. فلما كانت هذه الأوجه في الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاء كم ما، يعتبر عدداً ومقداراً، فإن الزمان الذي يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقداراً. وهو مقدارٌ للحركة لأن الذي يقيس الحركة هو الزمان - في هذه الحالة -؛ وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم - في حالة الزمان - بمعنى أنه المقدار المعدود، أو الشيء المعدود، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعدد. وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعدّد هذه الأوجه في حالة كونها معدَّدة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان مقدار للحركة، أي مقياس لأوجهها. وهذه الأوجه ينظر إليها، لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض، ولكن من حيث تتاليها، أي من حيث وجود الواحد بعد الآخر، ولهذا فإننا في هذه الأوجه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر - بحسب ما في هذا التعريف - لذلك كله كان الزمان مقداراً، أي شيئاً يَعدّ الحركة أي أوجه الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر، أي باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً.

وثمة مسألة أخرى من المسائل الرئيسية جداً في بحثنا في الزمان، وهي مسألة عني أرسطو بأن يثيرها، ونعني بها الصلة بين النفس وبين الزمان. فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعد هذا الزمان؟ هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس، لأن المعدود لا يوجد - حالة كونه معدوداً - إلا إذا وُجِدَ العاد. فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان.

فلننظر نظرة إجمالية إلى ما يقوله أرسطو عن الزمان، خصوصاً فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، فنقول أولا إن الطابع الرئيسي البارز المميز لفكرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائمًا على أساس المكان، إذ قد وجدنا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداء من صفات الامتداد أو المكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية. ولهذا فالواقع أن الزمان الأرسططالي زمان الساعات، أو هو زمان آلي، قد نُظر اليه من ناحية الامتداد والمكان. هذا من ناحية الطبيعة العامة للزمان، وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان، فإننا نجد أن موقف أرسطو هنا موقف «هجين» قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له، فلا نستطيع أن نقول عن فكرة الزمان عند أرسطو - كما قد يُستخلص من أقواله أو يُلزم عليها - إنها كفكرة الزمان عند أفلاطون، عبارة عن مقدار حركة الفلك فحسب، لأن أرسطو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس العادّة العاقلة. ومعنى هذا أن هنا نظرة ذاتية - وإن كان هذا في الواقع إلزاماً أكثر من أن يكون قولا صريحاً

قاله أرسطو - لأن أرسطو يجعل الزمان في هذه الحالة متوقفاً في وجوده على النفس أو الذات. إلا أنه يجب ألا نعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكأن نظرية أرسطو في الزمان تترجح إذن بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين.

ونحن نميل - على الرغم مما حاول أن يذهب إليه المؤرخون المثاليون الذين كتبوا عن أرسطو مثل هملان - إلى أن ننظر إلى الزمان الأرسطالي باعتبار أن الناحية الموضوعية فيه تطغى طغياناً عظيماً على الناحية الذاتية. ولهذا نرى من الواجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين نظرة أرسطو إلى الزمان، وبين النظرة الحديثة إليه، باعتباره إطاراً للعقل فحسب، ولا وجود له في الخارج، كما سيقول كنت بعد ذلك زمان طويل.

العالم: بعد هذه المقدمات الممهدة للطبيعيات، نستطيع أن ننتقل إلى دراسة هذا العالم الذي افترضناه منذ البدء، ولم نبحث فيه بعد؛ خصوصاً وقد عرفنا المحرك الأول. فنقول أولا إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، وأساس التقسيم هو فلك القمر، فهناك أولا ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت القمر، أي الأرض وما حولها. وكلا العالمين متمايز تمام التمايز، فالعالم الأول - وهو الذي فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى - يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، بينما العالم الثاني - وهو ما تحت فلك القمر - يسوده الكون والفساد، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى سنفصّل القول فيها على حدة.

أما العالم الذي فوق فلك القمر، فهو عالم الكواكب. ولكي نبين المادة التي يتركب منها هذا العالم يجب أن نتخذ المنهج التالي، الذي ذكره أرسطو في الفصلين الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب «السماء». وخلاصة هذاالمنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة. فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات. فإذا ما نظرنا إلى العالم الأعلى أو العلوي، وجدنا أولاً أن الحركة الوحيدة التي توجد فيه هي الحركة البسيطة، وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أو الحركة المستقيمة، وتبعاً لهذا ستنقسم الحركات بوجه عام إلى حركات بسيطة وأخرى مركبة. والحركات البسيطة هي وحدها التي توجد في العالم العلوي.

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعاً للحركة البسيطة، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة، فإن المادة التي نشترطها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية، في هذه الحالة، للأشياء المتحركة بهذه الحركة، فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب. وهذه الأشياء - وحدها- كذلك، يجب أن تكون «الأثير». ويلاحظ أرسطو أن هذه الكلمة αἰθήρ ليست مأخوذة من الفعل αἴθειν بمعنى يحرق - إذ لا صلة مطلقاً بين الأثير وبين النار - وإنما هي مأخوذة من الكلمتين: ἀεὶ + θεῖν، أي يسير باستمرار. وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة، كما لا يقبل مطلقاً حركة الكون والفساد، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب، هي الحركة المكانية. وهو لا يقبل أي نوع كان من الحركة المكانية، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية. فالكواكب إذن تتركب من مادة الأثير.

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية، لأن لها حياة (زوئيه) ولها فعلٌ، بل هي أكثر حياة من الإنسان،. وهي تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان، وبدرجة أعظم بكثير. كما أن لها طبيعة. إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل، أهمها مشكلتان: الأولى خاصة بماهية هذه الطبيعة، إذ يلاحظ أن أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلكاً معه، ولهذا الفلك نَفْس، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة؟ وأيّهما المحرك في الواقع: عقل الفلك أو طبيعة الكواكب؟ يمكن أن تحلّ هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقي في الواقع هو عقل الفلك، أما الطبيعة فلا تحرك، وإنما تشارك فقط في حركة العقل، كما تشارك العين في حياة النفس الحاسّة. وثمة مشكلة أخرى، هي مشكلة

نوع الحركة التي تصدر في هذه الحالة. فإنه يشاهد أن النفس في الإنسان مثلاً لا تأتي بحركات طبيعية باستمرار، بل تستطيع أيضاً أن تأتي بحركات قَسْرية، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة في هذه الحالة؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة، فتكون حينئذٍ صادرة عن الطبيعة وحدها، أو يمكن أن تكون أيضاً قسرية، وحينئذٍ تصدر عن النفس؟ الحل الذي يمكن أن يقال هو الذي يَرِد في الشرح المنسوب إلى الإسكندر، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة، ونعني بها فكرة القوة والفعل، فيقول صاحب هذا الشرح، إن الطبيعة في هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل، وأما الذي يحرك بالفعل فهو النفس.

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول، وقد بيَّنا بوضوح مدى هذه المشكلة، والتفسير التاريخي الذي يجب أن تحل على أساسه، فلا نعود إليها، بل ننتقل مباشرة إلى العالم السفلي، لكي نحدّد أولاً طبيعة المادة التي يتكوّن منها هذا العالم. فيلاحظ أولاً أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد، وأرسطو ينكر إنكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنما كل شيء في هذا العالم يجري بحسب النظام. أما العالم السفلي فإنه لما كانت فيه المادة ـ والمادة طائفة من الممكنات، والممكنات متعدِّدة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك ـ فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي، أما العالم العلوي، فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار. والصفة الثانية التي يمتاز بها هذا العالم السفلي، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية، وأخرى ليس فيها حياة.

فلنبدأ بهذا النوع الأخير، أي الكائنات اللاحية، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين: بسائط، ومركبات. وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذي لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل، أي بحسب الخفة والثقل. فالبسائط هي أولاً الثقيل، وهو التراب ؛ والخفيف، وهو النار؛ وهناك حالة بَيْنَ بَيْنَ، بأن يكون هناك قرب من الثقل أو قرب من الخفة، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط: هما القريب من الثقيل وهو الماء، والقريب من الخفيف وهو الهواء. وبهذا تكون البسائط أربعة: التراب والنار والماء والهواء.

وهناك طريقة أخرى لتعيين هذه العناصر، وذلك على أساس النظر في الكيفيات، بأن نقول إن الإحساس يرجع في النهاية ـ على أقل تقدير ـ إلى حاسة اللمس، لأن هذه الحاسّة أولى الحواس؛ وهذه الحاسة تميز أولاً بين الحار والبارد، ثم تميز ثانياً بين ما هو قريب من كليهما، فتميز كذلك بين اليابس والرطب، فمهما جمعنا هذه الكيفيات بعضها مع بعض، وركّبناها، أيّ تركيب ـ وكل التركيبات الممكنة لا تزيد عن ستة عشر، يسقط منها ما هو في الواقع تركيبٌ واحد، واختُلف فقط في ذكر الأول أو الثاني، الواحد قبل الآخر، ويسقط منها أيضاً ما هو جمع لأضداد ـ فإن النتيجة النهائية أن يتبقّى أربعة تركيبات هي الكيفيات الرئيسية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فينتج لدينا حينئذٍ أربعة عناصر أولية رئيسية، وهذه العناصر هي العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، اثنان منها سلبيّان، والآخران إيجابيان، فالحارّ والبارد إيجابيان لأنهما فاعلان، بينما اليابس والرطب سلبيان لأنهما منفعلان، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر. وذلك لأن كل واحد يحتوي ضداً واحداً آخر على الأقل، فيمكن أن يستحيل إليه. ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية، إلى أبسط منها. فهي البسائط الأولى التي ينحلّ إليها كل شيء آخر، ولا تنحلّ هي ـ بدورها ـ إلى أي شيء.

وبعد أن حددنا هذه البسائط ، نستطيع أن نحدد المركبات. ولن ندخل في تفصيل ما يذكره أرسطو عن المركبات لأن الكلام في هذا يطول، وهو يخرج بنا عما نحن بصدده. ولكننا سننظر نظرة إجمالية عامة إلى الصفة الرئيسية للمركب كما نظر إليه أرسطو. وهنا نجد أرسطو يقول: إن صورة المركب غير صورة ما يتركب منه، أعني أن الأجزاء لا تكون موجودة في المركب بالفعل، وإنما بالقوة فحسب، لأنها ليست محققة لصورتها، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أي واحد من الأجزاء على حدة، بل هي صورة المركب المتمايزة تمام التمايز، أعني أن أرسطو هنا حينما يتحدث عن المركب، يتحدث عما نسميه في الكيمياء الحديثة باسم المركب في مقابل الخليط.

وبعد هذا يبحث في الطريقة التي تنشأ بها الحركات،

كما يبحث في الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في العالم الذي تحت فلك القمر. وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمي الموجود بها كلها. فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والمشاهدة، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلي. وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله هنا خاطىء، فإن كثيراً من الأشياء التي يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً في العصور التالية، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث.

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول: قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية، وجدنا أرسطو يعرّف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول: إنها «صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه». ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذي بالذات، ولهذا فإن أرسطو يجعل الصفة الرئيسية الأولى للكائن الحي أنه مغتذٍ بنفسه. إلا أنه يجب أن يلاحظ مع ذلك أن الحياة ليس معناها التغذي فحسب، وإنما التغذي يفترض دائماً وجود علة فاعلة، بها يتم هذا الفعل، وهذه العلة الفاعلة لها من القوة - بمعنى القدرة - أكثر مما للصورة الموجِّهة عند كلود برنار. فهذه القوة التي يتمّ بها التغذي معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس. فالأصل في الكائن الحي - في الواقع - إنه الكائن ذو النفس؛ ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب أن كل شيء ذو نفس، فيما يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير، فمذهبه في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة.

وبعد أن بين أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحي - وهي أنه ذو نفس - ، يقوم بالبحث في الكائنات الحية على هذا الأساس. فيقول أولاً إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض؛ فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلاً إلى الأكثر تفاضلاً وهي الفكرة التي قال بها أنبا ذوقليس؛ وإنما يقول بأن الحياة تنشأ في الأغلب والأعم عن طريق اجتماع مادة وصورة، والمادة هي عضو التأنيث، والصورة هي عضو التذكير. والاختلاف بين المذكر والمؤنث في الولادة والتكاثر هو في أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل، بينما عضو التأنيث يدل على النقص والانفعال، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التأنيث بحسب أحوال الكائنات الحية.

فإذا كان فعل عضو التذكير كاملاً تاماً، ففي هذه الحالة يكون المولود ذكراً، وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى.

هذا هو التكاثر أو التولد العام؛ ولكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبَداء (أو التولد التلقائي)؛ والأشياء التي تتكاثر بالبداء، تنشأ عن تعفن. أما فيما عدا ذلك، فإن كل مولود ينشأ عن شيء يشابهه مسمى باسمه. فالإنسان يلد الإنسان، والحيوان يلد الحيوان، وهكذا... ولو أنه - في كل حالة - العلة الفاعلة والمادة، مختلفة.

ثم يتابع أرسطو أبحاثه في هذا الباب، ويأتي بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة، ويكفي أن نعرض للمنهج الرئيسي الذي اتخذه في دراسته للكائنات الحية، فنجد أن المنهج يقوم أولاً على تفرقته المشهورة بين الأجزاء الحية المتجانسة ὁμοιομερῆ والأجزاء الحية اللامتجانسة ἀνομοιομερη، فالأولى هي التي إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد، والأخرى هي التي إذا جُزئت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة، فمثلاً الدم أو اللحم يعتبر متجانساً، لأن أي جزء أخذْته يساوي في الجنس والنوع أي جزء آخر، بينما الوجه مثلاً غير متجانس، لأن أجزاءه مختلفة. وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التي يقول بها علم الحياة الحديث بين الانسجة والأعضاء. فالأنسجة تقابل الأشياء المتجانسة، والأعضاء تقابل الأشياء اللامتجانسة، لأن من خصائص التعضي اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها في أداء وظيفة واحدة. وبهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة رئيسية في علم الحياة ونعني بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وثمة تفرقة أخرى هامة كذلك - أو بتعبير أدق - منهج آخر استخدمه أرسطو في بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية، وهو منهج التماثل. ويُقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو للأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيلاحظ مثلاً أن الخياشيم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وصورة الجمجمة عند الإنسان تتشابه مع صورة الجمجمة عند السمك؛ وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعضها.

ويستمر أرسطو طويلاً في بيان هذا التماثل. إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق في داخل هذه المماثلة - كما نفرق نحن اليوم ابتداء من كوفييه - بين التماثل والتوافق. فالتماثل تناسب في الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض والتوافق تناسب في صورة الأعضاء بعضها مع بعض. فمثلاً يعتبر بين الرئة في الانسان، والخياشيم في السمك، تماثل، وبين الزعانف في السمك، والأجنحة في الطير، والأرجل في الانسان، توافق، من حيث ان هذه الأعضاء يناظر بعضها بعضاً. فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلاً من التماثل والتوافق.

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية إلى مراتب، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية: النبات والحيوان والإنسان، وتتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل من هذه الأجناس. فالنبات يمتاز أولاً بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أي جزء أخذته يمكن أن يفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هي - كما هو واضح في التعقيل أو في التطعيم - أي أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحي الصحيح، إذ في الحيوان نجد أن الجزء الذي يزول عنه لا يمكن أن يحيا مستقلاً بذاته، ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولا أي شيء من القوى العاقلة. ونتيجة هذا كله أن التفاضل في النبات على درجة ساذَجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك في الحيوان: إذ نجد الحيوان - نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذي والنمو. الحركة والإحساس، بل وأيضاً الخيال والذاكرة - أكثر تفاضلاً من النبات. كما أنه يلاحظ بالنسبة إلى التكاثر أن عضوَيْ التكاثر في النبات معاً، أي في نبتة واحدة، بينما عضوا التكاثر في الحيوان ليسا في فرد واحد، وإنما يكون هناك فردان أحدهما فاعل إيجابي عن طريق السائل المنوي، والآخر منفعل سلبي، عن طريق دم الطَّمْث، فهذا اختلاف واضح في طريقة التكاثر بين النبات والحيوان. كما أن الحيوان يمتاز بالحركة، ولو أن بعضاً من الحيوان يبدو وكأنه نبات، كما هي الحال في المحار أو الحيوانات الصدفية، التي يظهر أن حركتها تكاد تكون معدومة. هذا إلى أن الحيوان يمتاز بخاصة رئيسية تميزه من النبات، وهي قيام الأعضاء في مكانها الطبيعي، فمثلاً يلاحظ في النبات أن الفم في أسفل والوضع الطبيعي أن يكون في أعلى، وهذا ظاهر في الحيوان، فالنبات إذن مقلوب الوضع في الواقع. هذا إلى أن النبات لا يعرف النوم، بينما الحيوان ينام، أو يمكن أن يقال عن النبات إنه في نوم مستمر ولا يعرف اليقظة؛ أما الحيوان فيتراوح بين اليقظة وبين النوم.

وقبل أن نتحدث عن النفس الإنسانية بكل أنواعها، يجدر بنا أن نتحدث عن تصنيف أرسطو للحيوان والنبات، فنجد أن هذا التصنيف - كما يظهر من كتبه - يُرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة. إلا أن هذا التقسيم - وإن كان المبدأ الذي يقوم عليه لا يزال ذا قيمة - ليس تقسيمًا جيداً، فالمبدأ الذي يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده، وثانياً على أساس الوسط الذي يوجد فيه. وهذا المبدأ في التقسيم - وإن كان جيداً - فإن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات، حتى إننا لا نكاد نجد تمييزاً واضحاً بينها وبين بعض، على أساس صفات رئيسية تميزها، ، كما هي الحال في تصنيف رجل مثل لِنّيه. كما يتحدث أرسطو أيضاً عن موت الحيوان فيقول: إن هذا الموت ملازم لحياته، لأن العالم الذي يوجد فيه هو عالم الكون والفساد، وهو خاضع لهذا النوع من الحركة، خضوعَ غيره من الأشياء الموجودة تحت فلك القمر. ويلاحظ على مذهب أرسطو في الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوي إلى حد كبير، وأنه ينفي كثيراً أو دائمًا كلَّ تفسير فيزيائي كيمياوي للظواهر الخاصة بالحياة، وإن كنا نراه أحياناً يتحدث عن بعض الوظائف الحيوية وكأنه يفسرها على أساس فيزيائي وكيمياوي، حينما نراه مثلاً يفسر الهضم على أنه احتراق، وتبعاً لهذا يقول بوجود حرارة يسميها «الحرارة الحيوانية»، كما يلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو في الحياة أنه مذهب غائي يحاول دائمًا أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية. وعن طريق فكرة الغائية، نجده دائمًا يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي؛ وهو لهذا قريب الشبه جداً بكلود برنار في فكرة «الصور الموجِّهة»، ومن دريش الذي يقول أيضاً بوجود صورة غائية في الكائنات الحية.

النفس

لم تتكوَّن الفلسفة التصوُّرية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الحِسيّ، هو الوجود الذهني أعني وجود

التصوّرات. فإن الأقدمين لم يكونوا يقولون بوجود آخر غير هذا الوجود الحسيّ، فلم يكتشفوا إذن طبيعة هذا النوع الجديد من الوجود. ولكن سقراط مع ذلك - ولو أنه استطاع لأول مرة أن يميز هذا الوجود غير المحسوس الصرف - لم يستطع أن يحدد ماهية هذا النوع الجديد من الوجود، وكذلك الحال بالنسبة لأفلاطون. فعلى الرغم من كل تلك المحاولات التي قام بها أفلاطون من أجل تمييز الوجود التصوّري وإعطائه حق المواطن، بحيث يصبح وجود التصورات متميزاً من وجود المحسوسات، فإنه كان لا يزال حسياً إلى حد بعيد، فلم يستطع أن يميز بوضوح حقيقة هذا الوجود. فجاء أرسطو وجعل لهذا الوجود التصوري المقام الأول، وبينّ خصائصه وحدَّد طبيعته، خصوصاً فيما يتصل بالوجود الحسي، ونجد هذا مراراً خصوصاً في محاولته تفسير الصورة باعتبارها الوجود الحقيقي. إلا أنه كان لا بد مع ذلك من وجود ثنائيةٍ بين المادة وبين الصورة، فإن أرسطو لم يستطع أن يحذف الامتداد نهائياً، ويضع مكانه الفكر، وإنما جعل الموضوع في مقابل الذات المدركة.

لكن كان عليه مع ذلك أن يحدد الصلة بين الاثنين. فلجأ إلى طريقة اتبعها في أقواله الخاصة بأبحاثه النفسية، ونعني بها طريقة القول بوجود «تصاعد». إلا أن فكرة التصاعد لا يمكن أن تكون خالصة ومنطبقة تمام الانطباق إلا بين أشياء من جنس واحد، أما إذا اختلفت الأشياء من حيث طبيعتها، فإن مثل هذا التصاعد لا يمكن أن يطبق تطبيقاً حقيقياً، لأن التصاعد معناه إيجاد درجات في داخل سلسلة ما، ولا بد أن تكون هذه الدرجات متصلة بعضها ببعض؛ فلما كان كل جنس يتميز من الجنس الآخر بهوة لا يمكن عبورها، فلن يكون في الاستطاعة إذن أن نستخدم فكرة التصاعد استخداماً حقيقياً، فإن علينا في هذه الحالة أن ننظر إلى العالم، باعتباره واحداً في عنصره. ولكن أرسطو - كما سبق لنا القول - ظل ثنائياً، فلم يكن لا واقعياً صرفاً- كما كان الأقدمون ممن سبقوه - ولا مثالياً صرفاً - على النحو الذي سيشاهد فيما بعد في المثالية الألمانية- وإنما كان ثنائياً. ولذا لم يكن لهذه الفكرة - فكرة التصاعد - حظ كبير عنده في حل الكثير من المشاكل، وبالتالي لم يستطع عن طريق هذه الفكرة أن يميز الحياة النفسية أو الوجود التصوري تمييزاً تاماً، من غيره من أنواع الوجود.

وبعد هذه الملاحظة التمهيدية، نستطيع أن نبدأ بعرض مذهب أرسطو في النفس، فنقول إنه يلجأ لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل. فيقول أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس. أما الفيثاغوريون - ولو أنهم قالوا بوجود النفس مستقلة - فإنهم جعلوا هذه النفس شيئاً عالياً، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام. وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلوّ للنفس أن أي نفس يمكنها أن تحل بأي جسم. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً - في نظر أرسطو - ، إذ كيف يمكن أن يُتصوَّر أن فن النجار مثلاً يمكن أن ينزل في المزامير؟ ثم إن الفيثاغوريين - وقد تبعهم في ذلك أفلاطون إلى حد كبير - يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البدن، فيرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى لو صح ما يقولون، فإن هذا شيء ثانوي، لأن الانسجام، أو عدم الانسجام تابع لوجود الشيء الذي فيه يحل الانسجام، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما، ثانوية عرضية، وليست بذاتية في الواقع. إنما يأتي أرسطو بتعريف جديد يضعه أولاً ثم يشرحه؛ وهذا التعريف هو أن «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». فقوله «ذو حياة بالقوة» وقوله «جسم آلي» معناهما واحد تقريباً، لأن كلمة آلي هنا معناها انه مستكمل ليس فقط كل أدواته، بل وأيضاً كل وظائفه، والمسألة لا ينظر إليها من الناحية التشريحية وحدها، بل وأيضاً من ناحية وظائف الأعضاء. إلا أن هذه الوظائف - في هذه الحالة - ليست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تهيؤ لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل. وقوله «كمال أول» أو «فعل أول» يقصد به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا، لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبة عليا. والكمال حينما يكون أولَ، يكون في مرتبة أحط من مراتب الفعل، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً، وتارة غير متحقق؛ أي الذي لا يكون بالفعل باستمرار. فلما كانت النفس لا تؤدّي وظائفها باستمرار، كما هي الحال مثلاً في حالة النوم، فإن فعلها في هذه الحالة فعل أول، أي في المرتبة الدنيا، ما دام ليس بفعل مستمر.

والمهم في هذا التعريف قوله إن النفس فعل، فإنه

يلاحظ أولاً أن أفلاطون حينما قال عن النفس إنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية، كما أن قول إكسينوقراط ان النفس عدد يتحرك بالذات، ليس قولاً صائباً. وإن كان قول كل منهما (أفلاطون وإكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة. فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلّوا المسألة حلاً صحيحاً، لأن الرأي الصائب - في نظر أرسطو - أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم. وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الخصبة، ونعني بها فكرة الهيولى والصورة، أو القوة والفعل. والمهم في هذا الوضع الجديد أنه حلّ لمشكلة رئيسية هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم، بحيث تكون النفس عالية، فتحلّ أي نفس في أي جسم، وإنما الجسم والنفس - في الواقع - لا ينفصل الواحد عن الآخر، كما لا تنفصل الهيولي عن الصورة أي انفصال.

لكن يلاحظ مع ذلك أن أرسطو حين جعل الجسم في مرتبة دنيا - من ناحية الوجود - بالنسبة إلى صورته، وكاد أن يجعل بين الاثنين هُوِّية، أي بين الهيولي القريبة والصورة في هذه الحالة - قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم. ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هي النفس النظرية أو العاقلة، وهي نفس تكاد تكون مفارقة، إن لم تكن بالفعل مفارقة - كما سنرى بعد حين. والمهم في هذا أن أرسطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطوني، ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلاً، بل اضطر الشراح الاسكندرانيون، كما اضطر رجال العصور الوسطى، من أتباع أرسطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجودٍ مفارق للنفس، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود المفارق - في هذه الحالة - إلى جزء من النفس النظرية هو العقل الفعال. وعلى كل حال، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصورة - التي هي النفس - ، والهيولي - التي هي الجسم - مرتبطين كل الارتباط.

وبعد أن حدّد أرسطو النفس على هذا النحو، بدأ ببيان قُواها. وهنا أيضاً يتبع الطريقة التصاعدية، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، فلا ينبغي أن نُخدع حينئذٍ بتقسيمه النفس إلى نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة أو عاقلة أو نظرية، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة. وفي هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي المعروف إلى نفس شَهْوية ونفس غَضَبية ونفس عاقلة، فإن أفلاطون يجعل هناك أنواعاً ثلاثة من النفوس، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف، وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض، فما هو في مرتبة دنيا، يمكن أن يوجد وحده، أما ما هو في مرتبة عليا، فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى. وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية، مارة بالنفس الحيوانية، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة.

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس، يقسمها تقسيمًا ثنائياً من حيث قواها إلى قسمين: مُدْرِكة، ومحرِّكة. ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الإنسانية فحسب، بل ينطبق كذلك - بشيء من التساهل - على النفس الحيوانية، ونقول بشيء من التساهل، لأن هناك من الحيوان ما لا يتحرك. فلنبدأ ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين، وهي القوة المدركة، فنقول أن المرتبة الدنيا من مراتب هذه القوة هي الإحساس. ولأرسطو تعريف للإحساس مشهور، وهو قوله: «إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسية وبين المحسوس». ولكن من شأن هذا القول أن يثير كثيراً من المشاكل، فنقول أولاً في بيان معنى الألفاظ إن المحسوس له عدة أنواع، فمن المحسوس ما يدرك مباشرة بحس، ومنه ما يدرك بالعرض، ومنه ما يدرك بالوهم. فالضوء مثلاً يُدْرك بحس معلوم هو حس الإبصار، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم، وإدراك الشاة مثلاً للعداوة في الذئب يعتبر «وهماً» من جانب الشاة. ولكن المهمّ في هذا التعريف هو قول أرسطو إنه فعل مشترك، فما المقصود بهذا الاشتراك؟ هل معناه أولاً، أن أحد الطرفين عرضي وليس بضروري، وأن الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كل شيء، أي أن المحسوس هو كل شيء؟ أو هل معناه، ثانياً، أن في المحسوس قوة، وأن في الحساسية قوة، وأن القوتين متوازيتان، ولو أن توازيهما ينشأ منه فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه، ثالثاً، أن الصلة بين الاثنين صلةُ تضايف، بمعنى أنه لا وجود للواحد بدون وجود الآخر؛ فكأن كلمة الإحساس تطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد، ولا وجود لأحد الفعلين إلا بوجود الآخر؟.

هذه أنحاء ثلاثة يمكن أن تُتصور الصلة بين الحساسية والمحسوس على أساسها. والملاحظ أن أرسطو يترجح بين هذه التصوّرات الثلاثة المختلفة، فهو يقول تارة إنه لا بد أن نجعل للحساسية وجوداً مستقلاً قائمًا بالذات، بإزاء موضوعاتها، لأنه لو قيل إن الاحساس هو استحالة أو تغير كيفي في الحساسية نتيجة تأثير جاء إليها من جانب المحسوس، فإنه يجب مع ذلك أن تجعل هذا التغيُّر أو هذه الاستحالة استحالةً من نوع خاص، لأن المشاهد في هذه الحالة أن الاستحالة معناها أن تتحقق بالفعل قوى كانت كامنة في غير استعمال ولا تحقق. ولكننا نجده يقول تارة أخرى إن الصلة بين الحساسية والمحسوس هي صلة تعدٍّ أو صلة متعدِّية، وفي هذه الحالة يكون الاحساس في الحساسية كالحركة في المتحرك، بمعنى أن الاحساس ينتقل إلى الحساسية كشيء أتى إليها من الخارج، أو انتقل إليها من المحسوس. ويعبّر أرسطو عن هذا بتشبيه فيقول إن الاحساس هو في هذه الحالة كالنقش في الشمَع، فإن نقش صورة الخاتم في الشمَع هو كانطباع المحسوس في الحساسية. وكل ما هنالك من فارق في هذه الحالة هو أن انطباع المحسوس في الحساسية، انطباع لصورة المحسوس فحسب، وليس كل المحسوس.

ولكننا نجد أرسطو ـ ثالثاً ـ يشير إلى صلة أخرى غير هاتين الصلتين، صلة التوازي وصلة التعدي فيقول إنه لا يكون هناك في حالة الحس غير حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هي الحال بين طرفين متضايفين، فما يطلق على الواحد لا يمكن أن يتمّ إلا بوجود الآخر، أي أنه لا يمكن التحدث عن إحساس، قبل المحسوس وقبل الحساسية، أو بالواحد دون الآخر. وهذه الفكرة من أخصب الأفكار التي يمكن أن تقال في هذا الباب، ولعلّ فيها إشارة إلى النظرية التي نادى بها هُوسِرْل في القرن العشرين، صاحبُ المدرسة القائلة بفلسفة الظاهريات، عن طريق فكرة «الإحالة المتبادلة» بين الذات والموضوع. ولكنْ على الرغم مما لهذه الفكرة من أهمية عظمى، وما فيها من نظر صائب، فإن أرسطو لم يشر إليها إلا إشارة ضئيلة جداً، بحيث لا يمكن أن نقول إنه قد قصد إلى شيء مما ذهب إليه برنتانو وتلميذه هوسرل. وعلى كل حال، فإن أرسطو على الرغم من تردّده بين هذه التصوّرات الثلاثة، قد أثار بوضوح تلك المشكلة الهامة التي تشغل الجزء الأكبر من نظرية المعرفة في العصر الحديث، ونعني بها مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع.

ثم يبحث أرسطو في الإحساس من حيث القوى التي يقوم عليها، والوظائف التي يقوم هو بها، فيقسم الحساسية إلى قسمين رئيسيين: حساسية تتعلق بموضوع معين، وحساسية لا تتعلق بموضوع بالذات. أما الحساسية التي لا تتعلق بموضوع بالذات، فهي حس مشترك يكون الأساس للحساسية الأولى، ويقوم بعدة وظائف أخرى سنذكرها بعد قليل. أما الحساسية الأولى، فتتكون بحسب الموضوعات من خمس حواس، ولا يمكن أن يوجد أكثر من هذه الحواسّ الخمس. ويلاحظ أن لكل حاسة موضوعاً خاصًا فيما عدا حاسة اللمس، فإنها حاسة أولى غامضة، تشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هي أولاً قوة التمييز بين الحار والبارد، وثانياً قوة التمييز بين الرطب واليابس، وثالثاً قوة التمييز بين الخشن والأملس، ورابعاً قوة التمييز بين الثقيل والخفيف. وأهم هذه الحواسّ كلها، حاسة الإبصار، التي ترجع إليها في الواقع بقية الحواسّ، فهي الحاسة الأولى ذات الأهمية الكبرى، كما بينّ أرسطو ذلك لأول مرّة. وتتميَّز هذه الحاسة بأن الاحساس لا يتم فيها ـ وكما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواسّ فيما عدا حاسة اللمس ـ بالتماسّ المباشر بين عضو الحسّ وموضوع الحسّ، بل لا بدّ ـ في هذه الحالة ـ من وجود وسط يتمّ فيه الانتقال بين صورة موضوع الحسّ وعضو الحسّ، وهذا الوسط بالنسبة إلى حاسة البصر يسمّى «المُشِفّ» وهو ـ كما يعرّفه العرب ـ جرم ليس بذي لون، شفاف، تُنْظَر من ورائه الألوان. ويوجد مثل هذا أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس الثلاث، ولو أن أرسطو لم يستطع أن يضع لفظاً للوسط في كل هذه الأحوال، ووجد كثيراً من الصعوبة خصوصاً فيما يتصل بحاسة الذوق، لأنه وجد في هذه الحالة أنه يقول بأن الوسط هو اللحم، واللحم متصل بالأنف تمام الاتصال، ففكرة الوسط هنا ليست واضحة كل الوضوح.

أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف رئيسية: الوظيفة الأولى أنه الأساس لبقية الحواس، والوظيفة الثانية أنه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار، والوظيفة الثالثة أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس. والوظيفة الأخيرة هي أهم هذه

الوظائف وأحراها بالعناية، وذلك لأنها تقدم لنا أول بحث في فكرة الوعي أو الشعور. والمهم هنا هو أن أرسطو يقول في مقالات النفس: إن العين مع ذلك - أو البصر - يدرك أنه يرى. فهل هنا إذن تناقض بين ما يقوله أرسطو في هذا الموضع وبين ما يؤكده مرات أخرى عديدة، من أن كل حاسة لا تشعر بما به تحس؟ الواقع - كما يقول هملان أنه ليس ثمة تناقض بين كلا القولين، وذلك لأن كل حاسة تغرز جذورها في الحس المشترك، من حيث أن الحس المشترك هو الأساس، أو المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الاحساسات. وعلى ذلك، فإنه لما كان لكل حاسة أساس في الحس المشترك من ناحية، وكان الحس المشترك هو إدراك الشعور بأن الإنسان يحس من ناحية أخرى، فإن من الممكن أن يقال أيضاً إن كل حاسة تدرك ما به تحس. وعلى الرغم مما في هذا التفسير من تعسُّف، فإن أرسطو قد عني عناية خاصة بأن يضيف هذا إلى الحاسة الأولى - وهي حاسة الإبصار- دون غيرها من الحواس.

وبعد أن ينتهي أرسطو من البحث في الحس، يبحث في الأشياء الأخرى التي ترتفع مباشرة عن الحس، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل، فتراه يبحث أولاً في الخيال، أو المخيلة. وهنا يجب أن يلاحظ أولاً، أن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة، فهو في كتاب «في النفس» وفي مقالة «في الحس» لا يتحدث مطلقاً عن الذاكرة؛ والسبب الذي من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والذاكرة شيء واحد أن الوظيفة التي تقوم بها كل منها واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور. إلا أنه يلاحظ إلى جانب هذا، أن للذاكرة امتيازاً على المخيلة، في أن من شأن الذاكرة أن تحدد وتركز الشيء في مكان ما، وأن تشعر بهذا التحديد، كما أن من شأنها أيضاً أن تدرك الماضي. وهذه الصفة الأخيرة هي الصفة المهمة بالنسبة إلى الذاكرة فإننا بواسطتها نستطيع أن نشعر بالماضي؛ أما الخيال فلا يتعلق بزمان. ولكن أرسطو يميز بين التذكر μνημη وبين شيء آخر يمكن أن نقول إنه يساوي تماماً ما يعرف في علم النفس الحديث باسم ترابط الأفكار أو تداعي المعاني، وأرسطو يستخرج القوانين التي على أساسها تتداعى المعاني، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: التشابه، والتباين، والاقتران. أما ماهية الخيال - أو الذاكرة - φαντασία (فنطاسيا)، فتنحصر في أنها عبارة عن الآثار التي يتركها الحس، أي أن الخيال هو بقية الحركة الناشئة عن الإحساسات في الذهن. بيد أن الشراح - وخصوصاً الاسكندر - يلاحظون أن أرسطو لم يجعل للخيال أو الذاكرة، هذه الوظيفة البسيطة فحسب، لأنها وظيفة سلبية، لا تتجاوز ان تكون الآثار الباقية من أشياء حية - وإنما أضاف إليه صفة الفعل كذلك، فجعل الخيال يفعل، بمعنى أنه يُنتج صوراً بأن يركبها بعضها مع بعض، ويغير فيها كما يشاء. وهذا المعنى هو الذي يفهم في علم النفس الحديث من الخيال، ويطلق عليه عادة اسم «الخيال المبْدع». والفارق بين الصور المتخيلة أو المتذكرة وبين الصور الحسية، أن الصورة المتخيلة ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين حاضرين، وإنما هي صور قد خلت من الزمان. وهذه الصور المتخيلة هي الأساس في الملكات التي أعلى منها، فهي الأساس أولاً لوظيفة يمكن أن تكون قريبة الشبه بما نسميه «الحكم»، ويطلق عليها أرسطوطاليس اسم «هوبوليبسيسْ» Υπολυψις، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب التصورات بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عليها إنها صادقة أو كاذبة. ويعلو على هذه بعض العلو- وإن لم يكن من الممكن التمييز بدقة بين الإثنين - درجة هي «الظن» δόξα (دوكسا)، وفوق هذه تأتي مرتبة «الحكمة» Φρόνησις (فرونيسيس)، ثم «العلم» νόησις (نويسيس). وقبل أن نتكلم عن الوظائف الرئيسية للفكر بمعناه الحقيقي، يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على المعرفة من الناحية التكوينية عند أرسطو، خصوصاً وأن هذه المسألة سيكون لها شأن خطير في تطور التفكير في العصور الوسطى. فإن أرسطو يقول: إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال، هو جزئي، أي أن المعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة.

أما مشكلة مينون، فلا يود أرسطو أن يحلها على الطريقة الأفلاطونية بأن يقول: إن المعلومات السابقة التي يتذكرها الإنسان بمناسبة المعلومات الحاضرة، إنما هي معلومات اكتسبتها النفس في حياة سابقة، وإنما يحلها على أساس الفكرة الرئيسية التي هي في الواقع محور الارتكاز في كل مذهب أرسطو، ونعني بها فكرة القوة والفعل. فكما أننا نستطيع أن نفسر ماهية التغير فيما يتصل بالوجود على أساس القوة والفعل، كذلك نستطيع أن نفسر طبيعة

المعرفة على أساس هذه الفكرة أيضاً. فإذا كنا ميزنا في الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة، فعلينا أيضاً أن نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة. وكما أننا قلنا في حالة الوجود: إن الكون هو صيرورة من اللاوجود أو الوجود بالقوة، إلى الوجود الذي هو بالفعل، فكذلك الحال في المعرفة، لأنها مهما علت مرتبتها، فلا بد أيضاً أن تكون انتقالاً من حالة عدم المعرفة، أو المعرفة بالقوة، إلى حالة المعرفة بالفعل. فصحيح إذن ما ورد في مقدمة مشكلة مينون من أن كل معرفة إنما تتوقف على معرفة سابقة، ولكن ليس بصحيح ما يستخلص من هذه المقدمة، فإن هذه المعرفة السابقة ليست معرفة حاصلة بالفعل، وإنما هي استعداد للمعرفة فحسب. ومع ذلك فسيضطر أرسطو إلى أن يقول بنوع من المبادىءالضرورية، وإلا تسلسلت المعرفة، أو دارت.

ولكن الملاحظ هنا أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان بمناسبة الموضوعات - كما قال أفلاطون -، فضلاً عن أنه ينكر من ناحية أخرى الأفكار الفطرية، التي سيقول بها فيما بعد ديكارت. وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم «المذهب الحسي»؛ ومع أن هذا المذهب قد تطور إلى صورة غير الصورة التي قال بها أرسطو، فإننا نستطيع أن نقول - على العكس من هذا - إن أرسطو كان عقلياً أكثر بكثير جداً مما قد يُتوهم في أول الأمر.

ومن المسائل الهامة في هذا الصدد مسألة الكليات، وخلاصة ما يقوله أرسطو في هذه المسألة إنه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية - تبعاً للمبدأ الذي أتينا على ذكره منذ حين - فإن الكليات تنشأ بأن يكون لدى الإنسان جملة إحساسات. وهذه الإحساسات تستمر حتى تصبح عادة، فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكوّن تصوراً أو مفهوماً عاماً، قال في الحال إنها كليات. فالأصل إذن في الكليات إنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أنها تكوّن معنى عاماً، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية. فكما أن الموجود في الواقع هو الجوهر المفرد - على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو في هذا الصدد - فكذلك الحال بالنسبة إلى الكليات أو المفهومات، إذ لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً عينياً. فهي إذن لا توجد في الكِيان، وإنما توجد في الذهن فحسب. فالأصل في كل ماهية، الإدراك الحسي، ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب. والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية. وتلك مشكلة الكليات المشهورة جداً في العصور الوسطى، والتي ستكون المحور الرئيسي للنزاع القائم بين مذهبين رئيسيين متعارضين: أحدهما يحاول أن يرتبط بأرسطو، والآخر يدعي انتماءه لأفلاطون، ونعني بهما مذهبي الاسميين والواقعيين على التوالي.

أما الفكر فينقسم أولاً إلى الفكر غير المباشر، وأرسطو لا يفرق كثيراً بين هذا الفكر وبين الحكم أو «الهوُبُولبسيس» فيجب أن نرتفع من هذا الفكر الذي هو في مرتبة دنيا، إلى الأقسام العليا في الفكر وأهمها قسمان: القسم الأول هو المسمىّ باسم «العقل المنفعل» νοῦς παθητικος، وهذا العقل هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه. فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحِسّ، وأصبحت صوراً في المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية. وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية. فلكي نرتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة. لأن كل معرفة كما قلنا معرفة بالكلي. وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعّال» νοῦς παθητικός ويلاحظ في هذا العقل أنه يأتي بالصور الخالصة؛ فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة، إلى حالة صور بالفعل. أعني أن مهمة هذا العقل أن ينقل حالة الصور بالقوة، إلى حالة صور بالفعل. ولكن هذا يفترض أيضاً أن العقل في هذه الحالة ما دام فاعلاً، فلا بدّ أن يكون حاصلاً من قبل على هذه الصور، وهذه الصور العقلية الصرفة، تستلزم بالتالي أن يكون هذا العقل المخْرِج لها، والناقل لها من حالة القوة إلى حالة الفعل، صورة صرفة هو الآخر. فكأنّ العقل الفعال صورة خالصة أو ماهية تامة، أعني اننا هنا خرجنا خروجاً تاماً عن منطقة الحسّ.

وهنا تبدأ الصعوبة الكبرى في نظرية العقل الفعال؛ فإننا نجد أرسطو من ناحية يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة

صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أي عارية عن كل مادة. فنحن في هذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان العقل المنفعل، والنتيجة التي تستخلص من هذا مباشرةً هي أنَّ هذا العقل الفعال عقل عالٍ لا صلة له مطلقاً بالمحسوس، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة في تصوّر هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعال، وفي إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسية هي مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وإنه لا مجال للتفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالّة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم، وذلك لأنه صورة خالصة ، فكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخالصة، وبين الجسم المادي؟.

الواقع أننا نجد أرسطو هنا يصف هذا العقل الفعال دائمًا بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً. فهو يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خالٍ من كل مادة؛ صورة صرفة وفعل محض، أي أنه يضيف إلى العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية، فلم يكن غريباً إذن أن يأتي الشراح وعلى رأسهم الإسكندر، فيفسروا هذا العقل الفعال بأنه الله وقد دخل في أفكارنا؛ أو الله وهو يفكر في داخلنا. ويؤيد هذا أيضاً ما يقوله أرسطو من أن هذا العقل الفعال يأتي من خارج إلى الجنين. وعلى كل حال، فالمشاهد أن أرسطو لم يدرك ما وقع فيه من تناقض هنا؛ بل تذبذب بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة؛ أي بين الاسمية وبين الواقعية. ولعله لم يحاول أن يضع لنفسه هذه المشكلة، ولكنها على كل حال قد أصبحت من أخطر المسائل التي ثار الجدل حولها كثيراً طَوال العصور الوسطى، خصوصاً بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعال شرحاً جديداً متأثراً في ذلك - كما تأثر المسلمون جميعاً - بنظرية العقول في الأفلاطونية المحدَثة.

تلك إذن هي القوة الأولى من قوى النفس، ونعني بها القوة المدركة. وقبل أن ننتقل إلى القوة المحركة، نجد شيئاً يجمع بين كلتا القوتين وهو اللذة. وقد عالجها أرسطو في شيء من التفصيل، مع أن إشارته إلى الحياة العاطفية كانت إشارة قليلة موجزة. واللذة عند أرسطو تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهي تجمع أو تشترك في الصفة الادراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل، ومن حيث أنها خارجة على الزمان، لأنها حاضرة حضوراً مستمراً على النحو الذي ينظر به أرسطو إلى الإبصار من أنه شيء حاضر باستمرار. وهي تشارك من ناحية أخرى في الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو. فالميل عنده هو الأصل والأساس في كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء، وليست اللذة في الواقع إلا شيئاً مضافاً وملحقاً بالفعل، ولا تكوّن جوهر الفعل. وما يقصده الإنسان جوهرياً هو تحقيق الفعل، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة. فهي إذن شيء مضاف، كما يقول في «الأخلاق النيقوماخية» . والمهم في هذه النظرية، بصفة خاصة، أن الأصل هو الفعل أو الرغبة في تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقاً للطبيعة، أنتج ذلك لذة، كصفة تتوّج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنتج ذلك الألم، وباعتباره ملحقاً أو صفة تتوّج الفعل في هذه الحالة.

أما النفس المحركة، فيعنينا منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة. وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين، فنراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس، بل الأصل هو الفكر، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر، ونجده من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب ما لا يتفق والفكر، أي أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحياناً يكون لا معقولاً. وهنا نرى أرسطو يدْخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام في الطبيعة. والموقف الأول الذي فيه يبينٌ أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول، يظهر بوضوح في كلامه في الفصل السابع من مقالة (اللام) حين يقول: «نحن نعشَق الأشياء لأنها خيِّرة، ولا نقول بخيرية الأشياء لأننا نعشقها، فالمبدأ إذن هو الفكر»: المعقول الأول هو المعشوق الأول، أي أن المبدأ دائمًا هو التعقل، والحركة النفسية في هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة، أو - حسب تشبيه أرسطو - «النفس في تحريكها، كالنفس حين

البرهنة. والعملية هي في كلتا الحالتين عملية قياس». فيبدأ الإنسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى، ثم يدرك بحسه أن الشيء الموضوع أمامه أو الذي هو موضوع الفعل أو الرغبة أو الشوق، يدخل ضمن هذه الأشياء التي يعبر عنها في المبدأ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى، فينتهي إلى القول بأنني يجب أن أعشق هذا الشيء، وهذا بمثابة النتيجة، فالحال إذن في الحياة العقلية كالحال في الحياة النزوعية سواء بسواء.

إلا أن ارسطو في أحيان أخرى يقول إن هناك من بين الموضوعات المرغوب فيها، ما ليس بعقلي، فثمة هوة إذن بين الرغبة العاقلة التي هي الإرادة، وبين الرغبة اللاعاقلة، وتسمى الشهوة. وهذا هو الأصل بالنسبة إلى الإنسان في فكرة الحرية: فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئاً فاضلاً أو صادراً عن الخير، وإنما مصدر الفعل الفاضل - كما سيوضح الإسكندر ذلك تمام التوضيح - وجود طبيعة الحدوث في الكون، أي الإمكان. فمن بين الممكنات، يحاول الانسان أن يختار، ولكن هذه الممكنات هي في الواقع تعبير عن الهوات غير المعبورة أو الثُّغرات الموجودة في النظام المطلق للطبيعة. فالفعل الحر لا يصدر إذن عن نظام وكمال في الكون، بل يصدر في الواقع عما في هذا الكون من خلل ونقص وشر وسلب. والأفعال العليا الإلهية أفعال خالية من كل حرية.

الأخلاق والسياسة والفن

١ - **الأخلاق**: تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور التي عرضت على أساسها، بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، خصوصاً ابتداء من كَنْت. فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الانساني أن يسير وفقاً لها، فتقول له: «افعل هذا لأنه واجبك»! ، فإن الأخلاق الأولى تقول له: «إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك»! فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد. وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فهو يقول - واللغة اليونانية تساعده كثيراً في هذا القول - إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب؛ إلا أنه اذا كانت الغاية قد تحددت - وهي السعادة - ، فإن ماهية هذه السعادة لم تتحدد بعد. وذلك لأن الحياة تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الحياة الحسية وهي حياة اللذات المستمرة، والحياة السياسية وهي حياة تحصيل القوة وممارسة القوة، والحياة النظرية وهي حياة التأمل والنظر والتفكير الخالص. وتبعاً لهذا التقسيم يجب أيضاً أن تقسم السعادة إلى انواع، فهناك سعادة بالمعنى الحسي، وأخرى بالمعنى السياسي، وثالثة بالمعنى النظري. ولهذا يجب أن نبدأ بالتمييز بين ماهية السعادة الحقيقية في كل هذه الأحوال؛ وقد رأينا في الفصل السابق أن أرسطو ينظر إلى اللذة نظرة أخرى غير النظرة المألوفة، فيقول: إن اللذة هي تحصيل كمال الفعل، أي أنها الفعل وقد وافق طبيعة الأشياء. والسعادة عند أرسطو ليست شيئاً آخر غير هذا، فهي بالنسبة إلى أي شيء: أن يحقق كمالَ الفعل بالنسبة إلى ذاته.

إلا أن أرسطو ينظر هنا دائماً إلى الإنسان، ولذا يقول إن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوِّم لطبيعته، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هي السعادة. ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو كان تجريبياً في الأخلاق إلى هذا الحد البعيد، فإنه يعطي اللذة هنا معنى آخر مختلفاً عن المعنى المألوف الذي من أجله ثار أفلاطون وثار الكلبيون على اللذة، وذلك لأنه ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالاً أي تحققاً بالفعل. فاللذة إذن تخرج من كل صيرورة، وهي ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم، وإنما هي حالة سكون مطلق، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء، وفي هذا اعلان لما ستكون عليه الأخلاق بعد ذلك كما سيضعها أبيقور، فإن هذا الأخير قد انتهى أيضاً إلى نوع من اللذات أقرب ما يكون إلى الانفعال السلبي فيما يسميه باسم «الأتركسيا» أي الخلو من كل تغير وانفعال. وبهذا يناقض أرسطو الأخلاق الأفلاطونية التي عارضت اللذة أو «الملائم» على أساس أن اللذات متغيرات وأنها من عالم الصيرورة والتحول المطلق.

إلا أن اللذة مفهومةً على هذا النحو، لا يمكن أن تتحقق في الواقع إلا بالنسبة إلى كائنات من شأنها ألَّا تتغير هذا التغير في هذه الأحوال، ولهذا سنرى بعد قليل أن أرسطو سيضطر إلى العدول عن مبدأ اللذة البسيطة الساذجة، التي هي أقرب ما تكون إلى اللذة القورينائية،

لكي يقول بلذة أخرى قريبة جداً من الخير الأفلاطوني. وذلك أن أرسطو حينما نظر إلى اللذة واعتبرها تحصيل الكمال الممكن بالنسبة إلى الكائن، أو إدراك الملائم بما هو ملائم، قال بعد ذلك إن هذه اللذة هي كالتاج الذي يعلو هذا النشاط، أي أنها في هذه الحالة ستكون شيئاً مضافاً عالياً بالفعل على النشاط أو الفعل الذي هي تاجه. وفي هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطوني الذي هو عالٍ على الموضوعات. ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض تماماً فينظر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى، ولهذا نراه يشيد كثيراً باللذات الحسية المألوفة مثل الثروة أو الشهوات المختلفة. ولكننا نجده من ناحية أخرى يرتفع فوق هذا التصور للشهوات، لكي يرجع الى التحديد الجديد للذة بأنها خلو من كل حركة وأنها سكون مطلق، بمعنى أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة. فيقول في هذه الحالة: إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال؛ والسكون بالنسبة إلى الإنسان، إنما يتم في هذه الحالة الأخيرة، حالة الحياة النظرية، فبينما تراه في البدء تجريبياً حسياً يقول باللذات الحسية المعتادة، نراه في آخر مذهبه يقول بلذة نظرية مجردة، لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية المفهومة عادة، ولهذا نجده ينظر إلى المثل الأعلى للإنسان، أو الإنسان الكامل، متسائلاً: هل هو هذا الذي عُذِّب وصلب على آلامه، أم هو هذا الذي تمتع بكل لذائذ الحياة؟ فيقول من ناحية: إن مثل هذا الرجل المعذب لا يمكن أن يكون المثل الأعلى للحياة الخلقية، لأن ها هنا خلواً من اللذات. ولكنه يعود فيقول من ناحية أخرى بشيء يقرب من هذا، إذ يذكر أن معنى اللذة ليس دائماً «الملائم»، وإنما معناها أن يحقق الإنسان فعلاً؛ ومن هنا فقد يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام، ولكن هذه الآلام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقق هذا الفعل. فإذا كان كل فعل جالباً، في النشاط الذي يؤدّى فيه، الآلام، فيجب ألا تعد هذه الآلام مضادة للذة أو «الملائم»، بل ما دامت تحقيقاً لفعل، فهي جديرة إذن أن تسمى بلذة، وهي في هذه الحالة كالزهرة التي تأتي بعد تطور طويل. وهكذا يتضح لنا أن موقف أرسطو متذبذب بين كلا المثلين الأعليين السابقين، فيما يتصل بمسألة اللذة، وإن كان أميل إلى الأخذ بالتصور المعنوي للذة.

وهذا التصور المعنوي أو التجردي للذة، يقرِّب كثيراً بينها وبين اللعب، ولهذا نجد أرسطو يقول: إن تحقيق الفعل غاية في ذاته، فهو كاللعب سواء بسواء، لا يُقصد منه إلى تحقيق غاية، وإنما النشاط المبذول في اللعب هو الغاية من اللعب. ولا يعترض على هذا بكون الأطفال هم الذين يلعبون، فإن الحالة تختلف تماماً في كلتا الحالتين، إذ نجد أن اللعب ـ في حالة الطفل ـ قد نُظر إليه بأكثر مما هو عليه في الواقع، فتصورِّت له غايات ليست غاياته الحقيقية.

تلك إذن هي اللذة؛ فهي ـ كما قلنا ـ تحصيل كمال الفعل. ولكن هذا معناه أيضاً الفضيلة؛ إذ الفضيلة هى في أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه. فلا بد إذن من دراسة الفضيلة. ولكن أرسطو حينما يأخذ في دراسة الفضيلة، ويشرع في تحديد ماهيتها على وجه الدقة، لا يبدو هنا منطقياً كثيراً مع نفسه، فضلاً عن أنه لم يفعل في هذا الباب الشيء الكثير، كما فعل من قبل رجل مثل أفلاطون، فهو لم يُعنَ بترتيب الفضائل ترتيباً تصاعدياً ـ كما فعل أفلاطون ـ، ولم يميز بين الفضائل بعضها وبعض إلا تمييزاً عاماً. وهذا التقسيم العام يرجع إلى قسمين رئيسيين بحسب طبيعة الفعل الذي يمكن أن يقوم به الإنسان ـ كما رأينا في حديثنا عن الرغبة في ختام الفصل السابق ـ؛ فإما أن يكون الفعل عاقلاً ـ أو معقولاً ـ وهو الذي يصدر عن دوافع عقلية، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدّى وهي واضحة عن طريق البرهان، وفضائل هذا النوع من الفعل فضائل نظرية عقلية؛ ـ وإما أن يكون الفعل لا معقولاً، وهو الذي يصدر عن الشهوات التي لا تخضع في اندفاعها وتحققها للعقل؛ ولو أن من الممكن بعد ذلك أن تخضع له. فمثال النوع الأول الحكمة والفطنة وما يتصل بذلك من الفضائل النظرية، أي المتعلقة بالتأمل والفكر؛ ومثال النوع الثاني العفة والعدالة. . . الخ.

ويلاحظ في هذه الحالة الثانية أننا ننتقل في الواقع من أحوال متعارضة، ونستخلص منها حالة متوسطة. وهذا هو الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين: أحدهما إفراط، والآخر تفريط. فمثلاً فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير. . . الخ. وفكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً في مذهب أرسطو،

لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها بسهولة في كل الأحوال من ناحية أخرى. فهي تثير مشاكل أولاً فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة الى الطرف المفرط، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرِّط فكيف يتحقق هذا إذن؟ أي كيف يتهيؤ له أن يجمع بين هاتين الصفتين المتعارضتين؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلةَ على الرغم مما فيه من تعارض، خصوصاً إذا لاحظنا أن المتضادين هما ـ كما يعرِّفهما أرسطو في المنطق ـ الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن، إذا نظرنا إلى الوسط نظرة رياضية، أن يقال إنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟ الواقع أن سبيل التخلص من هذه المشكلة قد يكون بأن يقال إن التضاد من الناحية المنطقية ليس هو التضاد من الناحية الأخلاقية، فالوسط في حالة الأخلاق لن يكون الدرجة التي فيها نقص بالنسبة إلى كمال، وإفراط بالنسبة إلى نقص، بل سيكون القمة العليا والدرجة الأولى.

ولكننا نظن أن هذا التخلّص لا يؤدّي إطلاقاً إلى حل المشكلة، فهو تخلص لفظيّ لا يغني شيئاً، فإما أن نفهم الوسط بالمعنى المعروف وهو الوسط الرياضي، وإما أن لا نفهمه بهذا المعنى، وحينئذٍ فلنا أن نسمّيه ما شئنا من الأسماء. أما الوسط بهذا المعنى الذي يقول أرسطو إنه ينتهي إلى أن يكون القمة، أي الطرف الأعلى الحاصل على أكبر درجة، فلا يمكن أن يفهم ـ في هذه الحالة ـ، في أي شيء هو يفترق عن الافراط.

هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط؛ أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشدّ عسراً؛ ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتَحَدَّث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنا مثلاً أو الفحش أو السرقة... الخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً، وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة أو الزنا وسطاً بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف؛ فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط بين رذيلتين إحداهما تفريط في الفكر، والأخرى إفراط فيه. ففي هاتين الحالتين؛ أي في حالة الأشياء التي هي خير بالذات، وفي حالة الأشياء التي هي شر بالذات، لا يمكن أن نعين الوسط، بل لا يمكن إطلاقاً أن نتحدث عن وجود وسط بمعنى الخير. وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى مأزق فيما يتصل بتعيين فكرة الوسط. ويظهر هذا أوضح حينما يُراد تحديد المسافة التي يشغلها الوسط بإزاء كل من الطرفين، وهذا يرتد بنا إلى نفس طبيعة الوسط، وهل هو وسط رياضي أو وسط غير رياضي، أي لا وسط إطلاقاً. فمن هنا يتبين أن فكرة الوسط عند أرسطو فكرة غامضة، إن لم تكن متناقضة؛ فلنضفها إلى سلسلة المتناقضات التي كشفنا عنها، خاصة فيما يتصل بتحديد صفة اللذة وصلتها بالخير.

ولا يعنى أرسطو بالكلام عن الفضائل المفردة، وإنما يكرّس بعض الفصول لفكرة العدالة، وما يعرف عند الأقدمين باسم الصداقة. أما العدالة، فكلامه فيها متأثر كثيراً بكلام أفلاطون. وأشهر ما لأرسطو في هذا الباب، التقسيم المعروف للعدالة إلى «عدالة تمييزية» وهي التي يُعْطى بها لكل إنسان بحسب ميزاته، وإلى «عدالة تعويضية» وهي التي يعوَّض فيها ما هنالك من فروق اقتضتها العدالة التمييزية، وأخيراً إلى «عدالة متبادلة» ويقصد بها أرسطو تبادل الناس الخيرات أو المنافع بعضهم مع بعض، فهي أقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية. أما الصداقة، فينظر إليها أرسطو نظرة فكرية عقلية صرفة في أغلب الأحوال، فهي عنده في الأصل التفكير ـ والنظر ـ الخالص في الذات. وهذا هو الشيء الجديد بالنظر في هذا الباب، ونعني به أن أرسطو يجعل الأثرة في مرتبة الفضيلة العليا، ولكنه يفهم الأثرة هنا باعتبارها حبّ الانسان لذاته باعتباره فاضلاً. أما حبّ الإنسان لذاته باعتباره شريراً، أي حب الإنسان للجانب الشرير منه، فلا يعتبره أثرة كما يفهمها أرسطو. وهو يلاحظ أن الإيثار هو في الواقع أثرة لأعلى درجة، فهو ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير. وفي هذه الحالة أيضاً، لا يحقق الإنسان ـ في الواقع ـ إلا مآرب أثرته وذاته الخاصة. ويلاحظ أن الذي يفعل الإيثار أعلى درجة ممن يتقبل الإيثار. فالمحسن أعلى درجة ـ من ناحية الأثرة ـ ممن تقبل الإحسان، وذلك لأن المحسن، في هذه الحالة، يجعل ما كان عنده غير محقق بالفعل مُحَقَّقاً بالفعل، فهو في تحقيقه للفعل عند الآخرين إنما يؤدّي إلى ارضاء ذاته، من حيث أنه ينقل أفعاله من ناحية القوة إلى ناحية الفعل. ولهذا يُرى دائماً أن الآباء يحبون الأبناء، أكثر مما يحب الأبناءُ الآباءَ، كما أن الفنان يحب آثاره أكثر مما تحب الآثارُ الفنانَ

الذي صنعها! فهذا معناه أن المحسن أو فاعل الإيثار أعلى درجة من المتقبل للإيثار؛ وكل هذا في داخل الأثرة.

إلا أن من الجائز أن يُسأل أرسطو فيقال له ـ كما سيفعل الأبيقوريون والرواقيون فيما بعد ـ : أوَليس من الخير أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته ، وأن تكون حالة الاكتفاء الذاتي هي أعلى درجة بالنسبة إلى الرجل الفاضل ؟ هنا يمكن أن يرد ـ على الطريقة الأرسطية ـ فيقال إن الإيثار ـ في هذه الحالة ـ ، أي التأثير أو الفعل في الغير ، هو أيضاً داخل في اللذات التي ليس من المستحسن أن يُحْرم منها الرجل الفاضل .

٢ ـ السياسة : لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل ، لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء . هذا إلى أن نظرية أرسطو في الدولة لا تتصل بالفلسفة اتصالاً كبيراً ، وإنما هي أقرب ما تكون إلى القانون . وهنا يلاحظ أولاً أن هناك اختلافاً كبيراً بين مذهب أرسطو في الدولة ، ومذهب أفلاطون . فنقطة البدء ، والمنهج الذي أقام عليه كل منهما مذهبه ، مختلفان كل الاختلاف . إذ بينما كان المنهج الافلاطوني يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون ، وبصرف النظر عن الأوضاع التي توجد فيها ، لأن أفلاطون لم يكن يشير إلى شيءٍ من هذا إلا باعتباره ذكرى تاريخية فحسب ، وكان يبدأ مباشرةً بنظرية مركزية تتفرع منها جميع التفصيلات الخاصة بتحديد ماهية الدولة والأوضاع التي يجب أن تكون عليها في كل مظاهرها وأحوالها ـ ؛ كان المنهج الارسطالي منهجاً تكوينياً ، لأن أرسطو كان يهتم في بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة ، ويدرسها باعتبارها نظماً ممكنة للحكم . فهو هنا كالعالم الطبيعي سواء بسواء : يصنف الدساتير القائمة من أجل أن يصفها ويبين أنواعها ، مستخرجاً بعد هذا نظريته في الدولة على أساس هذه النظم التي رآها . وقد يكون السبب في هذه النظرة أن أرسطو لم يكن في الواقع فيلسوف دولةٍ بمعنى الكلمة ، وإنما كانت الفلسفة السياسية شيئاً مضافاً لمذهبه كتكملة للمذهب ، بعكس ما كانت الحال عليه تماماً عند أفلاطون . وإذا كان أرسطو قد جعل الدولة تقوم أيضاً على الأخلاق ، وجعل الغاية منها أن تحقق الخير كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يفعل ذلك بالطريقة عينها ، وإنما طالب الدولة فقط بأن تميِّز بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل ؛ وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا ، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلَّب .

ويبدأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبينّ أن الوحدة الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الانسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع . وذلك لأن الانسان لا يمكن أن يتصوَّر وحده منعزلاً مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة .

وإذن فالوحدة الأولى هي الأسرة . ويلاحظ أن في الأسرة روابط ثلاثاً رئيسية : الأولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الآباء والأبناء ، والثالثة بين العبيد والسادة : وهذه الأسرة تكفي نفسها موقتاً ، فيما يتصل بالحاجات اليومية ، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية ، فإنها في هذه الحالة تكوّن مع غيرها من الأسر « القرية » . وإذا تعددت حاجات القرية ، فاحتاجت إلى غيرها من القرى ، تكوَّنت عن ذلك « دولة » . فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأسر : ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة ، ليست صلة فردية ، بمعنى أن الفرد ليس ـ في نظر أرسطو ، كما هو في نظر أفلاطون ـ الوحدة الرئيسية ، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة ، والدولة تكفي نفسها بنفسها ، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال ، لأن أرسطو هنا في السياسة ـ كما كان في الأخلاق ـ يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية ، إن من الناحية الأخلاقية ، أو من الناحية السياسية .

فبعد أن كان أفلاطون ينظر إلى الفرد كخلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، ولا حياة له تبعاً لهذا إلا في الدولة ، والدولة ستصبح إذن الشيء الرئيسي الذي من أجله يُضحّى بكل فرد كائناً من كان ـ نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية ؛ من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بإزاء الدولة . ولهذا نجد أرسطو قد أخذ على أفلاطون إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية ، لأن أرسطو يرى أن في الحرمان من هذين الأمرين ، عدمَ تحقيق لقيمتين رئيسيتين من الناحية الأخلاقية هما التهذيب الجنسي ، ثم التفوق الاجتماعي . ولهذا يقول بأن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة ويجب أن يكون هناك زواج ، باعتباره صلة بين فردين من جنسين مختلفين . وهكذا نجد أن أرسطو في نظريته في الدولة كان يحاول دائماً أن يكون واقعياً ناظراً إلى الحياة السياسية كما كانت في عصره ؛ وكما أظهرته عليها النظمُ الدستورية التي عني بدراستها .

٣ ـ الفن : نخطىء كثيراً إذا ما اتخذنا من كتّاب الشعر

لأرسطو المعبّر الحقيقي عن مذهبه في الفنّ ، فإن هذا الكتاب ناقص كل النقص ، كما أنه لا يدل على فكرة الفن الحقيقية عند أرسطو ، لأن الفن لم يكن عنده مقسماً كما هي الحال اليوم ، إلى فن بوجه عام ، وإلى فن جميل بوجه خاص ، وإنما الذي يريد أن يجد مذهب أرسطو في الفن ، فعليه أن يكشف عنه في « الطبيعيات » و « فيما بعد الطبيعة » ، ثم في كتاب « السياسة » ، خصوصاً في المقالة الثامنة من هذا الكتاب الأخير ، إلى جانب كتاب « الخطابة » .

وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عنده ، أنه لم يضع نظرية الجمال ، وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن ؛ وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن . فأفلاطون ـ وتبعه في هذا أفلوطين ـ يقدم لنا فكرة عن الجمال . فيبين لنا ما هو الجمال ، وما ماهيته ، وكيف يتحقق ، وما هي الأحوال التي يجب فيها أن يتحقق ، وما شروطه ، وما خصائصه ، وما المميزات التي تحدد طبيعة الجميل . . . الخ . وأما أرسطو فإنه لا يقدم لنا أية فكرة عن هذه الأبحاث ، وإنما يهتم فقط بالبحث في الفن بمعنى الإبداع أو الإنتاج أو النشاط ، أي إظهار شيء في الخارج . وفي الحالة الأولى ـ أي في حالة نظرية فكرة الجمال ـ لا يشترط مطلقاً أن يعرف الإنسان شيئاً ما عن الفنون المختلفة ، فقد يضع كل فكرة الجمال ويحدد ماهية الجميل ، دون أن يعرف شيئاً عن الموسيقى ، أو التصوير ، أو النحت ، إلى غير ذلك من الفنون الجميلة . أما الذي يكتب نظرية في الفن ، فعليه أن يدرس هذه الفنون كما هي متحققة في الآثار الفنية ، ثم يخرج منها بحكم وصفي على طبيعتها . واذا كان أرسطو لم يضع لنا شيئاً في فكرة « المنطقي » أو « ما هو وراء الطبيعة » ، فهو كذلك لم يضع لنا شيئاً عن فكرة الجميل . فليس من المحتمل إذن إطلاقاً ـ كما قد يذهب إلى ذلك البعض ـ أن يكون أرسطو قد وضع كتاباً ضاع عن فكرة الجميل ، بل إن أغلب ما نعرفه عن فكرة الجميل عند أرسطو ، إنما يرجع إلى التلاميذ المباشرين، وإلى الشرّاح باعتبارهم متأثرين بروح أرسطو ، لا باعتبار أن أرسطو هو الذي قال شيئاً في فكرة الجميل .

وقد كان أرسطو ينظر إلى الجميل باعتباره وجوداً ، لا باعتباره موجوداً ، فهذه التفرقة بين وجود الموجود وبين الموجود ، تنطبق على نظرية الجميل عند أرسطو ، فإنه نظر إلى الجميل باعتباره وجوداً لموجود ، لا باعتباره موجوداً قائماً بالذات . فإذا ما بحثنا في الفكرة الرئيسية لكلمة الفن عند أرسطو ، وجدنا أنها ترجع أولاً إلى المبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته في الوجود ، وهو مبدأ الهيولى والصورة ، فالأصل دائماً هو تحقق صورة في هيولى . هذا بالنسبة الى كل موجود ، والحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الفن ، وإنما الفارق بين الموجودات كأشياء طبيعية أو قسرية ، وبين الموجودات كأشياء فنية ، أن الصورة في الحالة الأولى توجد باطنة في الأشياء ، والصورة هنا بمعنى الطبيعة ، أما في حالة الأشياء الفنية ، فإن الصورة تأتي من خارج ؛ وهذا معنى التفرقة الرئيسية بين أشياء مبدؤها من ذاتها ، وأخرى مبدؤها من خارج ، وهذه الأخيرة هي التي تشمل الفن . فالفن إذن « إظهار خارجي لشيء داخلي في مَعْرِض خارجي » ، مع ملاحظة أن فكرة الداخلية والخارجية عند أرسطو لم تكن واضحة تماماً ، بل كان الداخلي والخارجي يكاد الاثنان أن يكونا شيئاً واحداً ، خصوصاً فيما يتصل بالفن . فإذا كنا في العصر الحديث نفرّق بين الفن كشعور داخلي وبين الفن كتحقيق خارجي لشعور داخلي ، حتى أمكننا أن نقول : « روفائيل بدون أيدٍ » ، مشيرين إلى أن الفن يمكن أن لا يتحقق في الخارج ، ويظل مع ذلك فناً ، فإن هذه التفرقة لا يمكن أن تنطبق على نظرية الفن عند أرسطو ، فالأصل دائماً أن الفن نشاط له مظهران : مظهر الإبداع أو الإنتاج ، ومظهر الشيء المنتَج . وهذه التفرقة تنطبق على الشيء الذي يسمى باسم πραττειν ، ولكنها لا تنطبق على ποιειν ، ففي حالة السلوك ـ وهو الشيء الأخير ـ لا نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل ؛ أما في الإبداع الفني فيجب أن نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل . وذلك لأن الفعل في حالة السلوك أو العمل ، هو الغاية من العمل ؛ وليست النتيجة هي الغاية ، لأنها شيء إضافي دائماً بالنسبة إلى الفعل . أما في حالة الإبداع الفني، فيلاحظ أن الفعل ونتيجة الفعل مرتبطان معاً، بل إن نتيجة الفعل هي الأساس ، أما الفعل في ذاته ، فليس غاية بل وسيلة . وتبعاً لهذا يجب أن يحكم على الآثار الفنية ، باعتبارها آثاراً ، لا باعتبارها أفعالاً . أعني أن المهم دائماً في الحكم على أي أثر فني ، أن ننظر إلى الأثر الناتج لا إلى الفعل المنتِج . فمهما كانت قيمة الفعل المُنتِج ، فإنها لا تؤثر تأثيراً كبيراً في تقويمنا لأي أثر فني .

والفعل ـ بمعنى الإبداع الفني ـ ينقسم إلى ناحيتين : ناحية الممارسة العملية ، وناحية التفكير النظري ، فإلى جانب الصناعة الفنية يوجد التفكير النظري . ولهذا يعرّف أرسطو الفن بأنه «ايجاد بعد تفكير، لشيء ملائم»، ولو أنه أحياناً كثيرة

يغفل ناحية التفكير . إلا أننا نستطيع أن نقول بوجه عام : إن الفن عند أرسطو يشمل هاتين الناحيتين : الناحية النظرية ، والناحية الصناعية ، ولن يكون الفنان فناناً حقاً ، إلا إذا جمع بين الناحيتين .

أما ماهية الفن في ذاته ، فهي أنه يحاكي . وفكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جداً في مذهب أرسطو في الفن ، ولهذا يجب أن ننظر إليها في شيء كثير من التدقيق ، خصوصاً وأنها أثارت كثيراً من التفصيلات والأقاويل ، التي لا تتلاءم ونظرية أرسطو الحقيقية في الفن ، والتي لا يمكن أيضاً أن تقدم لنا صورة حقيقية عن ماهية الفن . يعرف أرسطو المحاكاة بأنها « إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجاده ، على النحو الذي يمكن أن توجده الطبيعة عليه، لو أنها أنتجته» أي أن الفن محاكاة للطبيعة ، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة ، لما أنتجته الطبيعة ، فالمشابهة هنا بين الطبيعة وبين الفن هي في أن كلا منهما يسعى نحو تحقيق شيء حي ملائم ، وليس في أن الواحد صدى ، أو تشبيه ، أو نسخة أخرى من الآخر . والمحاكاة بهذا المعنى هي في الواقع عرض للأحوال التي توجد فيها الأشياء على نحو ما لو أن الطبيعة فعلت هذه الأشياء.

وهنا يفرق أرسطو بين موضوعات الحواس المختلفة ، ويجعل الموضوعات المبصَرَةَ هي وحدها الحقيقية الجديرة بأن تكون موضوعاً للفن . إلا أن المحاكاة في هذه الحالة ليس معناها تصوير الأشياء الطبيعية كما هي ، وإنما معناها إيجاد عواطف وأحداث باطنة ، كما تفعل الطبيعة سواء بسواء . تلك هي الحال في الرسم وفنون التجسيم بوجه عام ، وكذلك الحال في المأساة . وهذا يظهر واضحاً في تعريف أرسطو للمأساة بأنها أثر فني ، يصوَّر فيه حادث مثير للحزن والاشفاق ، ممثلاً في شخص أو أشخاص ، ومهمة المأساة في مثل هذه الحالة أن تنقّي العواطف أو تطهِّر الوجدانات ، عن طريق المشاركة الوجدانية ، أو الجزع ؛ فهنا يلاحظ دائماً أن التقليد هو في الواقع تقليد لعواطف ، أي تصوير لإحساسات ووجدانات أو بعبارة أخرى ، هو عرض لأنواع الشعور التي يعانيها الإنسان في حالة ما ، وهذا هو الفن في كل معناه .

إلا أن أرسطو كثيراً ما يخلط بين الأثر الفنيّ وبين الفعل الفنيّ ، وذلك لأنه ـ كما قلنا ـ لا يفرق تفرقة دقيقة بين الفعل الفني الداخلي ، وبين الأثر الفني الخارجي . أما ما هو الجميل الذي يسعى إلى تحقيقه الفن ، فهنا نجد أن أرسطو لا يكاد يتجاوز التصويرات العادية الشعبية للفن بأنه نظام ومحاولات لإحداث عواطف الملاءمة والانسجام في نفس المشاهِد .

مكانة أرسطو التاريخية

لعلَّ شخصية ما من الشخصيات لم تثر من الاعجاب الذي لا حدَّ له ، والنقد والحملة اللذين لا حد لهما أيضاً ، كما أثارت شخصية أرسطو وفلسفته . ـ فقد كان أرسطو في نظر العصور الوسطى المثلَ الأعلى للفكر الإنساني ، وكانت فلسفته ينبوعَ الحقيقة التي إذا خالفها شيء فهو قطعاً على ضلال . وهكذا نجد أنه طَوال هذه العصور ، بل قبل هذا بكثير حوالى مستهل القرن التاسع ، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى في التفكير الفلسفي . وحينئذٍ جُرِّد من مكانته التاريخية ، وأصبح ينظر إلى فلسفته خارجةً عن زمانها وعن عصرها ، والبيئة الروحية التي نشأت فيها ، لأن هذه العصور كانت تنشد الفلسفة الأبدية ، وهي قد وجدتها في أرسطو ، فما الحاجة إذن إلى وضعه في موضعه التاريخي الحقيقي ؟ .

لكن جاء العصر الحديث فحطَّم ، أو ـ على الأقل ـ بدأ بأن هزَّ هذا النير الذي طغى على التفكير في العصور الوسطى ، وأصبح يعارض شخصية أرسطو كل المعارضة . واستمرت الحال على هذا النحو حتى الآن ، خصوصاً في نظر أنصار الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخَصم الأكبر لفلسفة كَنْت ، ورأوا أن كَنْت قد بذل جهداً كبيراً في تحطيم الفلسفة الأرستطالية . وعلى هذا النحو نُظِر إلى فلسفة أرسطو على أنها خارجة عن عصره . وفي كلتا الحالتين لم يكن يراعى في تقديره النظرة التاريخية . أما اليوم فيجب ألا يُنظر إلى أرسطو خارجاً عن زمانه ، أو باعتبار أن فلسفته فلسفة دائمة لأن النقد التاريخي أو فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذي نشأ فيه ، ودور الحضارة الذي ظهر إبَّانه ، ثم بحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاوِمة لتيارات سابقة أو معاصرة ، ثم باعتبارها مبشِّرة بتيارات أخرى جديدة سيكون لها السيادة في العصور التالية .

وعلى هذا ، فإن بحثنا في مكانة أرسطو التاريخية سينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول يتعلق بوضع أرسطو الروحي في مجرى تطور الحياة الروحية في الحضارة اليونانية . والقسم الثاني يتعلق بطبيعة التفكير الأرستطالي ، وهنا ننظر نظرة منطقية صرفة إلى الدوافع الرئيسية والمهيِّئات البدائية التي جعلت أرسطو يفكر على النحو الذي فكر به ؛ والقسم الثالث

ننظر فيه إلى أرسطو باعتباره صاحب مذهب ، فنحاول أن نبين الخطوط الرئيسية التي سار فيها مذهبه ، والأفكار الموجِّهة التي قادت تيارات هذا المذهب ، والغاية التي كان يرجوها صاحبه من قيام هذا المذهب. ويمكن أن نضيف إلى هذا كخاتمة ، معنى الفلسفة كما فهمه أرسطو وكما خلفه للعصور التالية، والدوافع التي جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به .

فلننظر إذن أولاً في وضع أرسطو الروحي في الحضارة اليونانية ، فنقول إن أرسطو كان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية ، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة . فهو إذن مناظر من ناحية « التعاصر » لكَنْت في الحضارة الغربية ، إذ نجد أن كليهما تصل الحضارة عنده إلى أعلى درجة بلغتها ، وأنَّ مذهب كلٍّ منهما يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل ، لأن المذهب عامّ يشمل كل النواحي السابقة . فأرسطو في الحضارة اليونانية ، أو كنت في الحضارة الغربية ، قد أعطى نظرة في الوجود شاملة ، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها ، حتى ان مهمة العصور التالية لم تَتعدَّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به ، أو اتخاذ أطراف معينة من نواحي مذهبه والسير بها حتى نهايتها ، مما أدى بهذه المذاهب المتطرفة إلى ان تستنتج من مبادئها ما يجعل هذه المبادىء نفسها خطأً منطقيا .

هذا من الناحية العامة . أما من ناحية المذاهب الفلسفية الخاصة ، فيلاحظ أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يظهرون على القمة ، وعند نقطة التقاطع أو فترة الانتقال بين دور الحضارة ودور المدنية ، يكوّنون مذهباً ميتافيزيقياً ويكون للميتافيزيقا إلى جانب الفلسفة بفروعها الأخرى ، وإلى جانب العلم ، نصيب ، فهو - على الأقل - نصيب ضخم في إقامة نظرتهم في الوجود . أما بعد هذا العصر ، فلن تكون هناك غير مذاهب أخلاقية لا تعنى بما بعد الطبيعة ، إلا باعتبارها حلية أو شيئاً مضافاً يكمّل بها المذهب ، ولا تكون في الواقع أساساً له .
وفي هذا الدور تستقل الفلسفة عن العلم تمام الاستقلال ، ويكون الشقاق قوياً بين الفلسفة والعلم ، كما يكون الشقاق كذلك قوياً بين النقل والعقل ، أو بين الدين والتفكير النظري المجرد. فبعد أن كان الدين والعقل متزاوجين، أو - على الأقل - غير متعارضين، نجد في الدور التالي أن ثمة تعارضاً قوياً لحساب العقل والتفكير النظري الصرف على حساب الدين والتجربة الروحانية الوجدانية. والمفكر الذي يتسنم القمة مثل أرسطو فيما يتصل بالحضارة اليونانية، أو كنت فيما يتصل بالحضارة الغربية، يكون الشعور عنده بإقامة مذهب ميتافيزيقي صادراً عن هذا التوتر العظيم الذي شعر بوجوده في داخل نفسه، بين التفكير العقلي الذي يقتضيه النظر الخالي من الاعتقاد، وبين الإيمان الديني القائم على العاطفة والتجربة الروحية المباشرة. ولذا يكون المذهب الميتافيزيقي في هذه الحالة خالياً في الواقع من كل أسطورة، ويحاول قدر الاستطاعة أن يخرج عن الخوارق أو اللامعقول، لكي يجعل كل شيء معقولاً. وهذه الظاهرة أوضح ما يكون لدى أرسطو، ومن هنا يمكن أن يفسَّر النجاح العظيم الذي لقيه من جانب رجال العصور الوسطى سواء منهم المسيحيون والمسلمون. فإن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يشعرون بالتوتر العظيم بين النقل والعقل، أو بين الدين والعلم، لا يجدون خيراً من هؤلاء المقيمين على نقطة التقاطع بين الحضارة والمدنية لكي يشبعوا هذه الرغبة.

فإذا طبقنا هذه المبادىء العامة على الفلسفة الأرسطالية - كما عرضناها في الصفحات السابقة - وجدنا أرسطو يمتاز بكل هذه الخصائص التي أتينا على ذكرها . فهو يمتاز أولاً بأنه كان يمثل ، إلى أعلى درجة ، كل المذاهب السابقة . وهنا يجب أن يفرق بين أمرين من الصعب أن يفرق بينهما بدقة ، ونعني بهما أن يستوعب المرء المذاهب السابقة من أجل أن يهضم ما فيها ويعلو عليه ، وأن يعرف الإنسان المذاهب السابقة معرفة تاريخية صرفة ، لا يقصد بها إلا مجرد التأريخ . فالحال هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحال هناك ؛ ذلك أن الإنسان يبغي في الحالة الأولى من وراء معرفة المذاهب السالفة أن يقيم مذهباً قد شمل كل شيء ، وخلا من كل العيوب التي توجد في المذاهب السابقة ، على حين أنه في الحالة الثانية لا يبغي من وراء التأريخ شيئاً آخر غير مجرد العلم بالأشياء ، أي أنه لا ينتقل من ذلك إلى إخصاب فكره الخاص . وكل حالة من هاتين الحالتين تنتسب إلى دور خاص من أدوار الحضارة ، إذ تنتسب الحالة الأولى إلى دور أوج الحضارة وابتداء المدنية ، بينما تنتسب الحالة الثانية إلى الدور الأخير من أدوار المدنية . إذ هي قد وجدت في العصر القديم حوالى القرن الأول قبل الميلاد ؛ ووجدت في الحضارة الغربية ، أو توجد - على الأصح - في القرن الذي نحيا فيه . فأرسطو إذن حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها لمجرد العلم بالتاريخ ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ووضعها الوضع الصحيح ، ثم إظهار ما هنالك من عيوب وما يبدو بإزائها من شكوك ، ومحاولة تلافي الأولى وحل الثانية .

ويمتاز أرسطو ثانياً بأنه لم يفرّق مطلقاً بين العلم وبين الفلسفة . فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة شاملة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن كنا نجد أنه في الطور الأول قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن كان في الطور الأفلاطوني وطور التنقل ، معنياً كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شيء نستطيع أن نتلمسه ، ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التي عُني بها طوال تطوره الروحي ، بل نستطيع أيضاً أن نتلمسه في أي فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طَوال مَحياه . فنجد مثلاً بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة أنها كانت في الطور الأول مؤثرة فيه إلى أقصى حد ، كما نجد أيضاً أن للدين والتصورات الشعبية تأثيراً كبيراً في إقامة مذهبه الفلسفي . أما في الدور الثاني الذي تمثله خصوصاً الأجزاء القديمة من « ما بعد الطبيعة » ، ثم « ما بعد الطبيعة » في اجزائه الرئيسية ، باستثناء الآثار الباقية لميتافيزيقا أرسطو كما ستظهر في الطور الأخير ـ نقول : إنا نرى في هذا الطور أن النزعة العقلية قد بدأت تسود المذهب الأرسطالي ، إذ قد حاول أرسطو قدر المستطاع أن يخرج كل تفسير إيماني نقلي من حظيرة التفكير الميتافيزيقي ، كما أنه استبعد نهائياً كل تفسير أسطوري . ولكنا نجد في أواخر هذا الدور أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا ننتقل من فكرة الله الى فكرة المحرك الأول ، حتى اذا ما وافى الطور الثالث ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح ـ خصوصاً في الطور الأول من الدور الثاني ـ إلى الشرك المتمثل في الفصل الثامن من مقالة اللام في نظرية عقول الأفلاك ومحركات الكواكب . فكأننا نجد ، في تطور علم واحد ، أن أرسطو قد مثّل هذه الصلة بين العلم والدين تمثيلاً دقيقاً .

وهذا يشابه تماماً ما يشاهد في «فاوست» عند جيته . فالدساتير الأولى من فاوست تمثل الطور الأول من الحضارة الأوروبية ، والجزء الأول من فاوست يمثل الطور الثاني ، حينما تبلغ الحضارة الأوروبية أَوْجها ، وفاوست الثاني يبشر بدور المدنية الذي ستقع فيه الحضارة الغربية . فالحال هنا تماماً كالحال بالنسبة إلى فاوست عند جيته ، لأننا نجد أرسطو قد تطور في وضعه للميتافيزيقا نفس التطور الذي عانته الصلة بين العلم والدين في الحضارة اليونانية . فبينما كانت النظرة الدينية تسود في الطور الأول ، وتحاول أن تفسر الأشياء على هذا النحو ، نجد في الطور الثاني أن التفسير العقلي هو الذي يسيطر على الاتجاه الفلسفي ، كما نجد في الطور الأخير أن الميتافيزيقا يجب أن تخرج من حظيرة التفكير ، لكي يحل محلها علم الطبيعة بمعناه الدقيق . وأرسطو قد مثل هذه الأطوار خير تمثيل في التطور الذي عاناه ، فاطّرح في الطور الثاني النزعةَ الدينية التي تملكته في الطور الأول ، واستمسك بنزعة عقلية لا أثر للأساطير الدينية فيها ، ثم انتهى في الطور الثالث إلى نزعة طبيعية عصَفت بالميتافيزيقا فأطارتها من حظيرة التفكير ، وبذا خرج أرسطو من التوحيد إلى الشرك .

ويمتاز أرسطو ثالثاً بأن الأخلاق عنده لم تكن كلَّ شيء ، بل كان نصيبها ثانوياً ـ في الواقع ـ بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعد الطبيعة . هذا إلى أن التفسير العقلي العِلّي الآلي ، لم يكن السائد في تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك في المذاهب التالية ، وخصوصاً عند الرواقيين والأبيقوريين . بل نجد أرسطو يجمع بينه وبين التفكير القائم على النظر العقلي المجرد الذي يحكمه قانون العلية . وتلك هي الخصائص الحضارية العامة التي تتمثل في مذهب أرسطو .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المتصلة بطبيعة تفكيره الخاص ، فإننا نستطيع أن نتوصَّل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطوني والتفكير الأرسطالي ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقيّ إلى أقصى درجة ، بمعنى أنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا في النادر جداً . وهذه النزعة المنطقية تسود كل نواحي التفكير الأرسطالي ، حتى ان الفلسفة عند أرسطو كادت ان تنتهي إلى تحليل للمفهومات والمعاني . وهذا ظاهر جداً في المنهج الذي اتبعه دائماً في نظره إلى المسائل الفلسفية ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظي لغوي للمفهوم الذي هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير في تفكيره . إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفِّف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة . ولو أن أرسطو سار على المنهج الأول حتى النهاية ، لجاءت فلسفته فلسفةً تصورية صرفة ، ليس فيها أدنى أثر للناحية التجريبية أو للناحية الموضوعية . ولكن الناحية الثانية ـ وهي التجربة والملاحظة ـ قد انضافت إلى الناحية الأولى ، فطامنت من حدة النزعة التصورية ، وخفّفت من أثر طغيان الناحية الذاتية . وهذه الناحية الثانية هي الأساس فيما يُنسب إلى أرسطو من واقعية ، مع أن هذه الواقعية

يجب ألا يُغالى في تقدير قيمتها هنا ؛ ونقصد بالواقعية هنا النزعة التجريبية الحسية . وقد كان هذا الاختلاف في المنهجين سبباً لتناقض وقع فيه أرسطو فيما يتصل بفكرة الجوهر الحقيقي أو الجوهر الأول ، إذن ان أرسطو قد وصل إلى القول بأن الصورة هي الأصل ، فكان عليه ـ في كل فلسفته ـ أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير، وحينئذ سينحل موضوع الفلسفة ـ أو واجبها ـ إلى تحليل للتصورات. ولكن أرسطو ـ تبعاً للمنهج التجريبي ـ قد قال أيضاً بالوجود العيني المتقوِّم إلى جانب الوجود الذهني ، فلم يشأ في هذه الحالة أن يكون صاحب فلسفة تصورية مطلقة ، على النحو الذي نراه في العصر الحديث ، عند هيجل مثلاً .

ولعل العلة في هذا ، تلك الموضوعية الواضحة عند الروح اليونانية بوجه عام ؛ فالتعارض بين الذات والموضوع لم يكن موجوداً بهذه الحدَّة التي نراها في الحضارة الغربية ، وإنما كان هناك دائماً توفيق بين الباطن وبين الخارج ، مع اختلاف في فهم هذا التوفيق . فالموضوعية عند أفلاطون تختلف عن الموضوعية عند توكيديدس المؤرخ ، وكلا النوعين يختلف عن الموضوعية عند أرسطو . فالموضوعية الأفلاطونية موضوعية فنية ، إن صح هذا التعبير ، فيها ينظر الإنسان إلى الموضوع الخارجي ، بعد أن يفترض ابتداء وجودَه ، نظرة فنية جمالية باعتباره موضوعاً للتأمل الصرف ؛ أما الموضوعية عند توكيديدس فهي موضوعية المؤرخ الذي ينظر إلى الأحداث التاريخية العظمى ، فلا يجد غير التسليم بإزائها . فإذا كانت موضوعية أفلاطون تثير الحماسة الفنِّية أو حالة الدهشة التي يوجد فيها الإنسان ، أو الحالة الوسطى بين الإيروس وبين الصوفيا ، فإن موضوعية توكيديدس تضع الإنسان في حالة تسليم مطلق للقدَر . أما الموضوعية الأرسطالية فقد خرجت عن كلا النوعين ، فهي لم تبلغ من ناحية ، درجة الحماسة الأفلاطونية ، كما أنها لم تنزل إلى مستوى التسليم المطلق والخضوع السلبيّ ، كما هي الحال عند توكيديدس ، وإنما كانت صلة توازن تام بين الموضوع وبين الذات ، وعدم طغيان للواحد على الآخر ، والنظر في وضوح ونصاعة إلى الموضوع من جانب الذات . ولكن يُفترض دائماً في كل أنواع هذه الموضوعية ، أيّاً كان هذا النوع ، أننا ننظر إلى الموضوع باعتباره موجوداً لا سبيل إلى الشك فيه . وهذا من شأنه أن لا ينتهي بنا إلى المثالية الحقيقية ، لأن كل مثالية بمعنى الكلمة يجب أن تبدأ من الذات ، ويجب كذلك أن تنتهي إليها ، فيكون التساؤ ل بإزاء وجود الموضوع ـ إن لم يكن الشك المطلق فيه ـ نقطةَ البدء .

هذا فيما يتصل بالمسألتين الأوليين المتعلقتين بالمنهج الأرسطالي العام وطبيعة التفكير . أما من ناحية المسألة الثالثة الخاصة بالأفكار التوجيهية الرئيسية ، فنستطيع أن نعد في القمة فكرة الهيولى والصورة . وهنا يجب أن نفسر مسألة يحسن التمييز فيها ، وإلا وقعنا في الخلط ، وهي مسألة المذهب الفلسفي . فقد نفهم من المذهب الفلسفي أنه مجموعة أقوال متناسبة بين بعضها وبعض ، كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به ، وقد نفهم من المذهب شيئاً آخر هو سيادة مبادىء أولية خصبة ، تحكم وتشدّ أجزاء المذهب المختلفة ، وتكون كالروح التي تسري في جميع أجزائه . فإذا فهمنا المذهب بالمعنى الأول ، لم نستطع أن نقول إن لأرسطو مذهباً ، لأن أرسطو لم يرتب أفكاره وأقواله على نحو ما تترتب أحجار البناء، وعلى النحو المشاهد بصفة خاصة في المثالية الألمانية، وخصوصاً عند هيجل وكنت . وإنما كان لأرسطو مذهب بالمعنى الثاني ، أي بمعنى أن هناك أفكاراً رئيسية موجّهة هي التي استخدمها في كل ناحية من نواحي العلم التي طرقها . والفكرة الرئيسية عنده ، والتي تسري في جميع أجزاء مذهبه ، هي فكرة الهيولى والصورة ، فهي الأصل في فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هي الأساس في علم ما بعد الطبيعة ، ثم في علم الطبيعة . أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هي ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أو صورة الصور ، وهي الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ، لأن الصورة شيء روحي ، فإن حياة الصورة هي الفكر ، وحياة صورة الصور هي الفكر المطلق . إلا أن الفكر المطلق في هذه الحالة ليس فكراً خالياً يدور حول نفسه ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى فكرة « الأنا المطلق » عند فِشْتَه ؛ وإنما يحاول أرسطو أن يكون أقرب إلى القِوام والكِيان ، فيضِيف إلى هذا الفكر موضوعاً لا يستطيع أن يحدِّده .

أما فكرة الصورة في علم الطبيعة فهي ما يسميه باسم الكمال ἐντελέχεια ، والكلمة من حيث اشتقاقها في اليونانية تدل على الغاية ، إذ معناها بالتفصيل : ما يكون حاصلاً على الغاية، أي ما يكون حاصلاً على الصورة. فالصورة هي الكمال ، بمعنى أنها غاية الحركة ، وعلى هذا يجب أن يكون الموضوع النهائي للحركة هوالذي يتمثل فيه الكمال ، بمعنى حصوله على الصورة إلى أعلى درجة ؛ وفي هذه الحالة لن يكون

المحرك الحاصل على صورة الصور، باطناً في الاشياء ، بل يجب أن يكون شيئاً تميل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه ، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً ، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق .

وفكرة الهيولى والصورة هي في الآن نفسه فكرة القوة والفعل ، وقد رأينا من قبل ، طوال عرضنا لمذهب أرسطو ، أن القوة والفعل هما دائماً المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم . فكأن الفكرة الموجِّهة أو الفكرة السائدة في المذهب الأرسطالي كله هي فكرة القوة والفعل ، أو الهيولى والصورة ، والمعنى واحد .

وأخيراً نستطيع أن نقول إنه إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية - ولو أنه لم يستطع مع ذلك أن يُدخل فيها تلك العلوم التي استقلت في الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها ، مثل الرياضة والفلك - فإنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرفة ، وهو علم الطبّ ، باعتباره علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحيوية .

ومهما يكن من شيء، فإنا سنجد العصور التالية تتجه اتجاهات هي جزئيات لمذهب أرسطو ، فبعضها - وهذا حدث في اللوقيون - يتجه اتجاهاً علمياً صرفاً ، كما هي الحال خصوصاً عند تلميذه العظيم اسطراطون اللمبساكي ، ثم جاء العصر التالي مباشرة ، فكاد ينتقل المحور الرئيسي للفكر الأرسطي من أثينا إلى الأسكندرية في عهد البطالسة . وهنا استطاعت العلوم بفضل انفصالها انفصالاً شبه تام عن الفلسفة أن تبلغ أعلى درجة بلغتها في العصور القديمة سواء في الجغرافية على يد إراتوسْتِينيس ، أو في الفيلولوجيا على يد كبار النحويين واللغويين والأثريين في الأسكندرية . هذا فيما يتصل باللوقيون ، أما من ناحية تطور الفكر اليوناني بعد أرسطو ، فقد جرى تبعاً للمنطق الذي يجب أن يسير عليه تطور الفكر في دور المدنية .

مـــراجـــع

ذكر ايبرفك - بريشتر كل المراجع التي ظهرت سنة ١٩٢٥ ، ولذا لن نذكر هنا إلا ما ظهر بعد ذلك، ونبدأ بالمراجع العامة :

G.R.G. Mure: Aristotle. London, 1932.

L. Robin : « Aristote. La vie et L'œuvre», Revue de Synthèse. Octobre 1932, pp. 65 - 92.

Walter Broecher : Aristoteles. « Philosophische Abhandlungen», Band I. Frankfurt a. M., 1935.

في المنطق

G. Calogero: I Fondamenti della logica aristotelica. Firenze, 1927;

Fr. Solmsen: Entwicklung d. Arist. Logik u. Rhetorik, 1929.

Kurt von Fritz: « Der Ursprung der aristot. Kategorienlehre», in Archiv fur Gesch. d. Philos., XL. 3, 1931, pp. 449 - 496. .

L. Keeler: « Aristotle on the problem of error» in. Gregorianum, April - June, 1932, pp. 241 - 260.

Albrecht Becker: Die Aristot. Theorie der Möglickkeitsschlusse. Eine Logisch - philologische Untersuchung der Kapitel 12 - 22 von Arsitoteles Analytica Priora. Berlin, 1933.

J.L. Stocks: « The Composition of Aristotle's Logical works», in the Classcial Review. April 1933, pp. 115 - 142;

G. Graselli: « Osservatione sul. De Interpretatione», in Rivista di Filosofia . aprile 1933, pp. 110 - 120.

ما بعد الطبيعة

Schulze - Zoelde: Metaphysik und Erkenntnis bei Arist., 1926.

H. Burchard: Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch. 1928;

A. Frohlings: Die Begriffe Dynamis u. Energie bei Arist. und die modernen physikal. Begriffe der Kraft u. Energie, 1929.

R. Mugnier : La théorie du premier moteur et L'évolution de la pensée aristot. Paris, 1930;

R. Jolivet: « Aristote et la notion de création»,

in Revue des sciences philos. et théol: Janvier et avril 1930, pp. 5 - 50 et 209 - 235.

E. V. Ivanka: « Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristotels», in Scholastik, 1932, I, pp. 1 - 29;

Josef Vogelbracher: Begriff u. Erkenutnls der Substanz bei Aristoteles. München . 1932;

W. - K. - C. Guthrie : « The development of Arist's Theology». The Class. Quarterly , Jul and oct 1933, pp. 126 - 171;

R. Mondolfo: « Il passagio del finalismo al determinismo nella teoria petipatetica dell'eternitè de mondo», in Rivista di filos. april. 1933 - , pp 9 - 109;

R. Mondolfo: « Eternita e infintá del tempo in Arist.»,in Giiorn. Critico della filos. italiana gen . 1933, pp. 30 - 43;

R. Mondolfo: « L'infintá della potenza divina in Arist.» in Ricerche Religiose. IX, 1933, 4.

D. Badareu : L'individuel chez Arist. Paris, 1936.

A. Sandoz: « Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Arist». in, Revue de Philos., Mars - Avril, Mai - juin, 1937, pp. 104 - 122, 210 - 231.

طبيعيات

Maurice Manquat: Arsitote naturaliste. Paris, 1932;

Aldo Mieli: « Aristote savant», in Archeion, avril - juin, 1932, pp. 169 - 182;

Michel Stephanides: « Arist. als Naturforscher», in Archiv fur Gesch. d. Philos., SLI, 3, 1932, pp. 363 - 368.

الاخلاق

R. Walzer: Magna moralia und Arist. Ethik, 1929;

Harald Schilling: Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur nikomachischen Ethik des Arist. Tübingen , 1930;

النفس

Paul Siwek: La psychophysique humaine d'après Arist. Paris, 1930;

Heinrich Cassirer: Aristoteles Schrift « von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der Arist. Philos. Tübingen . 1932.

السياسة

M Defourny : Aristote . Etude sur la «Politique», Paris, 1932.

الفن

U. Galli: « La Mimesi artistica secondo Arist.»: in Studi di filos. clas., n. 5, IV (1926);

Hi Otte: Neue Beitrage zur arist. Begriffbestimmung der Tragödie, 1928;

Ernesto Bignomi:La Poetica di Aristotele et il conette dell' arte presso gli antichi. Firenze, 1932.

اريجين (جان اسكوت)

Jean Scot Erigène (Joannes Scotus Eriugena)

أول فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، ولد ، كما يدل على ذلك لقبه: Erigene (من Ireland = Erin) في ايرلنده في الخمس عشرة سنة الأولى من القرن التاسع الميلادي ، وتوفي بعد سنة ٨٧٠.

درس أولا في ايرلنده ، ثم ارتحل الى بلاد الغال (فرنسا) حيث صار معلما في مدرسة القصر الامبراطوري . وفي سنة ٨٥١ اشترك في المجادلات التي أثارها آنذاك الراهب جوتشالك حول القضاء والقدر وحرية الارادة الانسانية ، فألف رسالة بعنوان :« في القدر» De Praedestinatione وفيها أبدى آراء جلبت عليه نقمة المتشددين من رجال الدين .

وخلال السنوات العشرين التالية أكبّ على دراسة آباء الكنيسة والكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي ، ومؤلفات مكسيموس متلقي الاعتراف وآباء الكنيسة الشرقية : أوريجانس ، ابفانيوس، باسليوس ، جريجوريوس النوساوي ، جريجوريوس النازيانزي ، ويوحنا الذهبي الفم ، وكلها باليونانية التي كان يتقنها اريجين ، وقد وجد مؤلفاتهم في مكتبة مدرسة القصر تلك : لأن البابا بولس الأول كان قد أهداها الى ملك الغال بيبان القصير Pepin le Bref.

وكانت الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الاريوفاغي (وهو أحد تلاميذ القديس بولس حين كان في أثينا وكان أحد أعضاء محكمة أثينا المسماة الاريوفاغ ومن هنا جاءت نسبته) - وهي كتب منحولة تسري فيها الفلسفة الافلاطونية المحدثة- قد نالت انتشارا واسعا في المشرق ، ثم في المغرب المسيحي ، وكانت أول محاولة لترجمتها الى اللغة اللاتينية هي تلك التي قام بها هلدوان Hilduin لكنها كانت سيئة . لهذا طلب شارل الأصلع ، ملك فرنسا ، من اريجين ترجمتها من جديد . فتولى كبر هذا الامر اريجين ، وأتمها وذلك ما بين سنة ٨٥١ الى سنة ٨٦٢ .

وبعد أن فرغ من ترجمة الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي ترجم كتاب « المشتركات » De ambiguis لمكسيموس متلقى الاعتراف ، وذلك فيما بين سنة ٨٦٢ و ٨٦٤ .

كذلك ترجم نصوصا يونانية أخرى لاستعماله الخاص ، اما كاملة أو قِطَعاً منها ، مثال ذلك ترجمته لكتاب « صورة الانسان » تأليف جريجوريوس النوساوى وكتاب ancoratus لابفانيوس . وقد أورد منها في كتابه الرئيسي : « في تقسيم الطبيعة » .

وكل هذه الترجمات تمت من اللغة اليونانية الى اللغة اللاتينية . والكتاب المبتكر الرئيسي الذي ألفه أريجين هو : « في تقسيم الطبيعة » De divisione naturae وقد أتمه حوالى سنة ٨٦٦ . وهذا الكتاب المؤلف من خمس مقالات ، مكتوب على شكل حوار بين الاستاذ والتلميذ وفيه عرض ، بطريقة منظمة رغم شكل الحوار ، العقائد الرئيسية في المسيحية وتعمق في تحليلها بروح افلاطونية محدثة .

وفي السنوات من ٨٦٥ حتى ٨٧٠ ألف اريجين رسائل مفردة معظمها يشرح المؤلفات المنسوبة الى ديونسيوس الاريوفاغي . وقد وصلتنا منها رسالة « عرض للترتيب السماوي » Expositiones super hierarchiam celestiam

ولا نعرف شيئاً عن نشاط اريجين بعد سنة ٨٧٠ ولا نعرف متى توفي . وقد انتشرت أسطورة تتعلق بنهايته تجعل منه شهيدا ، بل وقديسا !

مذهبه

أ) العقل والنقل :

ويرى اريجين أن اللاهوت والفلسفة متفقان، ذلك أن للنفس ثلاث قوى هي : (١) الحواس وتدرك الظواهر (٢) الذهن ratio ويدرك بوصفه علة ـ الأشياء دون أن يحيط بماهيته، (أ) العقل Intellectus ـ وهو النوس νοῦς عند اليونان، وينطلق من حيث وصل الذهن إلى الله بوصفه موضوع المعرفة المحض والرؤية العقلية وليس فقط بمشاهدة المحسوسات الخارجية تدرك النفس وجود الله، بل يكفيها أن تدخل في ذاتها وتتأمل فيها، هنالك ستجد الثالوث الجوهري للخير الإلهي. وهذا الطريق الباطن أفضل من الأول، وهو ثمرة ملكة أولى تسبق الذهن والحس .وبعد أن تصعد النفس الى هذه القمة تعود فتنزل لتغني الذهن والحس:

لكن هناك نصوصا يبدو منها أن اسكوت اريجين يجعل الاولوية للعقل على النقل ، للفلسفة على اللاهوت، إذ يقول مثلا Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero. nunquam ex autoritate (النقل يصدر عن العقل الحق ، أما العقل فلا يصدر أبدا عن النقل ».

كيف اذن يقول باتفاق العقل والنقل؟ـ بواسطة تأويل نصوص النقل على نحو يتفق مع ما يقرره العقل .

ب) الطبيعة :

يستعمل اريجين كلمة natura أو φυσις بمعنى عام يدل على كل ما هو موجود وما هو غير موجود . والطبيعة تنقسم الى أربعة أنواع :

١ ـ الطبيعة الخالقة غير المخلوقة

٢ ـ الطبيعة المخلوقة الخالقة

٣ ـ الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

٤ ـ الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة .

والأولى هي الله ، فهو خالق وغير مخلوق . والثانية هي العلل الأصلية ، هي الصور التي بها يخلق الله ما يخلق ، والثالثة هي المخلوقات ، والرابعة هي الله بوصفه غاية الكل ، الله الذي اليه تعود كل الأشياء التي سبق أن خلقها . وأريجين يكرس المقالات الثلاث الأولى من كتابه « في تقسيم الطبيعة » للبحث في الانواع الثلاثة الأولى من الطبيعة ، بينما يكرس للنوع الرابع المقالتين الرابعة والخامسة ، مع تداخل أحيانا . فلننظر في هذه الطبائع الأربع .

١ ـ الطبيعة الخالقة غير المخلوقة: الله الخالق:

هناك طريقان لمعرفة الله ووجوده ، ميزهما الأريوفاغي المزعوم ، ويسمى الأول ἀποφατιχή والثاني χαταφζτιχή ، الأول يوجب ، والثاني يسلب، ولهذا انقسم اللاهوت الى نوعين : لاهوت سالب ، ولاهوت موجب .

يقوم اللاهوت السالب على أساس أن الله يعلو على العالم ، وأنه بعيد بعدا لا نهائيا ، ولهذا فان مهمة هذا اللاهوت السالب أن يمنع من وصف الله بصفات المخلوقات ، ويمنع العقل من أن يتصور الله غير لا نهائي ، وذلك يحدث إذا اراد العقل أن يحدد الله داخل حد . ولهذا ينكر امكان أن يحد الله . وينكر امكان التعبير عنه بالكلام الانساني .

أما اللاهوت الايجابي فيعنى بالبحث في الله من حيث هو علة ، ولما كانت العلة تعبّر عن نفسها فيما هي علة له ، كان في وسع هذا اللاهوت أن يصف الله بأوصاف ايجابية .

اللاهوت السالب يمنع من أن تؤخذ أوصاف الله الواردة في الكتب المقدسة بحروفها . لكن هذين اللاهوتين يصحح كلاهما الآخر. فان قال اللاهوت الايجابي: الله حق، خير، عدل ، حيّ ، عالم ، الخ ـ فان اللاهوت السالب يصحح هذه الأوصاف فيقول : الله حق فوق كل حق ، وخير فوق كل خير ، وعدل فوق كل عدل . . . الخ .

كذلك نجد أن المقولات العشر الأرسطية لا تليق بالله ، الا على سبيل المجاز فحسب . . ان الله لا يمكن التعبير عنه . واذا وصل العقل ، في المرتبة الثالثة من قوى النفس كما حددناها من قبل ، الى رؤية الله ، فانه لا يراه في ماهيته ، ولا يراه في ذاته، إذ لا يستطيع أي مخلوق كائناً من كان أن يرى الله في ذاته، حتى ولا الأبرار في أعلى عليين. كل ما هناك أن العقل إذا بلغ الدرجة العليا من المعرفة يفهم أن الله لا يمكن معرفته أي إدراك ماهيته. ولا يمكن تعريف الله إلا سلباً، وذلك بأن ننفي عنه كل ما لا يليق به.

٢ ـ الطبيعة المخلوقة الخالقة :

ويعني بها المثل الافلاطونية ، خصوصا كما فهمتها الافلاطونية المحدثة تحت اسم «النوس»، وكما فسرها أوغسطين لصالح المسيحية ، وكما تتجلى بوضوح في الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي . وأريجين يحذو حذو هذا الاخير خصوصا .

هذه المثل ، أو العلل النموذجية كما يسميها اليونان πρωτοτυπα هي نماذج وصور وأشكال وماهيات مخلوقة قبل سائر الأشياء بواسطة وفي داخل العلة الأولى ووفقاً لها تخلق العلة الأولى الأشياء. والثالوث يسبقها لكن من الناحية العقلية فقط وكما تسبق العلة المعلول. بيد أنها في الحقيقة مساوقة في القدم «للكلمة»، وقد أودعها الله في «الكلمة» منذ الأزل. والروح القدس هي التي ترتبها وتوزعها، وهي التي أخرجت منها الأجناس والأنواع والأفراد إلى غير نهاية.

٣ ـ الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

كل الاشياء خلقت اذن في « الكلمة ». كيف يتم الخلق اذن ؟

ان الثالوث الخالق ، وان كان منطقيا يسبق العلل الأولى يقوم ويوجد في المخلوقات . وتبعا لذلك فان العالم أزلي ، بحكم أزلية الثالوث والعلل الأولى ، المودعة في « الكلمة » . ان الله هو بمثابة المنبع ، والعلل الأولى هي بمثابة النهر ، والمخلوقات هي الامواج التي يجري بها تيار النهر . وما في المنبع (الله) يجري، خلال العلل الأولى، إلى المخلوقات. وكل ما وجد انما وجد بفضل انتشار من الموجود الالهي . لم يكن قبل الله شيء ، فنظر الله في ذاته ، وخلق المخلوقات ، فهي اذن أزلية في الله . والله في خلقه المخلوقات يخلق ذاته في نفس الوقت، لأنه لا يصبح مرئياً وفعّالاً إلا بها. وحين يفزع التلميذ من هذه الأقوال التي يبديها الأستاذ ، يقول له هذا الأخير ان ادراك هذه الأمور ليس ميسرا الّا لمن أوتي روحا طاهرة من كل نجيل أرضي .

وبين العالم المعقول ، الذي ينفتح في سماء الملائكة ، وبين العالم المحسوس الذي ينزل الى أحط درجات الموجودات الخالية من العقل ـ يقوم الانسان ـ وهو يجمع بين المعقول والمحسوس. إن الانسان هو مركز الخلق ، وخلاصة الكون ،

وهو الوسيط والمخلص للكون . ونفسه صورة للثالوث . والفارق الوحيد بينهما أن الثالوث الالهي غير مخلوق وأنه هو الله بفضل شرف ماهيته . بينما ثالوث النفس الانسانية مخلوق خلقه من هو صورة له ، وليس الهيأ الا بسبب من فيض الجود الالهي عليه . وسائر الفروق انما نجمت عن الخطيئة الأولى . والجسم الانساني انما اتخذته النفس الانسانية بعد ارتكابها للخطيئة كاداة لها . أما قبل الخطيئة فقد كان جسم الانسان روحانيا خالدا ، وسيصير هكذا بعد البعث . وكل ما يبقى ثابتاً في الجسم ينتهي الى حالته الأولى قبل الخطيئة ، وكل ما يتغير منه انما هو ما أضيف عليه بعد ارتكابها . ويميز أريجين بين جسمين : جسم روحاني ، وجسم هيولاني هو المؤلف من العناصر الأربعة وعليه يجري التغير بأنواعه : من استحالة ونمو ونقصان . وهذا الجسم الروحاني يشترك بين جميع الناس وهو واحد فيهم جميعاً ، أولي ، كلي ، باطن . وينتج عن هذا أنه لم يكن قبل الخطيئة توالد بين الناس كما لا يوجد توالد بين الملائكة . كذلك لم يوجد تمايز بين الذكر والأنثى .

والسبب في الخطيئة هو اساءة استخدام الانسان لحريته . وهذه الحرية لن يفقدها الانسان بعد الخطيئة ، ولم يوجد بين الخلق وبين الخطيئة فترة زمنية ، بل عقلية فقط . فمنذ أن خلق الله العالم خطىء الانسان . وما نسميه فترة البراءة ، او الجنة، لم توجد أبدا ، ولو كانت وجدت لما تخلى عنها الانسان وقد ذاقها . وما الجنة الآ الطبيعة الانسانية هي نفسها . ان الانسان ، بدلا من أن يتوجه الى الله ، توجه الى ذاته ، وتلك هي الخطيئة ، فهي خطيئة كبرياء . أما السبب في اساءة استعمال الانسان لحريته فهو أمر يعلن اريجين أنه يجهله . ذلك أن الشر عدم ، والعدم لا شيء ، فسبب اساءة استعمال الانسان لحريته هو لا شيء ، اي الخلو من الارادة .

٤) الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة ، أو الله بوصفه غاية الكل :

وجميع الموجودات ستعود الى حضن خالقها. إن البداية والنهاية أو المبدأ والمعاد وجهان لشيء واحد . والمبدأ والمعاد بالنسبة الى الانسان هما الله ، منه بدأ واليه يعود .

ومراحل هذه العودة هي :

١ ـ ينحل الجسم الانساني المادي ٢ ـ ثم يبعث ٣ ـ ثم يتجلى مع جسم روحاني ٤ ـ ثم يعود الانسان إلى العلل الأولى ٥ ـ ثم تتحرك الطبيعة الانسانية والعلل الأولى في الله «وهنالك يصبح الله هو الكل في الكل، وذلك حين لا يكون ثمّ الآ الله»
erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil eriti nisi solus Deus

وعودة المخلوقات الى الله كان ينبغي أن تتم بواسطة الإنسان، لكن الانسان ، بارتكابه للخطيئة ، صار عاجزا ، عن اداء هذا الدور . لهذا جاء المسيح وسيطا بين الله والانسان ليتولى القيام بهذه المهمة . لقد اتخذ الله صورة الناسوت ، ليعيد الانسانية والخليقة كلها الى الألوهية . والمسيح اتخذ صورة الناسوت لأن الانسان يحتوي على الخليقة كلها وهو خلاصتها .

وما يعود الى الله ليس هذا العالم الخاضع للكون والفساد ، فكل هذا سيفنى . لكن جوهر الاشياء سيبقى ، وجوهرها هو العلل الأولى ، هو الصور . وما الاجسام التي نراها الا ظلال لذلك الجوهر الموجود في العلل الأولى . لقد بقيت الجواهر في العلل الأولى ، والعلل الأولى بقيت في «الكلمة». والبعث انما سيكون لهذه الجواهر ، للعلل الأولى ، وهي هي التي ستعود إلى الله .

فان قيل : اذن سيفنى الأفراد ولن يكون هناك فرديات متميزة ؟ يجيب اريجين بالنفي ، مستخدما التشبيهات لشرح هذا الحال : فيقول ان الفرديات ستبقى برغم الوحدة ، كما تبقى الاصوات الفردية في الكورس (جوقة الانشاد) وتبقى المصابيح الفردية في النور الشامل داخل كنيسة، الخ. إن الطبائع المختلفة يمكن ان تتحد دون ان تمتزج .

وماذا اذن عن الحياة الآخرة ؟

يقول اريجين ان الشر سيمحى من الخليقة حين تعود الى الله . لهذا لن يكون هناك عذاب مادي له مكان محدد هو الجحيم. بل العذاب عذاب الضمائر. أما الجنة فهي عودة كل الخليقة الى الله ، والمقربون والأبرار والأخيار المصطفون سيكونون بالقرب من الله دون ان يتحولوا اليه ـ فهذا امتياز للمسيح وحده ـ أما الاشرار فسيكونون بعيدين عن الله . وعقابهم هو شعورهم بهذا البعد عن الله ، والجحيم اذن هو بقاؤهم بعيدين بالفكر عن الله . أما الأوصاف المادية التي أوردها آباء الكنيسة في وصفهم للجحيم فانها تشبيهات حسية لتقريب المعنى الى فهم عامة الناس وهم حسيون جسدانيون.

تقويم

يعد كثير من الباحثين في فلسفة العصور الوسطى أريجين

« مفكرا حرًّا جدا . . . ينبغي وضع اسمه في أول ثبت شهداء الفلسفة » على حد تعبير هوريو (B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique T.I.P. 153-4. Paris 1872
ويستندون في ذلك الى النصوص التي يؤكد فيها اريجين سيادة العقل على النقل ، وضرورة تأويل النقل لصالح ما يقضي به العقل . والواقع أن أريجين ، لو قورن بسائر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، لوجدناه ينفرد بآراء جريئة لا نكاد نجد لها نظيرا حتى لدى المفكرين الكبار في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويمكن مقارنته بابن رشد من ناحية ، وبابن عربي من ناحية أخرى : الأول في حرية الفكر ، والثاني في آرائه الحلولية والاتحادية .

نشرات مؤلفاته

النشرة الميسورة لمؤلفات اريجين هي الموجودة في المجلد رقم ١٢٢ من كتب الأباء اللاتينيين Patr. Latina نشر ميني Migne وتحتوي على :

1) De praedestinatione

2) Versio Operum Sancti Dionysii Areopagitae;

3) Versio ambiguorum Sancti Maximi;

4) De divisione naturae

5) Expositiones super jerarchiam celestiam, sancti Dionysii;

6) Commentarium in Evangelium secundum Joannem

7) Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem

8) Carmina,

وقد نشرت هذه المؤلفات مفردة قبل ذلك نشرات مختلفة منذ القرن الخامس عشر ومن ذلك نشرة اكسفورد سنة ١٦٨٤ لكتاب De divisione naturae وقد اعيد طبعها في فرنكفورت بالأوفست سنة ١٩٦٤ .

مراجع

- Saint- René Taillandier: Scot Erigène Strasbourg, 1843.

- J. Dräscke: Johannes Scotus Erigena und sein en Gewährsmänner in seinen werke de divisme naturae libri V. Leipzig, 1902.

- A. Brilliantoff

تأثر اللاهوت الشرقي في اللاهوت الغربي كما يتجلى في مؤلفات جان اسكوت اريجين ـ بطرسبرج، سنة ١٨٩٨ (بالروسية) .

- P. Mazzarella: Il pensiero di G. S. Erigena. Padova, 1937.

- T. Gregory: G. S. Erigena. Tre Studi. Firenze, 1963.

- G. Bonafede: Scot Erigena. Palermo, 1969.

اسبينوزا

فيلسوف هولندي الموطن ، يهودي الديانة .

ولد في أمستردام في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، وتوفي في أمستردام في ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧ وهو في الخامسة والأربعين من عمره .

وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت الى هولندة من أسبانيا فرارا مما كان اليهود يلقونه في اسبانيا من اضطهاد شديد . وحصل على تربية جيدة واسعة، وفي كنيسة اليهود في أمستردام درس « التلمود » ـ وهو مجموعة تفسيرات وشروح وأخبار وأحكام وضعها حكماء اليهود وفقهاؤهم، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم ، ويزيد على عشرين مجلدا ، وينقسم الى قسمين : « المشنا » و « الجمارا » ، ويوجد تلمودان : تلمود أورشليمي ، وقد انجز في طبرية ، وتلمود بابلي ، انجز في بغداد ـ و « المشنا » هو النصّ الذي ينبغي أن يحفظ عن ظهر قلب ، و « الجمارا » هي الحاشية وغالباً ما تتضمن الاحكام النهائية . كذلك درس اسبينوزا في الكنيسة بعض مؤلفات موسى بن ميمون ، وبعض علماء اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى . كذلك اطلع على « القبالة » وهي كتب صوفية وسحرية يهودية. وتعلم اللغة اللاتينية على فرانسيس فون دن انده Francis Von Den Ende وكان طبيبا متضلعا في العلوم الطبيعية . لكن معرفته باليونانية كانت ضئيلة . كذلك كان يتقن الأسبانية والبرتغالية والعبرية ويلم بالفرنسية والايطالية ، ولفون انده الفضل أيضا في توجيهه

إلى قراءة مؤلفات جوردانوبرونو، وديكارت، ولما كانت أوامر الشريعة الرّبنية تفرض على كل يهودي أن يحترف حرفة يدويّة ما، على الرغم من مؤهلاته واتجاهاته الأخرى، فان اسبينوزا احترف مهنة صقل العدسات البصرية، ومنها سيكسب قوته ومعاشه.

وفي أبريل سنة ١٦٤٧ شاهد اسبينوزا جلد أوريل داكوستا Uriel da Costa علنا بناء على حكم صادر عن الكنيسة اليهودية في أمستردام (وقد انتحر فيما بعد) .

ويقال أن اسبينوزا أعدّ نفسه ليكون رَبّناً . على أنه كان يشتغل في تجارة والده وكان أبوه مستوردا للبضائع ، ويتردد على النصارى الليبراليين . وكانت هولنده في ذلك الوقت مسرحا للاضطرابات بين أنصار بيت أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطى الثرية التي كانت تنزع نزعة جمهورية وعلى رأسهم يان دي فت Jan de Witt (١٦٢٥ - ١٦٧٢) الذي صار Grand Pensionnaire في هولنده سنة ١٦٥٣ وكان معجبا باسبينوزا .

وبدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة تتجلى عند اسبينوزا لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره . فحاول بعض رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت اغراء المال ، فرفض الرضوخ ، فحاول أحدهم قتله ولكن اخفقت هذه المحاولة ، وعلى كل حال ، فقد اتهمته الكنيسة اليهودية في أمستردام بالالحاد ، وأصدرت في ٢٧ يوليو سنة ١٦٥٦ قرارا بطرده من حظيرة الكنيسة اليهودية ، فقاطعته الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود وأسرته أيضا . وتلقى اسبينوزا نبأ ابعاده عن الكنيسة اليهودية هذا بهدوء ، قائلا انه كان يتوقع ذلك ، وغيّر اسمه اليهودي « باروخ » الى مرادفه اللاتيني Benedictus (= مبروك، مبارك) . وكانت له علاقات مع فرقة متهمة في عقيدتها تسمى « اللوامة » Remonstrant sect لكنها كانت متسامحا معها ، وكان اسبينوزا ذا علاقة ببعض افرادها واستمر على هذه العلاقة بعد صدور قرار ابعاده، وسكن بين ظهرانيها وكان يعيش من صقل العدسات البصرية. وظل على هذه الحال مغمورا منسيا طوال أربع سنوات (سنة ١٦٥٦ - ١٦٦٠) ، بعدها انتقل الى ضاحية من ضواحي مدينة ليدن Leiden فتجمعت من حوله دائرة ضيقة من المتفلسفين . وعاش من مهنته تلك : صقل العدسات ، خصوصا عدسات التليسكوب .

وفي سنة ١٦٦١ شرع في تأليف رسالة «في اصلاح العقل»-De emendatione intellectus دون أن يتمها وستظل حتى وفاته غير تامّة .

ومن أحاديثه مع أصحابه أولئك انبثق كتابه : « رسالة صغيرة عن الله والانسان وسلامة روحه » ، وقد ظلت طي النسيان حتى اكتشفت في العقد السادس من القرن الماضي ونشرت في سنة ١٨٦٢ ويقال ان النص الأصلي الذي كتبه اسبينوزا كان باللاتينية وحرره قبل سنة ١٦٦٠ ، لكن لم تبق الّا ترجمته هذه الى الهولندية .

وفي ذلك الوقت أيضا - أي حوالى سنة ١٦٦٣ ، بدأ في كتابة مؤلفه الرئيسي «الأخلاق».

وفي سنة ١٦٦٣ نشر كتابه « مبادىء فلسفة ديكارت » ، وكتابه « أفكار ميتافيزيقية » وفي نفس السنة استقر بالقرب من مدينة دن هاخ (لاهاي) . وقرر دي فت De Witt أن يصرف له معاشا (تقاعدا) مقداره مائتا فلورين . وطارت شهرة اسبينوزا في أنحاء أوروبا ، فأمّه المعجبون من مختلف نواحيها .

وفي سنة ١٦٧٠ نشر كتابه : « رسالة لاهوتية فلسفية » وقد قوبلت بهجوم عنيف ، خصوصا من جانب رعاة الكنيسة البروتستينية . فاضطر الى مغادرة مقامه في ضواحي دن هاخ والاقامة في غرفة بمدينة دن هاخ نفسها ، عند الرسام فان در اسبك . Van der Spick

وفي ٢٠ أغسطس سنة ١٦٧٢ هاجمت الغوغاء يان دي فت وأخاه السجين كورنلوس الذي كان يان قد ذهب لزيارته في سجنه ، فمزقتهما الغوغاء اربا اربا . فكان ذلك كارثة عظمى على اسبينوزا إذ فقد حاميه ، فانطلق أعداؤه بعنف بالغ ضده .

وفي سنة ١٦٧٦ زاره الفيلسوف ليبنتس، واطلع عنده على كتاب « الأخلاق ».

وعانى اسبينوزا من ويلات المرض شهورا طويلة ، حتى توفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧ .

وفي نوفمبر سنة ١٦٧٧ نشرت مؤلفاته بعد وفاته بعنوان Opera Posthuma وتشتمل على :

١ - « الأخلاق »

٢ - « رسالة سياسية » (ناقصة)

٣- «رسالة في اصلاح العقل» (ناقصة)

٤ ـ رسائل وردود عليها ، ولم ينشر من رسائله هذه والردود عليها الاّ القليل ، حرصا على عدم الاضرار بمن لا يزالون أحياء من مراسليه .

٥ ـ « مختصر نحو اللغة العبرية » (ناقص)

أ ـ فلسفته

روافد فلسفة اسبينوزا عديدة: منها روافد يهودية نابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى ، وخصوصا موسى بن ميمون وابن جبرول، وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الاسلام والافلاطونية المحدثة والفلسفة المشّائية.

ومن هذه الروافد أيضا فلسفة ديكارت ، وقد اطلع عليها اسبينوزا اطلاعا دقيقا عميقا وألف فيها كتابا بعنوان : « مبادىء فلسفة ديكارت » نشر كما قلنا سنة ١٦٦٣ . لكن اسبينوزا لم يأخذ بآراء ديكارت الفلسفية .

وفلسفة اسبينوزا تبدا من الله ثم تنزل منه الى سائر الموجودات ، بعكس المألوف عند سائر الفلاسفة وهذا ما أخذه عليهم اسبينوزا فقال: انهم «لم يتبعوا الترتيب المطلوب من اجل التفلسف. لقد اعتقدوا أن الطبيعة الالهية تعرف في آخر الأمر ، وأن الأمور المحسوسة تأتي في أول الأمر ـ مع أنه كان ينبغي عليهم أن يبدأوا بتأمل الطبيعة الالهية قبل غيرها لأنها هي الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ومن حيث الطبيعة . ثم انهم لما عنوا بهذه الطبيعة الالهية كان من المستحيل عليهم أن يفكروا في الاوهام الاولى التي أقاموا عليها معرفة الامور الطبيعية لأنها كانت بغير فائدة لمعرفة الطبيعة الالهية » (« الاخلاق » ف ٢) ولهذا نجد اسبينوزا يبدأ كتابه في « الاخلاق » ـ وهو جماع فلسفته كلها ـ بالله .

وسنتناول فيما يلي اجزاء فلسفة اسبينوزا وفقاً لهذا الترتيب الذي دعا اليه:

١ ـ الله

لكن علينا أن نشير أولا الى طريقة اسبينوزا في عرض أفكاره في كتاب « الأخلاق » . ذلك أنه اتبع « الطريقة الهندسية » more geometrico ، أي المستخدمة في كتب الهندسة وهي أن يبدأ بالتعريف، ثم يذكر النظرية، ثم يتلوها البرهان عليها ، وبحيث تأتي القضية مستنبطة من القضية السابقة عليها استنباطا محكما دقيقا ، تماما كما في كتاب « عناصر الهندسة » لاقليدس . وحتى التعبيرات المستخدمة في الهندسة مثل Q. E. D (وهو المطلوب) واللوازم Corollaires والبديهيات axiomes استخدمها اسبينوزا في عرضه لمذهبه الفلسفي هذا . ذلك أنه رأى أن هذه الطريقة في العرض هي الطريقة المثلى المعصومة عن الخطأ . ذلك أنه كان يعتقد « أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها (« الاخلاق » جـ ٢ قضية ٧) كما يرى أن « معرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة » (الموضع نفسه).

ومن هنا رأى اسبينوزا أن الترتيب السليم للتفكير الفلسفي يتطلب أن نبدأ بما هو أسبق انطولوجيا ومنطقيا ، أي بالماهية الالهية أو الطبيعية ، ثم نستنتج استنباطا ما تؤدي اليه تلك الماهية الالهية أو الطبيعية. وبهذا يختلف اسبينوزا اختلافا بيّنا عن الاسكلائيين وعن ديكارت. فديكارت، مثلاً يبدأ من الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا اذن موجود) ، ولا يبدأ من الله .

يبدأ اسبينوزا اذن من الله أو الطبيعة Deus sive Natura ، وهو يعدهما شيئا واحدا ، مما سيؤدي الى سوء فهم فلسفته لدى البعض ممن أرادوا ليّ فلسفة اسبينوزا الى ماديتهم الخاصة بهم! (انظر كتاب: «اسبينوزا في الاتحاد السوفييتي»).

٢ ـ الجوهر :

ويبدأ اسبينوزا بحثه في الله ، في مستهل كتاب « الأخلاق » ، بالتعريفات الأساسية لفهم عرضه .

وأولها تعريف الجوهر Substance ، فيقول :

« الجوهر هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة » (« الاخلاق » الجزء الأول ، التعريف ٣) .

لكن ما لا يدرك الاّ بذاته لا يمكن أن تكون علته من خارجه . ومن هنا يستنتج اسبينوزا أن الجوهر « هو علة ذاته » انه مستقل تماما بذاته ، لا علة له من خارجه . وهذا يتضمن بدوره أن ماهيته تستلزم وجوده . يقول أسبينوزا : « أنا أفهم من كونه علة ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده ، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور الا موجودة» (« الأخلاق» جـ ١ تعريف ١).

ولو كان الجوهر متناهيا ، لكان محدودا بجوهر آخر من نفس الطبيعة أي له نفس الصفات ، لكن لا يمكن وجود جوهرين أو أكثر لهما (أولها) نفس الصفة ، لأنه لو وجد اثنان أو أكثر لكان من الضروري تمييز الواحد عن الآخر (أو تميزها بعضها من بعض) ، أي لا بد أن تكون لكل منها (منها) صفة متميزة .

ويعرف اسبينوزا الصفة attribut بما يلي :

« أسمي صفة، ما يدركه العقل على أنه يكوّن ماهية الجوهر » (« الاخلاق » جـ ١ تعريف ٤)

وبمقتضى هذا التعريف فانه لو كان الجوهر من نفس الصفات ، لكانت لهما نفس الماهية ، وحينئذ لن يحق لنا أن نتحدث عن جوهرين اثنين. لأننا لن نستطيع التمييز بينهما. فإذا لم يكن من الممكن وجود جوهرين لهما نفس الصفات ، فان الجوهر لا يمكن أن يكون محدودا أو متناهيا . اذن الجوهر لا متناه .

والجوهر اللامتناهي لا بد أن تكون له صفات لا متناهية . ذلك لأنه « كلما كان الشيء أكبر نصيبا من الحقيقة والوجود ، كان اكبر نصيبا من الصفات » (« الاخلاق » جـ١ ، القضية ٩) ولهذا فان الموجود اللامتناهي لا بد أن يتصف بما لا نهاية له من الصفات. وهذا الجوهر اللامتناهي ذو الصفات اللامتناهية هو الله . يقول اسبينوزا : « أنا أفهم من الله أنه موجود لا متناه مطلقا . أعني أنه جوهر ذو صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبّر عن ناحية لا متناهية أزلية أبدية » (« الاخلاق » جـ ١ ، تعريف ٦) .

وهذا الجوهر اللامتناهي الالهي، لا يقبل القسمة، وهو واحد أحد ، أزلي أبدي . والوجود والماهية في الله أمر واحد .

وفي عملية الاستنباط هذه لا ينتقل اسبينوزا مباشرة من الجوهر اللامتناهي إلى الجواهر المتناهية، بل يتوسط بينهما الأحوال اللامتناهية الأزلية الأبدية ، المباشرة وغير المباشرة ، وهي أسبق منطقيا من الأحوال المتناهية .

وقبل ذلك ينبغي أن نورد أن أسبينوزا يقرر أننا ندرك من بين الصفات الالهية صفتين هما الفكر والامتداد . أما سائر الصفات الالهية فلا نستطيع ان نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع أن نعرفها . ـ كذلك ينبغي أن يلاحظ أننا حين ننتقل من النظر في الله بوصفه جوهرا لا متناهيا ذا صفات الهية الى النظر في أحوال الله فان العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة Natura naturans الى الطبيعة المطبوعة natura naturata ، أي من الله في ذاته الى الخلق ، مع عدم التمييز بين الله والخلق .

والطبيعة الطابعة هي الجوهر ، أعني صفاته اللامتناهية ، ومن بين هذه الصفات : الفكر والامتداد ـ أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداء من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات (الذهن اللامتناهي ، الحركة والسكون) حتى تلك الأكثر تحديدا مثل حبة الرمل .

ومن هذا يتبين أن اسبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا ، انه نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر . وبعبارة أوجز : الله مادة وعقل معا . ولهذا فان كل تعبير عن طبيعته لا بد ان يكون له مظهران ، بحيث لا يحدث حادث في الكون دون أن يكون له مضايف عقلي وهذان المتضايفان ليس أحدهما علة للآخر كما أن الجانب المقعّر من قوس ليس هو علة الجانب المحدّب منه . لكن كما ان المقعر والمحدب يصحب كلاهما الآخر دائما ، كذلك الفكر والامتداد يصحب كلاهما الآخر ويتضمنه .

هكذا نجد عند اسبينوزا توازيا عقليا ـ فيزيائيا موجودا في كل الكون .

« والله ، أو الجوهر ، له صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبّر عن ماهية لا متناهية » .

ب ـ فعل الله :

« ومن ضرورة الطبيعة الالهية ينتج بالضرورة عدد لا متناه من الأشياء بطرق لا نهائية ، أعني كل الأشياء التي تدخل في نطاق العقل اللامتناهي . » وجود الله لا يحدّه شيء سوى قانون عدم التناقض والامكان المنطقي . فالله هو اذن علة كل الاشياء .

لكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها . كما أنها لا توجد بأمر من ارادته ، او لتحقيق غرض خاص به . لان اسناد غرض الى الله هو بمثابة اسناد أغراضنا نحن اليه هو، كما ان هذا يتنافى مع كماله لأنه يمثل الله وكأنه يسعى الى تحقيق غرض وسد حاجة يحتاج إليها. فنحن نقول مثلا ان الله خير ، ونقصد بذلك أنه

يجب ما نحب. ونقول إن ثم نظاماً إلهياً، ونقصد بذلك أن الله خلق الأشياء على نحو يجعل من الميسور على الانسان تذكرها وتصورها. فكأننا نحن نريد أن نفرض على الطبيعة أهواءنا وأذواقنا ولكن التجربة والشواهد تدلنا على أن أمور العالم تجري دون أن تحسب حساب أهوائنا وأذواقنا وأغراضنا. ولهذا فان «كمال الأشياء يجب أن ينظر اليه فقط من حيث طبيعتها وقوّتها»، لا من حيث توافقها أو عدم ملاءمتها لميولنا ومصالحنا.

جـ - استبعاد الغائية في التفسير العلمي.

ومن هنا نجد اسبينوزا يحمل على التفسير الغائي للحوادث والموجودات حملة عنيفة، لأنه يرى فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية، ولجوء الى «مشيئة الله» أي الى المجهول. فمثلا يستخلص الناس من تركيب بنية الانسان وأعضائه أنها لم تشكل آليا (ميكانيكياً)، بل بتدبير الهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر، لكن هذا التفسير منهم سببه الجهل بأسباب هذا الجهاز الغني العظيم، الذي هو جسم الانسان. واسبينوزا كان ينظر الى الجسم، كما فعل ديكارت، على أنه آلة محكمة الصنع.

٢ - العلاقة بين الله والكون:

لكن اذا لم يكن الله هو العلة الفاعلية ولا العلة الغائية للكون، فكيف وجد الكون اذن؟ يجيب اسبينوزا قائلا: ان وجود الكون ضرورة منطقية. فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة.

فاذا بحثنا في سبب أي حادث فيزيائي أو عقلي، فسنجد أن السبب في حدوثه مزدوج: فالسبب المباشر موجود في حادث سابق أو مصاحب مقترن به ولكن السبب في أن الأحداث الجزئية لها ما لها من أسباب ومعلولات، وليس غيرها، يقوم في طبيعة الكون، الذي تؤلف الأسباب والمسببات جزءا منه. ان بناء الواقع هو من شأنه أن تكون الأسباب والمسببات على هذا النحو، وليس على نحو آخر.

ولهذا يجب لا محالة أن يكون السابق على هذا الحادث سبباً معيناً، وأن ينتج عنه ناتج معين، وليس غيره.

وفي مثل هذا النظام المتسلسل المحكم للكون لا مجال للحرية. وفي هذا يقول اسبينوزا: «ان الاشياء ما كان يمكن أن يوجدها الله على نحو أو نظام مختلف عن ذلك الذي أوجدها عليه». ودوافعنا تتولد بالضرورة عن شروط سابقة، وإراداتنا تنتج بالضرورة عن دوافعنا كما تنتج المعلولات الفيزيائية عن العلل الفيزيائية. ومعنى هذا أن اسبينوزا ينكر حرية الأفعال الانسانية، أي أن لا تكون نواتج لدوافع سابقة.

٣ - الطبيعة المطبوعة:

قلنا اذن ان الله والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد: فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة.

والله يتجلى في الانسان على أساسين أو نظامين متضايفين (أي مترابطين على التبادل): احدهما نظام الاحداث الفيزيائية المترابطة فيما بينها، والثاني نظام الأفكار المترابطة فيما بينها. وهذان النظامان يجب أن يكونا متوافقين، لأنهما طريقان يعبّران عن طبيعة واحدة. ولهذا فان كل تغير لتلك الطبيعة يسجل كاملا في الصفتين اللتين هما في متناول ادراكنا: أعني الامتداد، والفكر. ولهذا يقول اسبينوزا، «ان نظام الأفكار وترابطها هو بعينه نظام الأشياء وترابطها».

ولم يحدد اسبينوزا ماذا يعنيه بهذه الأفكار، خصوصا وهو يقرر أن ثم «أفكارا» للأشياء الجمادية والحية على السواء.

٤ - الانسان

لما كان الانسان أحد تغيرات الجوهر الالهي، فانه لا بد يشارك ليس فقط في صفتي الامتداد والفكر، بل وأيضا في ما لا نهاية له من صفات الجوهر. وما عقولنا وأجسامنا الا شذرتين من وجودنا الهائل. وهما ليسا مظاهر سطحية، لأنها تلتصق بمركزه،فنحن نحياونتحرك ونوجد اذن في عوالم أخرى لا حصر لها بالاضافة الى عالمنا نحن، وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجل - امتدادا ووعيا - تغيّرا يحدث في نفس الوقت خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا.

و«الفكرة» المتضايفة مع الجسم الانساني هي العقل. وليس بين العقل والجسم تفاعل متبادل، بل ثم تواز تام فيما بينهما: فلا يحدث شيء في العقل دون أن يسجل في الجسم، ولا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل. وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة، والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة.

و«الفكرة» المتضايفة مع البدن الانساني تتميز عن سائر

الأفكار بانها ليس فقط تعكس التغيرات في سائر الأحداث ، بل وأيضا تعكس نفسها ، أي تتأمل نفسها ، انها ليست فقط « فكرة جسم » ، بل هي أيضا « فكرة فكرة جسم » ، أو « فكرة العقل » وبعبارة أخرى انها واعية بنفسها .

ان الانسان ليس جوهرا ، لأنه ليس علة ذاته ، والجوهر ـ كما قلنا ـ هو ما هو علة ذاته . ومن هنا يرفض اسبينوزا نظرية ديكارت القائلة بأن النفس جوهر .

وجانبا الإنسان هما الفكر والجسم. يقول اسبينوزا: «الانسان يفكر»، ويقول أيضا: «نحن نحسّ بان ثم جسما يتغير تغيرات عديدة».

و«الوعي» و«الشخصية» هما المضايفان العقليان للكائنات المحدودة المتناهية ويعبران عن انفصال الجزء عن الكل الذي هو الموجودات.

« واذا قورن العقل الانساني بالعقل الالهي ، فان العقل الالهي غير « شخصي » لأنه غير مرتبط بجسم وغير محاط بأجسام أخرى يكون هو مضايفا لها «أي فكرة». ولما كان عقل الله غير مرتبط بجسم ولا بمحيط، فانه لا يحس بأي انفعالات أو منافع أو اضرار أو حب أو كراهية كما هو شأن العقل الانساني . وهذا منطقي، لأنه وهو الكل، أنىّ له أن يؤثر جزءا دون جزء ، أو يتأثر بجزء من أجزائه؟ ولهذا فان عقل الله حر من كل شهوة أو انفعال .

٥ ـ **المعرفة** :

أول سؤال يطرح بالنسبة الى المعرفة عند اسبينوزا هو : كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي ، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له ؟ كيف يعرف شيئا آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من « أفكار » ؟ والجواب عن ذلك هو ان حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائما مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به وعقله الخاص به ، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير. ومن هنا فانه حين يعرف نفسه فانه سيسجل أيضا «أفكار الموضوعات» التي بها يتأثر. ثم ان تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة.

أما كيف نميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة فرأي اسبينوزا في هذا الأمر هو نفس رأي ديكارت وهو أن الأفكار بعضها أوضح وأكثر تميّزا من بعض . والفكرة الأوضح والاكثر تميزا هي تسجيل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة المشوشة . وليس علينا أن نقارن بموضوعها لنعرف ذلك . وما دام نظام الأفكار وارتباطها هنا نفس نظام الأشياء وارتباطها، فاننا نستطيع أن نكون متأكدين ان الفكرة الواضحة تماما والمتميزة في ذاتها هي متضايفة في عقولنا مع ما يناظرها بين الاحداث فقط في صفة الامتداد ، وبأنها تتضايف تماما مع هذا الحادث. ومثل هذه الفكرة تشغل مكانها المناسب في سلسلة النظام الضروري للأفكار الذي يكوّن حقيقة نظام الكون .

وعلينا أن نتوقع من العقل أن يميز أفكاره بوضوح بعضها من بعض وأن يربط كل فكرة بمناظرها في العالم الفيزيائي ، وأن يضعها في مكانها الذي يناسبها في صفة الفكر . ولهذا فان مصدر الخطأ ليس هو العقل . وانما مصدره تدخل من خارج في العملية الطبيعية العادية للعقل .

ما هو اذن مصدر هذا التدخل ؟ لقد أجاب ديكارت بأنه الارادة ، لكن اسبينوزا يرفض ذلك ، لأنه يرى أن الارادة والفهم ليسا ملكتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ذلك لأن اعتماد فكرة في الذهن معناه قبولها .

وانما مصدر الخطأ هو أن تجربتنا الحسية ـ أو كما يسميها اسبينوزا: خيالنا ـ تسجل طبيعة جسمنا كما تتغير بواسطة البيئة المحيطة ، وطبيعة سائر الأجسام بحسب ما تغير طبيعتنا نحن . ومن هنا فانها لا تستطيع أن تأتي بصورة شاملة ومطابقة لجهازها العضوي كما هو بمعزل عن التغيرات الناجمة عن الأجسام الخارجية ، أو صورة الأجسام الخارجية بمعزل عن تأثيراتها فينا . ولهذا السبب فان الصور الحسية ، أيّاً كانت المهيجات الباعثة لها ، تخفق ليس فقط في التصوير الواضح المتميز للعوامل الفاعلة في الجهاز العضوي الانساني ، بل وأيضا تخفق في التعبير عن الطبائع الشاملة لهذه العوامل .

واسبينوزا في رسالته «في اصلاح العقل» يميز أربعة مستويات للادراك : أدناها هو الادراك « بالسماع » . ويشرح هذا بالمثل التالي : « أنا أعرف بالسماع يوم ميلادي ، وأن شخصين معلومين كانا أبويّ ، وما شابه ذلك من أمور لم يخطر ببالي أي شك فيها» ذلك أنني لا أعرف بالتجربة أنني ولدت في يوم كذا ، من أبوين هما فلان وفلانة ، وانما عرفت هذا كله بالسماع .

والمستوى الثاني الأعلى منه: هو المعرفة (أو الادراك ، على حد تعبيره) الناجمة عن التجربة الغامضة ، يقول : « بالتجربة الغامضة أعرف أنني سأموت ذات يوم ، وأنا أؤكد

هذا لأني شاهدت أشباهي من الناس يعانون الموت وان لم يعيشوا جميعا نفس المقدار من العمر ولا يموتون بسبب نفس الامراض . كذلك أعرف بالتجربة الغامضة أن الزيت يزيد النار ايقادا ، وأن الماء يطفئها. كذلك أعرف أن الكلب نابح ، وأن الانسان حيوان ناطق ، وعن هذا الطريق أعرف تقريبا كل الأشياء « المفيدة في الحياة » .

والمستوى الثالث هو الادراك الناجم عن كون ماهية شيء ما مستنتجة من ماهية شيء آخر ، ولكن بطريقة غير مكافئة ، مثال ذلك : أنا أعرف أن حادثاً ما له علة ؛ وان كنت لا أملك فكرة واضحة عن هذه العلة ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول .

والمستوى الرابع والأعلى الذي فيه « يدرك الشيء من ماهيته وحدها ، أو من خلال معرفة علته القريبة » . مثال ذلك أن أعرف أن العقل متحد مع جسم . كذلك نجد هذا المستوى الرابع للمعرفة متوافراً في الرياضيات. لكن ـ هكذا يقول اسبينوزا ـ « الأمور التي استطعت معرفتها على هذا المستوى قليلة جدا » .

بيد أن اسبينوزا في كتاب «الأخلاق» يذكر ثلاثة مستويات فقط، مسقطاً المستوى الأول الذي يتم بالسماع، وأصبح النوع الثاني هو الأول ويسميه «المعرفة من الجنس الأول» Cognitio primi generis ، أو «الـرأي» Opinio أو الخيال imaginatio والمؤرخون لفلسفة اسبينوزا يقتصرون عادة على هذا التقسيم الثلاثي الوارد في «الأخلاق».

ولشرح النوع الأول وهو «الرأي» أو «الخيال» نقول ان الجسم يتأثر بأجسام أخرى، وكل تغيرّ له حالة ناشئة عن هذا التأثر ينعكس في فكرة . والأفكار التي من هذا النوع متكافئة ـ بدرجات متفاوتة ـ مع أفكار مأخوذة من الاحساس ، واسبينوزا يسميها أفكار الخيال . انها ليست مستنبطة منطقياً من أفكار اخرى ، والعقل من حيث هو مؤلف من مثل هذه الأفكار فانه يكون منفعلا ، لا فاعلا ، لان هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفعالة ، بل تعكس تغيرات في الجسم واحوالا تحدثها أجسام اخرى .

والمعرفة من النـوع الثاني تتضمن أفكـارا مكافئـة adéquates وهي معرفة علمية . واسبينوزا يسمي هذا المستوى باسم مستوى « العقل » ratio لتمييزه من مستوى « الخيال » الذي هو النوع الأول ، لكن ليس معنى هذا أنها غير ميسورة الآ للعلماء ذلك لأن الناس جميعا عندهم أفكار مكافئة وكل الأجسام الانسانية هي أحوال للامتداد ، وكل العقول هي أفكار لاجسام . ولهذا فان كل العقول تعكس بعض خواص الأجسام ، أي بعض الخواص السائدة في الطبيعة الممتدة. والمعرفة التي من النوع الثاني صحيحة بالضرورة ، لأنها تقوم على أفكار مكافئة، والفكرة المكافئة هي التي تملك كل خصائص الفكرة الصحيحة.

والنوع الثالث من المعرفة يسميه اسبينوزا باسم « المعرفه العيانية » Scientia intuitiva لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تنبثق عن وجدان صوفي أو وثبة عقلية ، بل هي مستمدة من المعرفة التي وصلنا اليها في النوع الثاني . يقول اسبينوزا : « هذا النوع (الثالث) من المعرفة يصدر عن فكرة مكافئة للماهية الصورية لبعض صفات الله وينتقل الى المعرفة المكافئة لماهية الأشياء» («الأخلاق» جـ٢ ، قضية ٤٠ تعليق ٢) .

٦ ـ الحب العقلي لله :

وأعلى وظائف العقل هي معرفة الله . «وأعظم خيرات العقل هو معرفة الله ، وأكبر فضيلة للعقل هي معرفة الله » (« الاخلاق » جـ٥ قضية٣)وذلك لأن الانسان لا يستطيع أن يعقل شيئا أعظم من اللامتناهي . وكلما عقل الله ، ازداد حبه له .

ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فاننا بقدر ما نتصور جميع الأشياء صادرة عن طبيعة الله فاننا نتصورها مندرجة تحت نوع الأبدية sub specie aeternitatis . اننا نتصورها جزءا من النظام اللامتناهي المترابط منطقياً . وبقدر ما نتصور أنفسنا وسائر الأشياء على هذا النحو ، فاننا نعرف الله . ومن هذه المعرفة تنبثق لذة العقل ورضاه واللذة المصحوبة بفكرة الله بوصفه علة سرمدية هي « الحب العقلي لله » (« الاخلاق » جـ ٥ قضية ٣٢، لازمة). وهذا الحب العقلي هو « نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لا متناه ، لكن من حيث انه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الانساني منظورا اليه مندرجا تحت نوع الأبدية » (الموضع نفسه قضية ٣٦) . وبالجملة « فان حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد » (الموضع نفسه ، اللازمة) .

ويقرر اسبينوزا أن هذا الحب العقلي لله هو نجاتنا وسعادتنا وحريتنا (الموضع نفسه) . لكن ينبغي ألا نفهم هذا

الحب بالمعنى الصوفي ، ولا بمعنى أنه محبة لشخص . واستخدام اسبينوزا لهذا التعبير الصوفي انما يرجع الى نشأته الدينية .

٧ ـ الأخلاق :

مذهب اسبينوزا في الأخلاق ذو مشابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق . فمثله الاعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الانسان مكانته في الكون ، واعتقاده أن المعرفة تحمي الانسان من اضطراب النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر ، والحاحه على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل ، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها ـ كل هذه الملامح نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي . كذلك يشتركان في تقرير الجبرية وانكار الحرية الانسانية . والمشكلة بالنسبة الى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام أخلاق بدون افتراض حرية الانسان ؟ ان الاخلاق أمر بواجبات ، والمجبر لا يؤمر لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه . وقد شعر اسبينوزا بهذه الصعوبة ، ومن هنا نجده أحيانا ـ وبتحفظ ـ يقر بأن الانسان يشعر أحيانا كأنه حر ومسؤول عن فعله . لكن جوابه هذا غير مقنع .

وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة : فما يقوي المعرفة يعدّ خيرا ، وما يضعفها ـ مثل الانفعالات والشهوات ـ يعد شرا .

٨ ـ الدولة :

تأثر اسبينوزا في آرائه في الدولة والسياسة بهوبز ، وهو قد قرأ كتابي هوبز : «في رجل المدينة» و«لوياتان» . فكلاهما يعتقد أن كل انسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى لتحقيق مصلحته وكلاهما حاول أن يبين أن تكوين المجتمع السياسي ، بما ينطوي عليه ذلك من قيود على الحرية الفردية للانسان ، يمكن تبريره لاسباب مصلحية عقلية . فلقد رأى الانسان ان ايجاد مجتمع سياسي هو أنجح وسيلة لحمايته من الفوضى والأضرار الناجمة عن تزاحم بني الانسان على مصالحهم الذاتية ، على الرغم مما يجره هذا الى وضع قيود على حرياتهم .

واسبينوزا ، مثل هوبز ، يتحدث عن « القانون الطبيعي » و « الحق الطبيعي » ويقصد بالقانون الطبيعي : المجرى الذي حددته الطبيعة كي يسير فيه الانسان . ويقصد بالحق الطبيعي « تلك القوانين الطبيعية التي بها نتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش على نحو معين » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ، ١٦) . فالطبيعة قدرت مثلا أن « تأكل الاسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة بحق طبيعي لا نزاع فيه » (الموضع نفسه) ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق في أن تفعل ما تستطيع ، أي أن حقها على مقدار قدرتها .

ولهذا فان حقوق الفرد لا تحد الا بحدود قدرته . وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته . « ولهذا فانه لما كان من حق الانسان الحكيم أن يعيش وفقا لقوانين العقل ، فكذلك الانسان الجاهل والأحمق له مطلق الحق في أن يعيش وفقا لقوانين الشهوة » (الكتاب نفسه ، ١٦) فالجاهل أو الأحمق ليس ملزما بأن يسير وفقا لما يأمر به العقل المستنير ، « كما ان القط ليس ملزما بأن يعيش وفقا لقوانين طبيعة الأسد » (الموضع نفسه) . ان للانسان ، سواء بمقتضى عقله أو بمقتضى أهوائه وشهواته ، أن يسعى لتحقيق مصلحته بحسب ما يعتقده أنه مصلحته ، « سواء كان ذلك بالقوة ، أو الدهاء والحيلة ، أو التملق والخدعة ، أو باية وسيلة أخرى » (الموضع نفسه) . والسبب في ذلك أن الطبيعة ليست ملزمة بقوانين العقل الانساني . وأغراض الطبيعة ، ان كان للطبيعة أغراض ، انما تتعلق بنظام الطبيعة وليس للانسان في هذا النظام الا مكان ضئيل تافه . وإذا بدا لنا في الطبيعة شيء غير معقول أو شر ، فما ذلك إلا بسبب جهلنا بنظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض ، ولأننا نريد أن يحدث كل شيء وفقاً لما يقتضيه عقلنا ومصلحتنا . ولو أننا أفلحنا في التحرر من تصوراتنا التشبيهية بالانسان وطرائقنا الانسانية في النظر الى الطبيعة ، لأدركنا أن الحق الطبيعي لا تحده إلا الرغبة والقوة ، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الانسان الفرد.

واسبينوزا يكرر هذه الآراء نفسها في « الرسالة السياسية » . وهنا يؤكد أننا لو بحثنا في القوة الكونية أو حق الطبيعة ، فعلينا أن نقر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات المتولدة عن العقل والرغبات الناتجة عن أسباب أخرى .

ولما كان لدى الانسان دافع طبيعي للمحافظة على نفسه ، فان من حقه أن يتخذ كل وسيلة تحقق له هذا الغرض ، وأن يعد عدواً له كل من يحول بينه وبين المحافظة على نفسه . ومن هنا يود كل انسان أن يعيش آمنا على حياته ، متحررا من الخوف . لكن من المستحيل تحقيق ذلك اذا فعل كل انسان ما يريده . ولهذا السبب كان لا مفر لكل فرد أن يتعاون مع غيره من اجل تحقيق هذا الغرض ، وهو الأمن على النفس . ومن هنا اتفق الناس على العيش معا في جماعة من أجل تحقيق الأمن للنفس والنهوض بالحياة وتثقيف الذهن . فالاجتماع البشري يقوم اذن على المصلحة الشخصية المستنيرة ، والقيود

على حياة الفرد في المجتمع يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل ضررا من التهديد الجاثم على حياة الفرد بدون هذا الاجتماع .

والناس اذا اتفقوا على الاجتماع لتحقيق هذا الغرض - وهو المحافظة على النفس - يضطرون الى أن يكلوا أمر تحقيق هذا الأمن الى سلطة ذات سيادة ، وهذه السلطة لها الحق المطلق لفرض اية قوانين تشاؤها . صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شيء الى هذه السلطة ، مثل الأمر بالطعام واللباس، والاستمتاع ببعض اللذات . لكن فيما عدا هذه الاحوال فان الفرد ملزم باطاعة الأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة وبواسطة القوانين التي يفرضها الحاكم يقوم العدل أو الظلم . لكن ليس معنى هذا أن اسبينوزا يبرر استبداد الحاكم ، لأنه يرى مع سنكا أن « الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلا » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ص ٧٦) . اذا تصرف الحاكم بحسب أهوائه وشهواته واستبد بالمحكومين ، فلا بد أن يثور عليه هؤلاء ويعترضوا طريقه فينتهي الأمر بعزله . ومن هنا فان من مصلحة الحاكم ، لو كان عاقلا ان يحكم باعتدال والا يتجاوز حدود العقل والعدالة في ممارسة الحكم .

واسبينوزا في « الرسالة السياسية » يدرس ثلاثه أشكال من أشكال الحكم أو السيادة كما يسميه ، وهي : الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية . . وخلاصة رأيه أن أحسن أنواع الحكم هو : « ذلك الذي يتأسس على العقل ويسترشد بالعقل » (« الرسالة السياسية » ٥ : ١)

٩ - الحرية الدينية :

ومن الأمور التي ألح اسبينوزا في توكيدها - وما عاناه في حياته يبرر هذا الموقف خير تبرير - التسامح في الدولة . لقد كان يكره الحروب الدينية والخلافات المذهبية ، ويأبى على الدولة أن تتخذ أي موقف في الأمور الدينية لصالح دين أو طائفة أو مذهب معين . ولا يحق لأي فرد أن يتنازل للدولة أو السلطة عن حقه في اعتقاد ما يشاء . ان حق الاعتقاد حق لا يجوز مطلقا التنازل عنه لأية سلطة كائنة ما كانت أو لأي فرد مهما يكن .

ولهذا دعا اسبينوزا الى توفير الحرية المطلقة للفرد في اعتقاداته وآرائه في جميع الأمور . وليس لأية سلطة دينية أو سياسية أي سلطان على الفرد في هذا المجال . ولتحقيق هذا الغرض ، يجب أن تتحرر الدولة من كل تأثير للسلطة الدينية والا تسمح لها بأي تدخل في أمورها . وفي هذا السبيل ينقد اسبينوزا الدعوى القائلة بأن « الكتاب المقدس » من وحي الله ، ويتحدى صحة ودقة أسفار « العهد القديم» من « الكتاب المقدس » وصحة نسبها الى من تنسب اليه . ويرفض دعوى اليهود أنهم « شعب الله المختار ».

ويطالب بعدم الخلط بين الدين وبين اللاهوت أو أي مؤسسة دينية . ويقرر أن المعجزات التي يستند اليها اللاهوتيون في صحة الديانات تتناقض مع النظام الالهي - وبالتالي هي مناقضة لنفسها . والعقيدة المسيحية في الفداء لا يمكن العقل أن يقبلها، لأن يسوع كان انسانا كسائر الناس ، وكل ما هنالك أن عقله كان يساير نظام الكون ، وكانت ارادته متجهة نحو الخير الأزلي .

نشرات مؤلفاته

نشرة نقدية

- Werke, Hrg. von. C. Gebhardt, 4 vols. Heidelberg, 1925.
- Opera quotquot reperta sunt. ed. J. van Vloten und J.P.N Land, 2 Vols, Den Haag, 1882, 1883. 2 Vols, 1895; 4 vols. 1914.
- Spinoza: Oeuvres, Gallimard ed. Paris, 1954.

ترجمة فرنسية لمؤلفاته

مراجع

- L. Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923.
- G. Ceriani: Spinoza. Brescia, 1943.
- Delbos: Le Spinozisme. Paris, 1916.
- Kuno Fischer: Spinoza. Leben, Werke, Lehre. Heidelberg, 1909.
- P. Lachieze- Rey: Les origines cartesiennes du dieu de Spinoza. Parix 1932.
- L. Ruth: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.
- L. Roth: Spinoza, London, 1929.
- Runes, D.D.: Spinoza Dictionary. New York, 1915.
- P. Siwek: L'âme et le corps, d'après Spinoza. Paris, 1930.

- P. Siwek:. Spinoza er le Panthéisme religieux. Paris, 1950.
- Harry Wolfson: The philosophy of Spinoza. 2 Vols. Cambridge (U S.A), 1934; one Volume, 1948.

استقراء

Induction

النظرة التقليدية الى الاستقراء هي أنه الانتقال من الجزئيات الى الكليات ، أو بعبارة أدق : الانتقال مما هو أقل كلية الى ما هو أكثر كلية ـ وذلك في مقابل القياس أو الاستدلال القياسي Déduction الذي هو انتقال من الكلي الى الجزئي المندرج تحته ، أو بعبارة أدق : من الأكثر كلية الى الأقل كلية . مثال الاستقراء :

الحديد والنحاس والرصاص والذهب . . . كل منها يتمدد بالحرارة

الحديد والنحاس والرصاص والذهب . . . كل منها معدن

∴ المعدن يتمدد بالحرارة

ومثال القياس :

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

فالاستقراء تعميم من حالات جزئية تتصف بصفة مشتركة .

لكن الاستدلال (أو الاستنباط) الرياضي تعميم هو الآخر ، اذ فيه ننتقل من حالة أو أحوال جزئية الى القانون العام أو النظرية التي تشملها : فمن مثلث نرسمه ونثبت أن مجموع زواياه يساوي قائمتين (٢ ق) نستنبط النظرية العامة وهي : مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين .

والخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء الى التجربة : فنحن في الاستقراء نستند الى التجربة ، بينما في الاستدلال الرياضي لا نلجأ أبدا الى التجربة . ولهذا يقترح W.E. Johnson («المنطق» جـ٢، فصل ١٠، ١١) إلا نجعل الاستقراء في مقابل الاستنباط ، بل التقابل هو بين الاستنتاج البرهاني Demonstrative inference وبين الاستنتاج الاحتمالي Problematic inference

والاستدلال يقوم على أساس مبدأ الهوية ، لكن على أي أساس يقوم الاستقراء ؟ تلك هي مشكلة « أساس الاستقراء » التي تناولها بالتفصيل جول لاشلييه في رسالته المشهورة لنيل الدكتوراه بعنوان : « اساس الاستقراء » وانتهى فيها الى أنه أساس مزدوج هو : قانون العلية ، ومبدأ الغائية . (راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « مناهج البحث العلمي » ص ١٧٣ - ١٨١) .

ومشكلة الاستقراء هي مشكلة ضمان صحة التعميم : فبأي حق أنتقل من أحوال جزئية قليلة الى قانون عام يشمل كل الأحوال المشابهة ؟ ان ذلك لا يكون الا على أساس التسليم بمصادرة تقول بتكافوء الافراد داخل التصور الواحد من كل الوجوه . وهي مصادرة بمعزل عن اليقين، لكثرة الشواذ والفروق الفردية التي تزداد تفاضلا وعمقا كلما انتقلنا من مملكة الجماد الى مملكة النبات الى مملكة الحيوان ، وخصوصا في النوع الانساني . حيث تكون الفروق الفردية في أعلى درجة من التفاوت .

ولهذا السبب رأى ارسطو منذ البداية ، أن الاستقراء منهج غير يقيني ، وظل الرأي على هذا طوال العصور الوسطى ، الى أن جاء بيكون في أوائل القرن السابع عشر فحاول أن يرفع من شأن الاستقراء (الناقص) بوضع ضوابط تضمن له المزيد من اليقين .

وفي نفس المعنى يقول كنت ان الاستقراء يعطي عموما نسبيا Komparative Allgemeinheit لا عموما دقيقا أو ضرورة . ان الاستقراء ليس استنتاجا عقليا ، بل شأنه شأن قياس المثيل (أو قياس النظير analogie) بل هو احتمال منطقي Logische Präsumption أو هو استنتاج تجريبي ؛ اننا نحصل بواسطته على قضايا عامة ، لا على قضايا كلية (راجع كتابه Log. ¢ 64) .

وقد بحث برترند رسل B. Russel في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال وانتهى الى النتائج التالية :

١ ـ ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء ـ سواء منه الجزئي والعام ـ محتملا ، مهما يكن من وفرة عدد الاحوال الموافقة .

٢ ـ اذا لم نضع حدا لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين (أ)و(ب)الداخلتين في الاستقراء، فانه يمكن أن نتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه ، بل وأيضا باطل ، أعني أنه إذا أعطينا أن ع أعضاء في الصنف أتنتسب إلى صنف آخر هو ب، فان قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم.

٣ ـ ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » Hypothetical induction ـ وفيه تصير النظرية العامة محتملة لأن كل نتائج الملاحظة قد حققت ـ يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط . لأنه اذا كانت ق هي النظرية ، و أ هي صنف الظواهر ، وب صنف النتائج ، فان ق تكافىء « كل أ هي ب » والبينة لـ ق تتحصل بالعد البسيط .

٤ ـ اذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ من الصدق ، فان المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد، والإدرات العام يعتبر ، عمليا ، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

(راجع : Bertrand Russel: Human Knowledge: its scope and Limits, P. 417-418. New York, 1948

مراجع

G. Lachlier: Le Fondement de L'induction, Paris 1871.

-M. Boudot: Logique inductive et Probabilité, Paris, 1972.

عبد الرحمن بدوي : «مناهج البحث العلمي» ، ط ١ ، القاهرة سنة ١٩٦٠ .

اسحق بن حنين

مترجم جيد من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان أكثر من أبيه ـ حنين بن اسحق ـ عناية بترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، وخدم الخلفاء العباسيين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وكان من أطبائهم .

وله مؤلفات قليلة في الطب (ذكرها ابن أبي أصيبعة ص ٢٧٥ ، بيروت) .

وأما ما ترجمه من كتب الفلسفة ، فنذكر منها مما ترجمه الى العربية :

١ ـ « في النفس » لأرسطو ـ وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ ـ « الكون والفساد » لأرسطو.

٣ ـ عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو

٤ ـ « السماع الطبيعي » ـ وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦

٥ ـ « العبارة » لأرسطو ـ ونشرناه في القاهرة سنة ١٩٤٨ .

ونقل الى السريانية :

(١) أنالوطيقا الثانية»

(٢) «أنالوطيقا الأولى» ترجم أبوه قطعة منه، وترجم هو الباقي. وتوفي في ربيع الآخر سنة ٢٩٨ هـ («نوفمبر سنة ٩١٠ م»).

مراجع

ـ « الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٨٥ ، ٢٩٨

ـ « أخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرت ، ص ٨٠

ـ « عيون الأنباء في طبقات الاطباء » لابن ابي أصيبعة ، نشرة ملّر ، جـ ١ ص ٢٠٠ وما يتلوها .

ـ « وفيات الأعيان » (لابن خلّكان) نشرة فستنفلد، تحت رقم ٨٧ .

اسكوت (دونس)

John Duns Scot

فيلسوف مسيحي ، يلقب بـ « العالم المدقق » Subtilis.

ولد في اسكتلنده في الفترة ما بين ٢٣ ديسمبر سنة ١٢٦٥ و ١٧ مارس سنة ١٢٦٦ من أسرة من كبار ملاك الأراضي في ناحية Litteledean في كونتية Roxburgh أو بنواحي دونس Duns بكونتية Berwich، وتوفي في كولن Köln بالمانيا (على نهر الراين) في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ .

وتعلم أولا في مدارس الفرنشسكان في Haddington فظهر عليه الذكاء الحاد المبكر وشدة التقوى ، ولما اختير عمه ايليا دونس مرشدا عاما للفرنشسكان في اسكتلنده في سنة ١٢٧٨ أخذه معه الى دير Dumfries ليدخله في الحياة الرهبانية الفرنشسكانية وفي سنة ١٢٨٠ دخل مرحلة البداية Noviciat ، وبعد دراسة لعشر سنوات دخل في سلك الرهبان ورسم كاهنا في ١٧ مارس سنة ١٢٩١ وهو في الخامسة والعشرين . وفي تلك الأثناء درس في اكسفورد وفي باريس بين ١٢٨٧ و ١٢٩٠ ، ويدل على هذا معرفته الوثيقة بآراء أساتذة جامعة باريس آنذاك وهم Geoffroy de Fontaines, Gilles de Rome وخصوصا Henri de Gand ومن المؤكد أنه أقام بعد ذلك في باريس من سنة ١٢٩٤ إلى سنة ١٢٩٧ ، حيث تعمق في دراسة العلوم اللاهوتية والفلسفية .

وتولى التدريس ، بعد حصوله على الاجازة ، في جامعتي اكسفورد وكمبردج ، ولكن لفترة قصيرة ، لأننا نجده من جديد في باريس في العام الجامعي سنة ١٣٠١ - ١٣٠٢ ، حيث واصل شرح كتاب « الاقوال » لبطرس اللومباردي وقام النزاع بين فيليب الجميل Philippe le Bel ملك فرنسا والبابا بونيفاتيوس الثامن ، فاتخذ دونس سكوت جانب البابا ، مما اضطره الى ترك باريس . لكنه عاد في السنة التالية بوصفه مرشحا من قبل طريقة الفرنشسكانية للحصول على كرسي الأستاذية في جامعة باريس ، فلم يحصل عليه الا بعد وقت طويل في سنة ١٣٠٥ ، لكنه لم يشغل هذا الكرسي الا لمدة عامين وخلفه عليه فرنشسكاني آخر هو الساندرو بونيني السكندري . وعينَ استاذا في المعهد العام في كولين Köln (المانيا) الذي أنشئ حديثا . لكن ما لبث أن عاجلته المنية في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ وهو في نحو الثانية والأربعين من عمره .

مؤلفاته

نسبت الى دونس اسكوت مؤلفات بعضها صحيحة النسبة اليه ، والبعض الآخر منحول عليه ، والبعض الثالث لا يزال تحت التحقيق .

وقد نشرت مؤلفاته بعناية L. Wadding في ١٢ مجلداً في مدينة ليون (فرنسا) سنة ١٦٣٩ (وقد أعيد طبعها بالأوفست في Hildesheim بألمانيا سنة ١٩٦٨ في أربع مجلدات) . ونذكر من مؤلفاته الصحيحة ما يلي :

1) Quaestiones superUneversalia.super praedicamenta, super lib. I perihermeneias Aristotelis.
2) In II Librum perihermeneias, secundi operis perihermeneias, super Librum Elenchorum aristotelis, super analitici primi. et secundis (ed, TIWES, t. I. et II)
3)Quaestiones super de Anima.
4) De primo principio (vol. IV). quaestiones
5) Collationes (Vol V)
6) De rerum Principio

وقد اكتشف له في السنوات الأخيرة مؤلفات لم تنشر بعد ، معظمها تسجيل لمحاضراته التي ألقاها في جامعات أكسفورد وكمبردج وباريس ، ويدور معظمها حول شرح المقالات الأربع من كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي ويسمى عادة باسم Opus Oxoniense

مذهبه

أ) مشكلة العقل والنقل:

يتصدى دونس اسكوت ، في بداية شرحه على كتاب « الأقوال » لمشكلة العقل والنقل ، ويصوغها على النحو التالي : هل من الضروري للانسان ، في الحالة التي هو عليها ، أن يوحى اليه بطريقة خارقة للطبيعة بمذهب خاص لا ايستطيع الوصول اليه بالنور الطبيعي للعقل ؟ .

ويجيب اسكوت عن هذا السؤال بالايجاب ، نظراً الى عدم كفاية الطبيعة الانسانية بعد فسادها بواسطة الخطيئة الأولى . وهكذا يرد المشكلة الى جدال حول كمال أو نقص الطبيعة الانسانية. يقول: «الفلاسفة يقررون كمال الطبيعة (الانسانية) وينفون الكمال الخارق على الطبيعة ، وعلى العكس من ذلك يقرر اللاهوتيون أن الطبيعة (الانسانية) ناقصة ، ويؤكدون ضرورة اللطف الإلهي والكمال الخارق على الطبيعة » . (Opus Oxon. Prol Iqu Iart) ويرى اسكوت ان الفلسفة لا تكفي وحدها لمعرفة ما لا نعرفه إلا عن طريق الوحي .

ب) براهين وجود الله:

ينتقد اسكوت البراهين التقليدية لإثبات وجود الله. فيقرر أولاً أن معرفتنا بوجوده ليست بيّنة بذاتها، لأنه ليس لدى العقل الانسان أي تصور مباشر لماهية الله. ولهذا فإن الحجة الوجودية التي قال بها أنسلم ليست لها أية أهمية.

ولا يشير اسكوت الى البرهان القائم على الحركة والمحرك الأول، وهو البرهان الذي أولاه توما عناية بالغة.

والبرهان الذي يعتمده اسكوت لاثبات وجود الله هو التالي:

يوجد موجود أول. وهذا الموجود الأول لا متناه، إن في سلسلة العلل الفاعلية والعلل الغائية. وكذلك في ترتيب الكمال يوجد حدّ أول لا يستطيع الفكر أن يتجاوزه. وهذا الموجود الأول لامتناه.

والدليل على أنه لامتناه هو أن من صفاته التعقل، والارادة، **وتعقله هو لما لا نهاية له من الموضوعات المتميزة.**

ويؤكد دونس اسكوت في برهانه على وجود الله أن البرهان يجب أن يكون بَعْدِياً aposteriori أي مبتدئاً من المعلولات إلى العلة الأولى، لكن ينبغي ألا تكون هذه المعلولات هي الكائنات الممكنة التي نشاهدها في التجربة، لأن مثل هذا الصنف من المعلولات لن يخرجنا عن الفيزياء. ولن تمكننا من الخروج من الممكنات، وذلك لأن ضرورة علّتها لن يتحقق لنا في نهاية التسلسل، إلا لتفسير معلولات هي نفسها ممكنة وعارية عن كل ضرورة بل ينبغي أن نبدأ من خصائص الموجود بما هو موجود ـ لأننا في مجال الميتافيزيقا. ومن هذه الخصائص خاصتان: العلية، وامكان الايجاد. أي يوجد وأن يكون موجَداً. فلنبدأ من خاصية امكان ايجاد الموجود، فكيف يوجد؟ إما أن لا يوجد بشيء، أو يوجد بذاته، أو يوجد بغيره. والأول باطل، لأن اللاشيء لا يمكن أن يوجد شيئاً. والثاني باطل كذلك، لأنه لا شيء يوجد نفسه. بقي الثالث، وهو أن يوجده آخر. فلنفرض أن هذا الآخر هو أ، فإن كان أ هو الأول، فقد وصلنا الى المطلوب، وإن كان أ هو الثاني، فإنه سيكون موجوداً بآخر. ولا يمكن الاستمرار الى غير نهاية لأنه لن يوجد حينئذٍ شيء بسبب عدم وجود علة أولى، إذن لا بد من التوقف عند علة أولى أولية مطلقاً، وهو المطلوب اثباته.

وبنفس الطريقة في البرهان نستطيع أن نثبت وجود علة غائية نهائية. ليست لها علة غائية. كذلك لا بد من وضع حد نهائي لترتيب الكمال. وبهذا نصل الى ثلاثة أوائل، هي أول واحد، لأن العلة الفاعلية الأولى هي عينها العلة الغائية الأخيرة وهي أيضاً تمام الكمال.

وهذا الأول موجود بالضرورة. لأنه اذا لم يكن موجوداً فلا بد أن تكون هناك علة لعدم وجوده. لكننا قلنا بأنه العلة الأولى، أي لا يسبقه علة. واذن فلا تسبقه علة تقتضي عدم وجوده. واذا انتفت علة عدم وجوده، كان موجوداً.

ثبت اذن وجود الأول، وبقي أن نثبت أنه لامتناهٍ. وهذا سهل: لأن ما هو أول لن يحده شيء، فهو اذن لامتناهٍ، ثم ان هذا الأول عاقل، يعقل ما لا نهاية له من الأشياء، أي انه يحتوي على ما لا نهاية له من المعقولات، وما يحتوي على ما لا نهاية يجب أن يكون لانهائياً. فالأول لانهائي.

جـ) الايجاد:

ويرى اسكوت ان الله يعلم كل الأشياء بواسطة الماهيات السرمدية التي في ذاته، وهذه الماهيات لا توجد ولا تبقى إلا في العقل الإلهي لكن وجودها وسرمديتها تنسبان الى الله.

والله في ايجاده حرّ، وليس عليه التزام قِبَلَ أي موجود. انه يوجد ما يشاء. ولهذا لا معنى للسؤال عن سبب ايجاد هذا الموجود أو عدم ايجاد شيء ما، ذلك أن حريته لا تخضع في الايجاد لأي معيار، وكيف تخضع وهو الأول الذي لا يعلو عليه شيء؟ ان السبب الوحيد في أنه شاء هذا ولم يشأ ذاك، هو أن هذه هي مشيئته. والسبب الوحيد في اختياره ما اختار ايجاده، هو مشيئته وحدها. والشرط الوحيد الذي تلتزم به هذه المشيئة هو عدم التناقض، **أي امكان الوجود معاً للموجودات ثم المحافظة على القوانين التي وضعها منذ أن وضعها. فباستثناء مبدأ عدم التناقض ومبدأ المحافظة على القوانين التي أوجدها، تكون إرادة الله مطلقة كل الاطلاق، حتى بالنسبة إلى قاعدة الخير،**

لأن قاعدة الخير هي التي يقررها الله، ! وليست هي التي تحكم أفعال الله. إن الله إذا أراد شيئاً فهذا الشيء خير، ولو كان الله قد شاء قوانين أخلاقية أخرى، لكانت هذه هي الخير.

والملاحظ على آراء دونس اسكوت التي عرضناها حتى الآن أنها متأثرة تأثراً كبيراً جداً بآراء الفلاسفة الاسلاميين، وعلى رأسهم ابن سينا، وهذا ما لاحظه الباحثون في مذهب دونس اسكوت، وعلى رأسهم أتين جلسون (راجع خصوصاً بحثه بعنوان: «ابن سينا ونقطة انطلاق دونس اسكوت») فهو يتحدث دائماً عن الله مستعملاً التعبير: «الأول» Primum ens وهو نفس التعبير الذي يستعمله ابن سينا دائماً للدلالة على الله. وهو يؤكد حرية الارادة الإلهية حرية مطلقة، تماماً كما هي الحال في وصف الله عند المسلمين.

د) النزعة الارادية Volontarisme

ويتميز مذهب اسكوت بنزعة ارادية بارزة، ومعنى ذلك أنه يجعل الارادة مستقلة عن العقل وأكبر منه تأثيراً. وقد رأينا ذلك بالنسبة الى الله. والأمر كذلك بالنسبة الى الانسان فارادته هي التي توجهه أكثر من عقله، والارادة هي الشهوة أو الرغبة أو النزوع. ولما كان ذلك في الطبيعة المادية ـ كما هو مشاهَد في انجذاب الحديد الى المغناطيس، فإن الإرادة أسبق من النفس. والارادة هي والحرية شيء واحد، في نظر دونس اسكوت. كذلك يقرر أن القرار الارادي انما يتوقف في نهاية الأمر على الارادة، لا على العقل. ان الارادة هي التي تشكل كل شيء، وتقود كل شيء، وتحدد كيفية كل شيء. وهو في هذا يتعارض تماماً مع القديس توما الذي كان يرى سيادة العقل على الارادة:

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur (Sum . Theolog P. I. 9. 82., a, 3. Resp)

نشرات مؤلفاته

النشرة النقدية لمؤلفاته هي تلك التي بدأت تنشر منذ سنة ١٩٥٠ في مدينة الفاتيكان بعنوان:

Opera omnia, studio et curo commissionis scotisticae ad fidem codicum edita.

1 - 11, Città del vaticano, 1950

III, 1954; IV, 1956, V. 1959; VI; 1963; XVI, 1960; XVII, 1966.

ومن بين النشرات الجزئية لبعض مؤلفاته يجدر بنا أن نذكر:

- Commentaria oxoniensia ed . Fernandez Garcia Quaracchi, 1912 - 14

- De rerum principio . ed. M. Muller, Freiburg - in - Breis gau, 1941

مراجع

- E. Longpré: La Philosophie de Duns'Scot, Paris 1924.

- Et. Gilson: Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fodamentales. Paris, 1952

- Martin Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslebre des Duns Scot, Tübingen 1916.

- Et. Gilson: « Avicenne et le point de départ de Duns Scot», in Arch. d'hist. Lit. et doctr. du moyen âge, 1927. pp. 89 - 149; « Les seize premiers cleoremata et la pensée de Duns Scot », ibidem, 1937 - 38, pp 5 - 86;

اشبرنجر (ادورد)

Eduard Spranger

فيلسوف تربية ألماني ولد في سنة ١٨٨٢ في Grosolichterfelde بنواحي برلين، ودرس في جامعة برلين حيث تتلمذ على «فلهلم دلتاي» وفريدرش باولزن Paulsen وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عنوانها: «فلهلم فون همبولت وفكرة الانسانية» (سنة ١٩٠٩). وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة ليبتسك سنة ١٩١١، ثم انتقل الى جامعة برلين في سنة ١٩٢٠، أستاذاً للفلسفة وللتربية، وفي العام الجامعي ١٩٣٧ / ١٩٣٨، قام بالقاء محاضرات في اليابان، وفي سنة ١٩٤٤ اعتقل، لكن أفرج عنه بعد قليل بفضل تدخل سفير اليابان في المانيا. ولما استولت قوات الحلفاء على المانيا في

سنة ١٩٤٥، عينته سلطات الاحتلال العسكرية مديراً لجامعة برلين. فلما رأى تدخل سلطات برلين الشرقية في حرية الجامعة، طلب اعفاءه من هذا المنصب، وانتقل الى جامعة توبنجن أستاذاً للفلسفة ، وظل فيها حتى بلغ التقاعد، ثم توفي في سنة ١٩٦٣.

آراؤه

سعى اشبرنجر الى اكمال مشروعين بدأهما أستاذه فلهلم دلتاي، وهما ايجاد علم نفس فاهم « verstehende Psychologie» يهدف الى إقامة علم النفس على اساس القيم الحضارية، والثاني ادخال التقويم أو مبدأ القيم في العلوم الروحية.

ولكن مؤلفه الأساسي هو «أشكال الحياة» Lebens Formen (هله Halle سنة ١٩١٤) وهومحاولة لبيان أنماط الشخصية الانسانية، بواسطة منهج الفهم Verstehen الذي يقوم بدوره على تقويم الشخص من ناحية القيم الحضارية التي يمثلها. فانتهى الى ان ست قيم تحدد ستة انماط من الشخصية في المدنية الحديثة، هذه القيم الست هي الحقيقة، المنفعة ، الجمال، الحب، القوة، شمول القيمة (في الدين). ويناظرها على التوالي الانماط الستة التالية: الشخصية النظرية، الشخصية الاقتصادية، الشخصية الجمالية، الشخصية الاجتماعية، الشخصية السياسية، الشخصية الدينية.

وفي كتابه «نفسانية الشباب» (ليبتسك، سنة ١٩٢٤) يطبق نفس المنهج على نفسانية الشباب، وينتهي الى تقرير أن أربعة انجازات تحدد نفسانية الشباب، وهي اكتشاف الذات، ونمو خطة للحياة، وترتيب الذات في مختلف مجالات العلاقات الاجتماعية، ويقظة الحياة الجنسية.

وفي كتابه «العلوم الروحية» يناقش الأسس الاخلاقية للحضارة الحديثة وللتربية. وفيه ينقد الفلسفات الاجتماعية القائمة على النزعة التاريخية. والهدف الرئيسي من تحليله هو إدخال القيم في العلوم الروحية.

وبعد الحرب العالمية الثانية عاد اشبرنجر الى الموضوعات الدينية، كما يتجلى في كتابه «سحر النفس» (توبنجن، سنة ١٩٤٧).

وفي ميدان التربية اهتم اشبرنجر بدراسة كبار علماء التربية مثل همبولت، وروسو، وفريبل Fröbel، وبستالوتسي Pestalozzi - كما أسهم في فروع التربية المختلفة: التربية المهنية، تربية العمال، الارشاد الشخصي والمهني، الخ.

مؤلفاته

- Wilhelm Von Humboldt. und die Humamitätsidee . Berlin, 1909.
- Wilhelm Von Humboldt und die Reform des Bildu - ngswesen , Berlin, 1910.
- Die Lebensformen, Halle, 1914.
- Psychologie des Jugendalters. Leipzig, 1924.
- Die Magie der Seele. Tubingen, 1947.
- Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze. Leipzig und Wiesbaden, 1942.
- Gibt eine Kulturpathologie? Tübingen, 1947.
- Aus Friedrich Fröbels Gedan kenwelt. Heidelberg, 1951.

مراجع

- Erziehung zur Menschlichkeit - Festschrift für Eduard Spranger Zum 75. Geburtstag, Tubingen 1975 Herg. von, H.W. Bähr.
- Eduard Spranger, Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit, hrg, von Hans Wenke, Heidelberg, 1957.

اشبنجلر ← شبنجلر

اشترنر

Max Stirner

اسم مستعار كان يوقع به كتاباته: يوهان كسبار اشميت Johann Kaspar Schmidt فيلسوف الماني ذو نزعة فردية مغالية.

ولد في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٠٦ في مدينة بايرويت في اقليم بافاريا بالمانيا) وتوفي في ٢٦ يونيو سنة ١٨٥٦ في برلين. ولد في أسرة فقيرة، وطالت فترة دراسته وكانت مشتتة. ومن سنة ١٨٢٦ الى سنة ١٨٢٨ تعلم الفلسفة في جامعة برلين، حيث تتلمذ على هيجل وتأثر به كثيراً. وتردد بعد ذلك على جامعتي ارلنجن وكينجزبرج، ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ حيث حصل منها على شهادة تؤهله للتدريس في المدارس الثانوية في بروسيا. وبعد عدة سنوات من التعطل والفقر، ظفر بوظيفة مدرس في احدى مدارس البنات في برلين، وفي الوقت نفسه كان يعمل في الصحافة ويكتب خصوصاً في موضوعات فلسفية، وقد كتب مقالاً عن طرق التربية في «مجلة الراين.».

وانضم اشترنر الى جماعة الهيجليين الأحرار التي كان يتزعمها الأخوان برونو وإدجار باور Bauer. وفي هذه الجمعية التقى بكارل ماركس، وفريدرش انجلز، وأرنولد روجه Ruge وجيورج هرفج Georg Herwegh.

وتحت تأثير هذه الجماعة ألف كتابه: «الوحيد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥ في ليبتسك). وفي هذا الكتاب دافع عن دعوته الى الانانية المفرطة، وهاجم الفلاسفة المعاصرين خصوصاً ذوي الميول الاجتماعية الاشتراكية منهم.

وفيه ينطلق من فكرة توكيد الغرائز في مقابل العقل، وتوكيد الارادة. كذلك هاجم الفلاسفة المثاليين، والتبريرات، والمعاني العامة. وجعل مركز المنظور في مذهبه هو الفرد الانساني. وهو يقرر أن كل فرد من بني الانسان هو وحيد ، لا نظير له، فريد. وعلى كل فرد أن يستغل وحدانيته هذه، إن صح هذا التعبير، ـ ليحقق معنى حياته. واستخلص من ذلك هذه النتيجة وهي أنه لا التزام على أحد إلا تجاه ذاته وحدها. وعلى هذا الأساس اعتبر كل المذاهب الفلسفية القائمة على فكرة الانسانية المشتركة بين الناس مذاهب زائفة.

وأهمية اشترنر هي أنه أكد الفردية في مواجهة المذاهب التي كانت تلغي الفرد في مواجهة الكل، خصوصاً الهيجلية. ومن هنا عدّه البعض ارهاصاً بالوجودية، وإن كانا يختلفان بعد ذلك في كثير من النواحي.

مؤلفاته

- Der Einzige und Sein Eigentum

مراجع

- M. Arvon: Aux sources de L'existentialisme: Max Stirner. Paris, P.U.F.1954.

أشلك

Moritz Schlick

مؤسس دائرة فيينا، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية المعاصرة. ولد في ١٨٨٢/٤/١٤ في برلين وكان أبوه من رجال الصناعة. وكان جده لأمه هو ارنست مورتس ارندت Arndt الوطني الالماني الشهير الذي كان أحد زعماء حركة تحرير المانيا من سيطرة نابليون. ودخل جامعة برلين في سنة ١٩٠٠ لدراسة الفيزياء حيث تتلمذ على ماكس پلانك الفيزيائي العظيم، وحضّر معه رسالة الدكتوراه الأولى التي حصل عليها في سنة ١٩٠٤ برسالة عن انعكاس الضوء في وسط غير متجانس.

وكانت تسود الجامعات الألمانية آنذاك فلسفة الكنتية المحدثة، كما ان ظاهريات هسرل بدأت تغزو الأوساط الفلسفية والعلمية. لكن اشلك تبرم بكليهما، وآثر عليهما تحليلات المفهومات العلمية عند ارنست ماخ، وهرمن فون هلموهولتس وهنري بونكاريه. وتركز اهتمامه الأول على تحليل المعرفة العلمية.

ومن سنة ١٩١١ الى ١٩١٧ عمل أشلك مدرساً وأستاذاً مساعداً في جامعة روستوك (المانيا) وفي تلك الفترة نشر طائفة من المؤلفات، نذكر منها كتابه: «النظرية العامة للمعرفة» (ظهر سنة ١٩١٨، ط ٢ سنة ١٩٢٥) وكان الموضوع الغالب عليها هو المنطق ومناهج البحث العلمي وتحليل المفهومات العلمية.

وفي سنة ١٩٢١ عين أستاذاً في جامعة كيل Kiel

وفي سنة ١٩٢٢ عينّ استاذاً للفلسفة في جامعة فيينا.

وكان فتجنشتين قد نشر في سنة ١٩٢١ كتابه الرئيسي

Tractatus Logico - Philosophicus ، كما ظهرت باكورة انتاج رودلف كرنب Carnap وقد تأثر بهما اشلك، مما أحدث تغييراً محورياً في تطوره الفكري. واستمر اشلك أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا من سنة ١٩٢٢ حتى يوم ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٦، يوم أن أطلق عليه الرصاص، وهو يدخل الجامعة، أحد الطلبة المجانين فأرداه قتيلاً. ولم يكشف حتى الآن السبب في تلك الجريمة. وفي تلك الفترة دعي في سنة ١٩٢٩ أستاذاً زائراً في جامعة استنفورد في كاليفورنيا (الولايات المتحدة الأميركية).

وفي فترة فيينا هذه نشر كتابه «مسائل الأخلاق» (سنة ١٩٣٠) والعديد من المقالات؛، خصوصاً في المجلة الدولية Erkenntnis التي كانت لسان حال حركة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في العالم، وقد جمعت دراساته هذه في مجلدات فيما بعد.

كذلك أنشأ في الوقت نفسه جمعية أو ندوة دعيت باسم «دائرة فيينا» Wienerkreis كانت تجري فيها المناقشات حول المسائل الفلسفية من وجهة نظر الوضعية المنطقية، وكان يشترك في هذه «الدائرة» ليس فقط فلاسفة بل وأيضاً رياضيون وفيزيائيون وعلماء نفس وكان أبرز اعضاء هذه «الدائرة» من الناحية الفلسفية رودلف كرنب Rudolf Carnap ويتلوه كورت جيدل Kurt Gödel الذي كان قد نشر براهين على تمام منطق الدرجة الأولى، وعدم تمام الحساب الصوري.

آراؤه

١ - نقد الميتافيزيقا:

بدأ اشلك تطوره الفكري بنقد كنت. ففي كتابه «المكان والزمان في الفلسفة المعاصرة» (سنة ١٩١٧) نقد رأي كنت في الزمان والمكان بوصفهما شكلين قبليين للحساسية، مدافعاً عن رأي نيوتن وميكانيكاه القائمة على أساس أن للزمان وجوداً حقيقياً خارجياً كسائر موضوعات الحواس.

وفي كتابه «النظريات العامة للمعرفة» ينقد كل القضايا التي عزا اليها كَنْت وأتباعه صفة التركيب القبلي.

ثم اخذ بعد ذلك في الفحص عن المعرفة واللغة، فقرر أن اللغة في العلم ترمي الى التعبير البيّن الخالي من الاشتراك في المعاني، وأن للتعبير العلمي قواعد ينبغي مراعاتها حتى تكون القضايا معبّرة تعبيراً علمياً سليمًا. ثم وجد أن القضية السليمة التعبير هي تلك التي تعبّر عن وقائع موجودة في التجربة، وما عدا هذا فيعدّ في نظره لغواً من القول، أي خالياً من المعنى.

وطبق هذه الدعوى على قضايا الميتافيزيقا فزعم أنها خالية من المعنى، لأنها لا تعبّر عن وقائع موجودة في التجربة. ويعزو اشلك السبب في ذلك الى كون الميتافيزيقا تسعى للبحث في مضمون الظواهر، لا في العلاقات بين موضوعات التجربة، واشلك يرى أن العلاقات هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. ان مضمون الظواهر لا يمكن أن يدرك بواسطة ترتيب العلاقات، وهو الأمر الوحيد الميسور للمعرفة. اننا لا نصل الى ادراك الواقع إلا عن طريق تجربة عيانية انفعالية. ان الميتافيزيقا تريد أن تعرف «مضمون» الأشياء الواقعية، ولهذا فإنها تضطر الى استخدام تعبيرات اللغة العلمية على نحو مضاد للقواعد. ولهذا السبب لا يمكن لقضايا الميتافيزيقا أن يكون لها طابع القضايا ذوات المعاني.

ب- مهمة الفلسفة:

وأما الفلسفة بعامة، فإنها ليست في نظره علمًا، بل نشاطاً أو انفعالية، وهذا النشاط يمارس في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها. وكثيراً ما يحدث للعلماء أن يجدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً، ومن هنا فإن عليهم أن يلجأوا الى النشاط الفلسفي في الايضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني. ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم، وتستحق أن تحمل اسم «ملكة العلوم». لكن ملكة العلوم هذه ليست هي نفسها علمًا. انها نشاط يحتاج اليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط. أما المشاكل الحقيقية فهي مسائل علمية، وليس ثمّ مسائل علمية غيرها.

فإن تساءلنا: ما هي أذن حقيقة هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم «مشاكل فلسفية» طوال عدة قرون، فإن الجواب يتم بالتمييز بين حالتين: إذ يلاحظ أولاً أن ثم العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكوّنت على

نظام نحوي معينّ، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية، انه يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صِيَغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً.

ويلاحظ ثانياً أن هناك «مسائل فلسفية» يتبين أنها مسائل حقيقية لكن يمكن أن يُبيِّن ، بواسطة التحليل المناسب، أن من الممكن حلّها بواسطة مناهج العلم، وان لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها، لأسباب فنيّة. بيد أننا نستطيع على الأقل ان نبيّن ماذا ينبغي ان نفعل من اجل الجواب عن هذه الأسئلة، وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل. وبعبارة أخرى: ان المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع «فلسفي» خاص، وإنما هي مسائل علمية ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي.

مؤلـــفاته

- Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917, 2 Aufl. 1919.
- Allgemaine Erkenntnis Lehre, 1918, 2. Aufl. 1925.
- Fragen der Ethik, 1930.
- Grunzüge der Natur Philosophie, 1948.
- Natur und Kultur, 1952.

وجمعت أبحاثه المتفرقة في كتاب بعنوان:

- Gesammelte Aufsätze 1926-36. Wien, 1938.

مـــراجـــع

- H. Feigl: Moritz Schlick « in Erkenntnis.. Vol. 7 (1937 - 9) pp. 393 - 419.
- Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery, London 1959.
- Hans Reichenbach: « Moritz Schlick» in Erkenntnis, Vol. 6, (1936), p. 141 - 2
- David Rynin: «Remarks on Moritz Schilicks» - Essay: « Positivism and Realism» in Synthèse vol 1 (1948 - 9)

الأفروديسي

Alexandre D'Aphrodise

أكبر شرّاح أرسطو في العصر اليوناني الروماني.

عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادي. وقام بتدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا في المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد.

والى جانب شروحه على كتب أرسطو - وبعضها مفقود - له رسائل مفردة كثير منها مفقود في أصله اليوناني، ولكننا عثرنا على عدد وافر منها في ترجمة عربية ونشرناها في كتابينا: «أرسطو عند العرب» (ط، القاهرة سنة ١٩٤٧، ط ٢، الكويت - بيروت سنة ١٩٨٠) و «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» (بيروت سنة ١٩٧١).

وله آراء مستقلة في بعض مسائل الفلسفة، انحرف فيها بعض الانحراف عن أرسطو، نذكر منها ما يلي:

١ - في مسألة الكليات ، أكد الأفروديسي أن الوجود بالمعنى الحقيقي هو للأفراد (للجزئيات) لا للكليات، وان الكليات معان في الأذهان، لا في الأعيان.

٢ - قال ان العقل الفعّال νους ποιητιχος هو العلة الأولى πρῶτον αἴτιον

٣- ميّز بين ثلاثة أنواع من العقل:

أ) العقل الهيولاني.

ب) العقل المنفعل أو المستفاد

جـ) العقل الفعال.

وقال ان الانسان حين يولد لا يملك إلا العقل الهيولاني، ولكن يكتسب بعد ذلك العقل المستفاد وذلك بفضل العقل الفعال.

٤ - أنكر خلود النفس إنكاراً صريحاً، بينما موقف أرسطو كان غامضاً متردداً.

٥ - قال بالعناية الإلهية، لكنه لم يقل بعناية إلهية مباشرة بالكون، بل بالتبعية modo oblique بمعنى أن الله لا يعنى مباشرة بالكون، بل ان مجرد وجود الله هو الذي

يدبّر أو يحكم الكون («المسائل الطبيعية» نشرة برونز ٢ : ٢١ ص ٦٦ س ١٧، ص ٧٠ س ١٤).

٦ - وفي شرحه على «التحليلات الأولى» لأرسطو يدافع الأفروديسي عن دراسة المنطق وضرورته فيقول انه لما كان الخير الاسمى للانسان هو التشبه بالله، وكان هذا التشبه إنما يتم بالنظر والمعرفة، وكانت المعرفة تحصل بالبرهان **فإن** من الواجب علينا أن نعلي من شأن المنطق لأنه علم البرهان.

مـراجع

١- مقدمة كتابينا:

أ) أرسطو عند العرب» ، القاهرة ط١ سنة ١٩٤٧.

ب) «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» بيروت سنة ١٩٧١

١ - ابن النديم: «الفهرست»، نشرة فلوجل.

- Pauly - Wissowa: **Realencyclopädie der Altertums-wissenschaften.. S.v.**

- **P. Moraux: Alexandre d'Aphrodise. Paris 1942.**

نشرة مؤلفاته

- Commentaria in **Aristotelem Graeca**, vols I- III et supplementum **Aristotelicum**, vol. II Berlin 1883 - 1901.

- **A. Badawi La transmission de la philosophie grecque** au monde arabe. Paris, **vrim, 1968.**

أفلاطون

Platon

فيلسوف يوناني عظيم ، يعد هو وتلميذه أرسطو ، وامانويل كنت أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني .

حياته

ولد في أثينا - أو في ايجنيا - على أرجح الأقوال في سنة ٤٢٨/٧ قبل الميلاد . وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد . وكان أبوه يدعى أرستون Ariston وأمه تدعى فريقتيونه Perictione وكانت أخت خرميدس Charmides وبنت أخي اقريطياس Critias اللذين كانا أعضاء في حكومة الأقلية (أوليغاركية) التي حكمت أثينا في سنة ٤٠٤/٣ .

ويقال إن الاسم الأصلي لأفلاطون كان أرستوقلس Aristocles ثم أطلق عليه اسم فلاطن Platon فيما بعد بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته (ذيوجانس اللائرسي٣ : ٤) . وكـان لـه أخـوان همـا اغـلوفن Glaucon وأديمنتس Adeimantus ، وقد ورد ذكرهما في محاورة « السياسة » (المعروفة خطأ باسم « الجمهورية » وهو خطأ فاحش ، ولن نذكرها هنا إلا باسم « السياسة ») . وكانت له أخت تدعى فوطون Potone . وبعد وفاة والد أفلاطون ، تزوجت أمه من فـورلامفس Pyrilampes وولد لهما ولد يـدعى انـطيفـون Antiphon يـرد ذكره في محـاورة « برمنيـدس » . وكان فورلامفس هذا صديقاً لبركليس ، السياسي الأثيني العظيم . **وقد نشىء أفلاطون في بيت زوج أمه تنشئة عالية تناسب الثقافة الرفيعة** التي حفلت بها أثينا في عهد بركليس ، **أزهى العصور** الفكرية في تاريخ اليونان القدماء (وقد توفي بركليس في عام **٤٢٩/٨** أي قبل مولد أفلاطون بعام واحد) .

ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد اشترك في أخريات حرب البلوبونيز (وهي الحرب التي وقعت بين أثينا وحلفائها من ناحية ، واسبرطة وحلفائها من ناحية أخرى واستمرت من سنة ٤٣١ إلى ٤٠٤ ق . م وانتهت بهزيمة أثينا) . وذلك في سنة ٤٠٦ ق . م عند جزر أرجينوساي Arginusae (وهي مجموعة من الجزر الضيقة قبالة ساحل ايوليا) في المعركة البحرية التي انتصر فيها أسطول أسبرطة على أسطول أثينا .

ويذكر ذيوجانس اللائرسي «أن أفلاطون بدأ أولاً بدراسة الرسم ، وراح ينظم قصائد من وزن الديترمبو (ذيوجانس ٣ : ٥) . أما عن دراسته للفلسفة فقد ذكر أرسطو أن أفلاطون اتصل في مطلع شبابه بأقراطيلوس وكان فيلسوفاً على مذهب هيرقليطس (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ألفا ، ف ٦ ص ٨٦٧ أ س ٣٢ ، ٣٥) .

لكن صاحب الفضل الحقيقي في تنشئته فلسفياً هو

سقراط . متى تتلمذ على سقراط ؟ يقول ذيوجانس اللائرسي انه تتلمذ على سقراط وهو في سن العشرين (أي حوالي سنة ٤٠٨ ق . م) لكن لما كان خرميدس - خال أفلاطون - قد عرف سقراط وخالطه في سنة ٤٣١ على الأقل (كما يدل على ذلك ما ورد في محاورة « خرميدس » ١٥٣) ، فلا بد أن يكون أفلاطون قد تعرّف إلى سقراط قبل سنة ٤٠٨ بكثير . غير أن من المحتمل أيضاً أن تكون رواية ذيوجانس صادقة على أساس أنه يقصد « التتلمذ» الحقيقي لسقراط ، أي تكريس نفسه له ، وذلك لأن أفلاطون نفسه يذكر لنا في إحدى رسائله (الرسالة السابعة وهي مهمة جداً لتاريخ حياة أفلاطون ص ٣٢٤ ب ٨ - ٣٢٦ ب ٤) أنه كان يريد في مطلع حياته - شأنه شأن سائر الشباب الأثينيين المنحدرين من أسر عريقة - أن يكرّس نفسه للسياسة . وأقرباؤه الأعضاء في حكومة الأقلية في سنة ٤٠٤ / سنة ٤٠٣ حثّوه على خوض غمار السياسة مكفولاً برعايتهم . لكن لما انحدرت حكومة الأقلية إلى الغوغائية والجرائم السياسية ، وبدأت في مطاردة سقراط ، كره أفلاطون السياسة . لكن جاء بعدهم الديمقراطيون فكانوا أسوأ من حكومة الأقلية بكثير جداً ، وهم الذي دبروا محاكمة سقراط ، تلك المحاكمة التي انتهت بإدانته والحكم عليه بالقتل بتجرّع سمّ الشوكران ، وكان ذلك في سنة ٣٩٩ ق . م .

وقد حضر أفلاطون محاكمة سقراط ، وكان ضمن الذين اقترحوا عليه أن يزيد الغرامة التي أعلن استعداده لدفعها من منا واحد إلى ثلاثين منا . لكن أفلاطون لم يشهد موت سقراط ، لأنه كان قد اعتزل إلى مدينة ميغارا Megara ولاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري ، لكنه في أرجح الرأي عاد إلى أثينا .

وأما عن حياته عقب مصرع سقراط ، فالروايات متضاربة ومن الصعب ترجيحها . فالمترجمون لحياته يذكرون أنه بعد موت سقراط سافر أفلاطون إلى قورينا (في إقليم برقة بليبيا) وإلى إيطاليا ، وإلى مصر . وفيما يتصل بالرحلة إلى مصر تتكافأ الأدلة ، فمن الأدلة المؤيدة لقيامه بهذه الرحلة معرفته بالرياضيات المصرية ، بل وبلعب الأطفال المصريين . لكن في مقابل ذلك نجد شواهد غير مؤيدة : من ذلك أن أفلاطون لم يذكر هذه الرحلة إلى مصر في محاوراته ولا في رسائله ، وأنهم يذكرون أن رفيقه في هذه الرحلة كان الشاعر يوريفيدس ، مع أن يوريفيدس توفي في سنة ٤٠٦ ق . م ، أي قبل وفاة سقراط بسبع سنين وبالتالي قبل شروع أفلاطون في رحلاته بعد مصرع أستاذه . لكن يمكن تفنيد هذين الشاهدين بأن نقول إن عدم ذكره للرحلة إلى مصر لا يدل على أنه لم يقم بها ، فحجة الصمت باطلة ، ومرافقة يوريفيدس ربما تكون مجرد تزويق فني كما يحدث كثيراً في رواية الأخبار . لهذا فإن ترجيح كونه قام برحلة إلى مصر هو أقوى كثيراً من نفيها . ولا بد أن رحلته إلى مصر كانت حوالي سنة ٣٩٥ ق . م ، وأنه عاد منها لدى اندلاع الحرب الكورنثية في سنة ٣٩٥ ، ويرى البعض أن أفلاطون اشترك في هذه الحرب طوال عامي ٣٩٥ ، ٣٩٤ .

أما رحلته إلى قورينا فلا دليل يرجحّها .

والشيء المؤكد عن رحلاته الأولى هذه إلى خارج بلاد اليونان هو أنه ارتحل ، وهو في سن الأربعين (حوالي سنة ٣٨٨ ق . م) إلى صقلية وإلى جنوبي إيطاليا حيث كان يوجد إقليم « اليونان الكبرى » He megale Hellas (وهذا اسم أطلق في القرن السادس ق . م على مجموع المدن - الدول اليونانية - الموجودة في نتوء حذاء إيطاليا ، ثم اتسع ليشمل أيضاً مدن الجانب الشرقي من هذا القسم الجنوبي الأقصى من إيطاليا الحالية ، وأحياناً شمل صقلية ، وكان سكان هذه المدن والمناطق يطلق عليهم اسم جنس محلي هو Italiotes) . وكان يهدف من هذه الرحلة إلى أمرين : الأول الاتصال بالمدرسة الفيثاغورية المزدهرة في هذه المنطقة ، وكان على رأسها أرخوطاس الترنتي . والثاني هو تلبية دعوة وصلته من طاغية صقلية ، ويدعى ديونوسيوس الأول ، وفي صقلية صار صديقاً لصهر ديونوسيوس ، وهو ديون . وتقول الرواية إن طاغية سرقوسه هذا ، ديونوسيوس الأول ، لم يسترح إلى صراحة أفلاطون ونقده ، فكلّف بوليس Pullis وكان رسولاً أسبرطياً ، بأن يأخذ أفلاطون ، ويبيعه عبداً . وفعلاً قام بوليس ببيع أفلاطون كأحد الأرقاء ، وذلك في ميناء ايجينا (وكانت ايجينا في ذلك الوقت في حرب مع أثينا) ، وكان أفلاطون على وشك أن يفقد حياته ، لولا أن تقدم رجل من قورينا ، يدعى أنيقيرس ، ففداه من العبودية ، وبعث به حراً إلى بلده أثينا (ذيوجانس اللائرسي ٣ : ١٩ - ٢٠) . لكننا لا نعلم مدى صحة هذا الخبر كله ، لأن أفلاطون لا يشير إليه في الرسالة السابعة التي هي كما قلنا أصدق وثيقة عن حياته ، إذْ كتبها أفلاطون بنفسه .

ولما عاد أفلاطون إلى أثينا - حوالي سنة ٣٨٨ ق . م أنشأ الأكاديمية حوالي سنة ٣٨٨/٣٨٧ ، بالقرب من ضريح البطل أكاديموس ، ومن هنا سميت بهذا الاسم : « الأكاديمية » وهذه الأكاديمية يمكن أن تعدّ أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا ، إذ فيها شملت الدراسة جميع فروع العلم : من فلسفة ،

ورياضيات ، وفلك ، وفزياء ، إلخ . وقد أمّ هذه الأكاديمية شباب من كل أنحاء بلاد اليونان ، وحتى من خارج بلاد اليونان . وهذا هو ما ميّزها عن سائر المدارس التي كانت موجودة في بلاد اليونان آنذاك وقبل ذاك ، مثل مدرسة سوزيقوس في سوزيقوس التي كان يرئسها ايدوكسس الفلكي العظيم ، إذ كانت مقصورة على تدريس الفلك والرياضيات ، أو مدرسة ايسقراطيس في أثينا ، إذ كانت مقصورة على تدريس فن الخطابة . لقد كانت أكاديمية أفلاطون تدرّس لطلابها الرياضيات ، والموسيقى ، والفلك ، وتتوج التعليم بتدريس الفلسفة بمختلف فروعها (فزياء ، نظرية المعرفة ، الجدل ، علم الوجود ، إلخ) لتكوين السياسي الناجح والمثقف الكامل .

وكان أفلاطون يلقي دروسه ، ويسجل الطلاب مذكرات . وهذه الدروس لم تنشر ، فقد كانت موجهة إلى التلاميذ . أما « المحاورات » فقد كانت موجهة لعامة الناس ، ولهذا نشرها وأذاعها بين الناس . وقد وصلت إلينا كل « محاورات » أفلاطون ، أما محاضراته ودروسه فلم يصل إلينا منها شيء . وكان أعظم تلاميذه هو أرسطوطاليس الذي التحق بالأكاديمية في سنة ٣٦٧ ق . م .

ولقد قام أفلاطون برحلة ثانية إلى صقلية في سنة ٣٦٧ ، بدعوة من صديقه ديون ، وكان الطاغية ديونوسيوس الأول قد توفي في تلك السنة ، سنة ٣٦٧ ، وتولى مكانه ابنه ديونوسيوس الثاني . فدعاه ديون من أجل تربية ديونوسيوس الثاني هذا ، وكان عمره آنذاك الثلاثين سنة . وقام أفلاطون بهذه المهمة ، فدرّس لتلميذه الملك هذا علم الهندسة . لكن ما لبث الحسد أن دب في نفس الملك الشاب ، الحسد من ديون ، فاضطر ديون إلى ترك سرقوسة . وكان وضع أفلاطون حرجاً تماماً ، فقرر أن يترك صقلية ، وعاد إلى أثينا ، ولكنه واصل تعليم ديونوسيوس عن طريق المراسلات . ولم يفلح أفلاطون في إعادة العلاقات بين ديون وديونوسيوس الثاني . وأقام ديون في أثينا ، وكان على اتصال وثيق بأفلاطون .

ثم قام أفلاطون برحلة ثالثة إلى صقلية في سنة ٣٦١ تلبية لدعوة ملحة من ديونوسيوس الثاني ، الذي رغب في مواصلة دراسة الفلسفة . وإبان هذه الرحلة وضع أفلاطون مسودة دستور لاتحاد كونفدرالي بين المدن اليونانية لمواجهة الخطر القرطاجنّي . غير أنه لم يفلح أيضاً في رأب الصدع بين ديون وديونوسيوس الثاني .

وعاد أفلاطون في العام التالي ، أي سنة ٣٦٠ ، إلى أثينا ، واستأنف نشاطه في الأكاديمية ، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في سنة ٣٤٧/٣٤٨ ق.م . وكان ديون قد أفلح ، في سنة ٣٥٧ ، في الاستيلاء على السلطة في سرقوسة ، لكنه أغتيل بعد ذلك بأربع سنوات ، في عام ٣٥٤ ، فحزن عليه أفلاطون حزناً بالغاً ، لأنه كان يرجو فيه أن يشاهد فيلسوفاً أو ملكاً فيلسوفاً .

مؤلفاته

يمكن أن يقال بوجه عام ان كل « المحاورات » التي كتبها أفلاطون قد وصلت إلينا ، إذ لا توجد إشارة في كتب اليونانيين القدماء إلى محاورات لأفلاطون ليست موجودة بين أيدينا اليوم .

أما دروسه ومحاضراته فلا ندري عنها شيئاً : إذ لا ندري هل كان قد سجلها كتابة حين ـ أو بعد أن ألقاها ، لذلك لم تصلنا المذكرات التي سجلّها تلاميذه ، فيما عدا إشارات ضيئلة غامضة تجدها عند أرسطو.

لكن المشكلة هي في أن بعض ما نسب إلى أفلاطون من محاورات أو مراسلات ، ربما كان غير صحيح النسبة إليه . ومن هنا كانت مشكلة تحقيق الصحيح منها من المنحول مما ورد إلينا على أنه له .

وقد نسب إليه في العربية كتب ورسائل عديدة ، غير « المحاورات » اليونانية ومن المقطوع به بأنها منحولة إلى أفلاطون ، وقد نشرنا شطراً منها في القسم الثاني من كتابنا « أفلاطون في الإسلام » (طهران ، سنة ١٩٧٤ ، ط ٢ بيروت سنة ١٩٨٠) .

وأقدم مجموعة من مخطوطات « محاورات أفلاطون » وصلتنا تنتسب إلى ترتيب يرجع إلى تراسولس Thrasyllus الذي عاش في بداية القرن الأول للميلاد . وهذا الترتيب يقسّم المحاورات إلى رباعات (أي مجموعات كل مجموعة منها أربع محاورات) . ويبدو أن هذا التقسيم إلى رباعات tétralogies يرجع إلى أرسطوفانس البيزنطي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد . وهذا الترتيب يشمل خمساً وثلاثين محاورة ومجموعة من المراسلات .

والسؤال هو : هل هذه المحاورات الخمس والثلاثون ومجموعة المراسلات صحيحة كتبها أفلاطون حقاً ، أو أن فيها

ما هو منحول؟

والشك في صحة نسبة بعضها إلى أفلاطون قديم : إذ نجد أثيناوس Athenaues (ازدهر حوالى سنة ٢٢٨ ق.م) ينسب محاورة « القبيادس الثانية » إلى اكسينوفون ، تلميذ سقراط . ونجد برقلس Proclus ينكر صحة نسبة محاورة Epinomis ومجموعة المراسلات ، بل و«النواميس » و« السياسة » إلى أفلاطون .

وجاء العلماء في القرن الماضي ، التاسع عشر ، فأخضعوا « المحاورات » و« المراسلات » لنقد فيلولوجي وتاريخي دقيق وعميق ، وعلى رأسهم اوبرفك Ueberweg وشارشمت Schaarschmidt ونحيل القارىء إلى كتابنا « أفلاطون » لاستقصاء هذه المسألة . ونكتفي هنا بإيراد نتائج قرن من الفحص النقدي لمؤلفات أفلاطون :

أ ـ المحاورات التي لم يقَر بصحتها بوجه عام هي :

« القبيادس الثانية » ـ «هيرخس » ـ « المتنافسون » Rivales ـ « ثياجس» Theages ـ « كليتوفون » Clitophon ـ « مينوس » Minos ـ وهذه المحاورات ضئيلة القيمة ، وربما كانت من تأليف مؤلفين صغار من القرن الرابع قبل الميلاد .

ب ـ هناك خلاف بين الباحثين حول صحة المحاورات التالية :

« القبيادس الأولى » ـ أيون Ion ـ « منكساسانس» Menexenus ـ « هيباس الأكبر » Hippais Major ـ « ابينومس » Epinomis ـ « المراسلات » .

جـ ـ فإذا طرحنا هذه المحاورات والمراسلات بقي من بين الخمس وثلاثين محاورة والمراسلات ـ أربع وعشرون محاورة من المقطوع ـ بوجه عام ـ بصحة نسبتها إلى أفلاطون ، وهي :

١ ـ « هيبياس الأصغر» أو الزائف .
٢ ـ « بروتاغوراس » أو السوفسطائية .
٣ ـ « الدفاع عن سقراط ».
٤ ـ «أقريطون » أو في الواجب .
٥ ـ « خرميدس » أو في الحكمة الأخلاقية .
٦ ـ «لاخس » أو في الشجاعة .
٧ ـ « لوسيس » أو في الصداقة .
٨ ـ « يوتفرون » أو في التقوى .
٩ ـ « جورجياس » أو في الخطابة.
١٠ ـ « مينون » أو في الفضيلة .
١١ ـ « يوثيديمس » أو في المجادل .
١٢ ـ « اقراطلوس » أو في استقامة الملوك .
١٣ ـ « المأدبة » أو في الحب .
١٤ ـ « فيدون» أو في النفس .
١٥ ـ « السياسة » أو في العدل وتتألف من عشر مقالات .
١٦ ـ «قريطياس» .
١٧ ـ « برمنيدس ».
١٨ ـ « فيلابوس ».
١٩ ـ «فدرس ».
٢٠ ـ « السياسي ».
٢١ـ السوفسطائي .
٢٢ ـ « ثائيتاتوس».
٢٣ ـ « النواميس ».
٢٤ ـ « طيماوس ».

كما قامت محاولات مضنية لترتيبها ، راجع تفاصيلها في كتابنا «أفلاطون» (ص ٨٨ـ ٩٦) .

فلسفته

نظرية المعرفة

ولنبدأ عرض فلسفته بالبحث في نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الإرتباط . وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذي عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف . فهذا الدور ـ دور التأسيس ـ سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى : سنجده سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وبنقد السوفسطائيين ، وسنجده إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته .

وأول ما يعترضنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح : بأن نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة : فمصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسي ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي ؛ لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء تصويرات متناقضة متضاربة ؛ فيصور

الشيء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً . وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفسر التصور الخاطىء ؛ لأن التصور الخاطىء ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطىء ، وتصور غير خاطىء . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطىء هو العدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود يناظره الجهل، ولا يمكن أن يناظره علم، مهما كان من شأن المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة. فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً، وإنما العلم هو دائماً الإدراك اليقيني المطابق للواقع. ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطىء، وإنما يقال فقط علم أو جهل، بينما في حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطىء.

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا برع السوفسطائيون في إقناع الناس بالأكاذيب أو التصورات غير المطابقة للواقع . والسبب في هذا راجع إلى الإختلاف الرئيسي بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقي . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، على أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة . ونحن نرى أفلاطون في « طيماوس » يلخص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية . وسنرى فيما بعد ، حينما نتحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً في « الجمهورية » يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالصيرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتعلق بالوجود . وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسي وبين العلم الحقيقي ، ما دامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الصيرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية ، ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة نجدها أيضاً في الأخلاق : فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير . أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم . والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة ، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم ؛ بل إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا - كما سنرى فيما بعد في الأخلاق - إلى أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق ، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم : فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعله والثاني يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بماهية الغاية .

وإذا أردنا أن نتبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بماهية الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها . فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها ، يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك ، ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تتحقق فيهم . ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم . وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في «السياسة» (٣٢٧ د - ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم . كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات : نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية ، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية تحقيق

السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات ، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا ، فترى أولاً أن اللذة والألم شيئان ظاهريان فحسب . ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال : فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً ، وأحياناً ينفصل الواحد عن الاخر فلا يتبع أحدهما الآخر . وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية ، وبين الشر والألم من ناحية أخرى .

وفي « فيلابوس » (٢٣ ب - ٥٥ جـ) يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام يخطىء أنصارها ، ويناقضون أنفسهم أيضاً . فإنهم لا يقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، ويتركون البعض من اللذات طلباً للذات أخرى . ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذن لما تركوا لذة مهما أنتجت من آلام . ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها . وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر ، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردي ، وهذا التصور الفردي يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية لأنها تؤدي ، في نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة .

والنزعة السوفسطائية تتلخص في قول بروتاغوراس المشهور : « إن الإنسان مقياس كل شيء » ، وهذا القول يتضمن مبدأين : المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لي حقاً ، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً ، والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله . فلا بد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحداً فواحداً . أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة . فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضروري إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ؛ لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظرة تناقض النظرة التي ينظر بها شخص آخر إلى هذا الشيء عينه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء ، المتناقضات . وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الشيء الواحد تتتابع عليه الأضداد باستمرار ، وأن الوجود دائم السيلان ، وأن لا شيء ثابت ، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق . وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، ما دام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففي هذا المبدأ إذن نفي للعلم . فإذا نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني ، وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ، لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوي هو القانون الأخلاقي ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه . وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريده ، وما يريده لا يمكن أن يكون أي شيء كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير ، فالعدالة إذن لا تقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوياء .

ذلك أن العادل إذا فعل ، فإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحد . كما أن الظلم مصدره الفردية . وإذا كان لكل أن يفعل ما يهواه ، فلن تقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة . ثم يبحث أفلاطون طويلاً في « فلابوس » - وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد - عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود ، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالصيرورة والتغير ، بينما الخير لا يتعلق بغير الوجود الثابت ؛ ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم يتعلقان باللامحدود ، بينما الخير يتعلق بالمحدود . والمهم في هذا كله أن الخير لا بد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عار عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات . فالفارق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى . ومعنى هذا كله أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي قامت عليه نظريتهم في المعرفة ، ولا بد من أن نطرح هذه النظرية في الأخلاق ، كما طرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة .

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمون هم أنفسهم أنها باطلة ، ويحاولون أن يتملقوا الجمهور . ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع فحسب ، وتلك مهمتهم . والشيء الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد

السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أوفي الأخلاق . فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تؤيد النزعة الفردية ، لذا حمل عليهم هذه الحملة . ـ فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد .

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة . وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإروس أو الحب . فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي ، يشعر أولاً بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التفلسف . فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع . وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة . فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعة نحو التشبه بهذه الصور التي رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً . وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج . ومن هنا ، ولهذا كله ، سميت تلك النزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه النزعة نزعة فحسب ، أي إنها ليست تملكاً ، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الظنية ، وبين حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور . وهذا ما يميز فكرة الإروس عند أفلاطون . فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ، بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تال سنتحدث عنه بعد حين . وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل هناك أنواع مختلفة ، فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من حيث هو جمال . والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء آخر .

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط ، ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من البيبيا πενεια والبورس πορος أي الفقر والثراء، وإنما لا بد أن تأتي خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح ، وهي خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً في « فدرس » (ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠) أولاً أن الإروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك . ثم يقول في « فيلا بوس » (١٦ ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك . والديالكتيك ينقسم إلى قسمين : إستقراء ، وقسمة . أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض . وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر بأستاذه سقراط ، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً . فقد قال إن الصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت ، بل يجب أن تكون صفات جوهرية ، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هي الأجناس . ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية ، وهي مرتبة الصور . وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو معلوم وشائع بين الناس ، كي يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهيتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب .

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النقص الشديد الذي لا بد أن يكون موجوداً في هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التي يبدأ منها أشياء جزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشيء الذي يبحث عنه . فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذي يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ؛ كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التي تنتج عن القضايا المقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج في النهاية حد الشيء الذي يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون في هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإيلية ، وخصوصاً بجدل زينون . ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهي دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديداً ، بينما أفلاطون في جدله ينتهي إلى تعريفات وماهيات . فجدل زينون إذن جدل سلبي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أو ديالكتيكه ، إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات .

لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطوني بالاستقراء الارسطالي ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطوني ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولاً إلى تأثر أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بمذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقي وجود الماهيات أو الصور ، والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً . فمهما حاولنا من استقراء ، فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهيولي أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ، فعن طريق الاستقراء إذن في المذهب الأرسطالي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة . ونحن في الاستقراء ـ كما قلنا ـ نرتفع من الأفراد إلى مميزاتها ، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكوّن مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء ما دامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع . ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع . فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية . ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد .

ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد . وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لا بد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم ، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسهله هو القسمة الثنائية ، أو القسمة الرباعية في الحالة التي يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثنائية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثنائية ما دامت أسلم الطرق .

فإذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص منه علم منطق بالمعنى الصحيح ، فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع أن لا ، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية الرئيسية وهي الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً يبين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل قوله إن القضية مركبة من موضوع ومحمول ، وقوله إن القولين المتناقضين لا يمكن أن يحملا على شيء واحد ، ومثل القول بأنه لا بد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما . إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً ، وفي الحالتين الأخريين لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادىء المنطقية العامة وتتأيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون في المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة ميتافيزيقياً لا منطقياً : فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية . ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واضعاً للمنطق ، بمعناه العلمي الدقيق .

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه : سواء مذهبه الطبيعي والأخلاقي . ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : أساس الصور ، والثاني : ماهية الصور ، والثالث : عالم الصور .

أساس الصور : يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود. ففيما يتصل بالمعرفة نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: التصور الصحيح، والعلم الحقيقي . والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم

فهو غير موجود ، والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة . فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير ، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات . ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة . إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة، فلابدمن افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولاً أن في الوجود تغيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة . إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تعدد غايته الوحدة . فلا يمكن إذن أن نقنع بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لا بد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ؛ ولو أننا سنرى فيما بعد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه ، بل لا بد بعد ذلك من القول بالكثرة في هذه الماهيات الثابتة نفسها . فالنظرة في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية ، والغائية إذا قلنا بها في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هي الثبات ، فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فتلك الغاية هي الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبت وجوداً ثابتاً واحداً هو وجود الماهيات أو الصور. ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بها أفلاطون في « السوفسطائي » وفي « برمنيدس » : في « السوفسطائي » فيما يتعلق بالموجود ، وفي « برمنيدس » فيما يتعلق بالوحدة . فنحن نرى أفلاطون أولاً ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة ، هي الوجود ؛ وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً : فإذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة . لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نضف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فإنا حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو التغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود : وجود المحسوسات ، ووجود الماهيات . أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ؛ ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً . ثم يبحث أفلاطون في « برمنيدس » (١٣٧ حـ - ١٦٦ حـ) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي : الواحد موجود والواحد لا موجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن ببطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين . وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور . غير أنه في « برمنيدس » لا يبين لنا كيف تستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده في محاورات أخرى يحاول ذلك .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين : الأساس الأول هو العلم الحقيقي ، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي . وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج : لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي ، كما أن الوجود الحقيقي لا بد أن يكون معلوماً علماً حقيقياً ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر .

فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً في « ما بعد الطبيعة » ، فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس ، ثم بالفيثاغوريين ، ثم بسقراط . فقدتأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقراطيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطي . وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب ، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير . وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية . وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها . وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً ، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة . وبهذا قال أفلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق .

ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، في البحث في الوجود ، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا ما فعله أفلاطون . وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة وفي الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر في هذا المبدأ ، وقال إن كل شيء في الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة . إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظرية المعرفة فحسب . كما ان تلك الأهمية تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمون إلى نظرية سقراط . وأن يجعل من هذه المبادئ كلها وحدة واحدة ، هي نظرية الصور. لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يقنع بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ؛ لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن لهذه الماهيات استقلالاً ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها . وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح اليونانية ، خاصية تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطي للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً . وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسطاطاليس إلى نقد هذه النظرية نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية في صورة أخرى ، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التي تتحقق فيها هذه الماهيات . وهذا هو الفارق الأساسي الوحيد بين أرسطو وأفلاطون . ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات .

ماهية الصور : من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات ، هي أن الماهيات أو الصور كليات . والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد ، متفقين في الماهية . وهذا التعريف نجده في «السياسة» (٥٩٦ أ)، كما نجد في «تائيتاتوس» (١٨٥ ب) أن الكلي هو موضوع العلم . ثم نجد في «برمنيدس» (١٣٢ حـ) أن الكلي والموجود شيء واحد . وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة إليها . فنجد أولاً أن هذا الكلي لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها .

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصور نفسها . أهي صور لها وجود حسي ، أم إن هذه الصور لها وجود غير حسي ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسياً ، ولكن هذا القول يتنافى تمام المنافاة مع أقوال أفلاطون نفسه . وأرسطو نفسه الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً («ما بعد الطبيعة» م ١ ف ٩ ص ٩٩٠ وما يليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها .

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس . وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين : فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان . أو هي أفكار في عقل الله . وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهافتاً من الرأي السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الانسان . وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زيوس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده ، بل بأي إله آخر من الآلهة ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سنرى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ؛ ولعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة .

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو حتى في عقل الله ، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لا بد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان . وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار لله ، فإننا نجد

أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة ، على أي نحو كان هذا الخلق : سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقاً في الزمان . وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء . فهناك صورة للجمال في ذاته ، وهناك صورة للخير في ذاته ، وهاتان الصورتان تختلفان تمام الاختلاف ، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء الجميلة أو الأشياءالخيرة ، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد يتجه في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات .

كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو الذي فعله لوتسه، **فإن لوتسه في كتاب «المنطق»** حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياءالمشاركة للصور ،أو حتى لو افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها . فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية ، بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها ، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون .

قلنا عن الصور إنها كليات ، ولكن هل معنى هذا أن هذه الكليات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً عن فكرة الواحد والموجود ، أولاً في « السوفسطائي » ثم في « برمنيدس » فيحاول أولاً في « السوفسطائي » أن يبين خطأ القول بأن الموجود وحدة ، لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فإننا لا نستطيع الحكم لأن كل حمل يقتضي وجود شيئين . بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد ، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا بصفتين ، هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا بهذا لم يمكن العلم ، مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى الموضوعات ، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة ، أو ان الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود ، فإننا حينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأي غير صحيح ، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود .

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني . أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والنفي ممكن ؛ هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى . فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة ، وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير . وعن هذا الطريق نستطيع أن نتبين كيف أن الحمل ممكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض ، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض . فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحمولة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول . ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التنافي ، يعني أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أي بمعنى أنه يحوي الكثرة .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل ممكن دائماً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة . وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن العلم ؛ كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا . وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب ، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات . فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايزعن بقية الأشياء . وقد كان هذا أيضاً مما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون . ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات . ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا سنرى فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل ، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة

في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور . وقد يقصد بها في بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى الصور تكون علة ، بعض الشيء ، وبمعنى سنحدده فيما بعد ، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد . ويتضح هذا أكثر حينما نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً .

ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر لا نجده في مؤلفاته الأولى ، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون . ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته ، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير ، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانه أعداداً ، وبين مذهبه في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور . ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادىء والمقدمات التي ابتدأ منها ، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً ، يختلف . ولعل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه ـ وهو الذي قدم لنا رأي أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً ـ نقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه . خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً ، خصوصاً عند اسبوسيبوس وإكسينوقراط . ومن هنا ينقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين : القسم الأول : الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً ؛ والثاني : البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي ، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد : الأعداد الحسابية ، والأعداد المثالية .

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد : الأعداد الرياضية والأعداد المثالية . فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية ؛ أما الأعداد بحسبانها مبادىء الأشياء ، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور . فالوحدة والاثنان إلى العشرة ، هي أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى ، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث و ـها الحسي .

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً ، القول بأن الصور علل . ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدلى بها في محاوراته . فلنأخذ الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام .

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد ، خصوصاً الوحدة والاثنان أو المحدود واللامحدود ، هما أصل الوجود . وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين ؛ ويطبق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها ، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين .

ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور ، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً . فإن كان قد قال ، في كل المحاورات تقريباً ، إن للأعداد صورا كما ان لبقية الأشياء صوراً ؛ فإننا نجده في « فيلابوس » يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيثاغوريين ، ويحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها . ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد ، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً انه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية ، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً . والأرجح في عرض أرسطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني . أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تؤيده ، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية ، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين : الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف . والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية ، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف . وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شيء ، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة . والاتجاه الذي أخذته الأكاديمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي . ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من

جواب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً ، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ إن الصور يمكن أن تحتوي على أكثر من واحد ، أو بتعبير فيثاغوري ، أن تحتوي على المحدود واللامحدود ؛ وهذا ما أنكره الإيليون في نظريتهم في الوجود . فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الإيليين في قولهم بوحدة الوجود المطلقة . وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليين - ويتبعهم الميغاريون - ينكرون الحركة والتغير ؛ فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً . وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة ، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود علية ، وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل ، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة . فأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم ، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة ؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلبنا الفعل وسلبنا الحياة . والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال : فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تنفعل بأن تصبح معلومة ، فالانفعال إذن موجود . كما أننا من ناحيتنا حين نعلمها نحن نفعل ؛ فالفعل إذن موجود . كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة ، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل ، أي نسب إليه التغير والحركة . كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل ، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة فقد سلبنا عن الوجود أيضاً العقل ، والعكس بالعكس .

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين : فهو مضطر ، من ناحية الأساس الذي أقام عليه نظريته في العلم ، ثم نظريته في الصور ، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت ، ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالي للتغير . فما وجه الاضطرار في هذا ؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليين ؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود ؛ بينما أفلاطون ، على العكس من هذا ، قد استخلص نظرته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية ، فكان لا بد له إذن ، وهو ينظر في الوجود ، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات الثابتة وهي الصور . وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين : النظرة الثابتة ، والنظرة الحركية أو الديناميكية . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك . ثم إن فكرة المشاركة ، وهي الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور ، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك . لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة ، التي هي الصور ، إلى علة واحدة تسودها جميعاً ، وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا ، ألا وهي صورة الخير . وهذا الرأي ، وهو أن الصور علل ، يؤيده ما هو مذكور في محاورة «فيلابوس» (٢٣ جـ وما يليها)، فإنه فيها يقسم الوجود كله قسمة حصر إلى أربعة أقسام : اللامحدود ، والمحدود ، والمركب من الاثنين ، وعلة التركيب . أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل أو الحكمة ، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء - وسنرى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن - ما دام أفلاطون لم يذكر في أي قسم من الأقسام توجد الصور ، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام ما دامت هذه القسمة للموجود قسمة حصر - نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود ؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير ، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً) . فعلينا إذن أن نبحث عن شيء آخر ندخل تحته الصور .

يقول أفلاطون في أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة . فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن في باب علل التركيب ، فمعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق على ما يشابههما وهو الصور ، هذا القول أيضاً ، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل . هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر بصراحة في « فيدون » أن الصور علل . والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن تستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك .

نحن إذن أمام تصورين لماهية الصور : أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً ، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة . فكيف نفسر هذا التناقض ؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولاً بأن نقول - كما قال تسلر - إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند

أرسطو وعندنا نحن اليوم . فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل ، بمعنى أنها علل صورية ، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية ـ وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت ، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت ـ فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون . كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث . فهو يحاول دائماً ـ خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته ـ ألا يقول برأي قطعي وأن يعرض الأقوال المتناقضة ، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين . ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة « السوفسطائي » إلى أفلاطون . وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور ، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة النسبة إلى أفلاطون .

عالم الصور: إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها الكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة ، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه ، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً .

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة ، فلننظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور . فنرى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد ، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة ، والأنواع والأجناس عديدة ، فالصور إذن عديدة . وليس هذا فحسب ، بل إن كل شيء في الوجود ـ أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية ، خصوصاً في الدورين الأول والثاني ـ نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته ، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية ، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً ، صورته . بل ولا يقتصر هذا على الجوهر ، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات . فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها : فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها ، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك . ويغلو أفلاطون في هذا القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن اللاوجود له أيضاً صورته . ولكننا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه ، كما يشاهد في عرض أرسطو ، أن يضيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً . فنجد عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١٢ ف ٣ ، ص ١٠٧٠ أ ١٣ ومايليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور ، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور . وبعد أن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور ، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة . ولكنه في هذه المحاولة نحو تضييق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للمبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته . فإذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور ، فإن معنى هذا ان أي شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، لا بد أيضاً أن تكون له صورته ؛ ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور ، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم ، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهبه ، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك .

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود . فهو يبحث في الشبيه واللاشبيه ، وفي الحركة ، والمساوي واللامساوي ، وفي الكبير والصغير ، وفي المحدود واللامحدود ، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يجدد علاقاتها بعضها ببعض . ولكنه لم يتوسع في هذا البحث كثيراً ، ولم يكن بحثه منظماً ، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه . فعلى الرغم من أنه ليس من العسير أن يكتشف الانسان في مباحث أفلاطون المقولات الأرسططالية ، فإن أفلاطون لم يستطع ، أو لم يوضح بالفعل ، المقولات التي تحمل على الوجود كله ، وإليها يرجع كل حمل على الوجود . وإنما كان بحثه بحثا موزعا غير منتظم ، لا يكون مذهبا منطقياً وجودياً واضحاً .

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثل بعضهاببعض ، ويقول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعدياً . ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة ، وهي صورة الخير ، فيقول : كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود ، كذلك الحال في عالم المثل : صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور ، فجميع الصور معلولة لصورة الخير ، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى

الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجوده منها، أو كما سيقول أرسطو فيما بعد («ما بعد الطبيعة» م١٢ ف٧، ص ١٠٧٢ ا ٣٥)، إن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة. وهنا تعترضنا مسألة خطيرة كل الخطورة، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله. فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور. فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة الوجود، ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الله؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محاورة مثل «فيلابوس» (٢٢ حـ) أو «السياسة» (٥١٧ ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجده مرة أخرى في «طيماوس» (٣٧ حـ) يقول إن هناك من ناحية: الصانع ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذلك التوفيق يأتي عن طريق الفصل فصلا تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فإن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «السياسة» مارين «بفيلابوس» واصلين حتى «طيماوس»، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلا تاماً. والذي يميل إليه تسلر هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع في «طيماوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة في «السياسة» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثراً بعض التأثر بالدين الشعبي، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننا نجد في «طيماوس» نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الله هو الخير، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والجود، وعن هذا الجود ينشأ العالم.

الطبيعيات

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله. ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولا إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة. وثانياً لا مناص من البحث في الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور، وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيراً لا بد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون، وتلك هي النفس الكلية. فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

أولا: المادة. لا بد أن نبدأ من الأساس الأول الذي أقيم عليه مذهب أفلاطون الكلي وهو نظرية الصور. ونحن قلنا لا بد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذي لا يتغير، والذي يكون ماهية الأشياء، والذي هو في مقابل العلم. وحينئذ لا بد لنا أن نبحث في مقابل الصور، أي في هذا الشيء الذي لا يقوم بذاته، والذي يجري عليه التغير دائماً، والذي هو مصدر الكثرة في الموجودات. وهذا الشيء الذي يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال، والذي عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون ألا وهو الهيولي أو المادة. أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذي نراه شائعاً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقي اللغوي: أي الغابة أو الخشب.

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنها كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع، عندما صنع العالم، نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار؛ وإنها عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر آخر مثل الماء والنار.

وهنا يثار في هذا الصدد مسألة خلق المادة، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة. والواقع أنا لا نجد موضعاً واحداً في مؤلفات أفلاطون، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون، نقول لا

نجد موضعاً واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائمًا وباستمرار أن المادة أزلية. وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود؟.

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقا عند أفلاطون في أية محاورة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها. لكن يلاحظ هنا أنه، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود الحقيقي إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان - على الأقل في العرف العام أو في العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة. فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلا مثاليا خالصاً وهو رأي رتر، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضا من ناحية نظرية المعرفة. فنحن في علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند بركلي، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع. - والذي نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليست هي المادة بالمعنى المفهوم، وإنما هي شبه المادة، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجري التغير وفيه تدخل الصور كي تتحد بالمحسوسات لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أي وجود وليس لها أي قوام ولهذا فهو يقول عنها انها لا وجود في مقابل الوجود الحقيقي، وهو وجود الصور. وفي هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة؛ أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسي وإن الماهية موضوع العلم الصحيح، أما اللاوجود فموضوع الجهل، أي انه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان اللاموجود. فإذا كانت المادة لا موجوداً، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصور؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة. ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شافياً، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدرك، بوصفها مقابلا للوجود. فادراكها إذن بالنسبة إلى الصورة. ثم نجده بعد هذا، وخاصة في محاورة «طيماوس»، يصف المادة بأنها اللامحدود، وأرسطو نفسه يذكر («الطبيعة» م٢ ف٤، ص ١٠٣ اس٣) عن أفلاطون إنه يعرف المادة أيضاً هذا التعريف، فبأي معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود، وهو ما لا صفة معينة له؟ المادة التي هي لا محدود، هي بهذا المعنى الشيء الذي لا صفة له، لأنه يمكن ان يتصف بكل الصفات، فالمادة هي عدم التعين المطلق. ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصويرات للمادة بوصف أن لها أثراً في تكوين الأشياء. وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة في وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادي والمعقول يتكون المحسوس. فكيف يمكن المادة أن تكون حاصلة على هذه العلة إذا كانت لا وجوداً، أي شيئاً سلبياً مطلقاً؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التي وجدناها من قبل، وهي مشكلة عدم التحديد في كلام أفلاطون أو التناقض والوقوع في أقوال متعارضة. وبعد هذا فلنبحث في صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشياء المحسوسة.

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداهما خاصة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية،وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منهاايضاً، غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد في المحاورات. ومن ناحية أخرى نقول: على أي أساس يمكن أن

يقال إن الماهيات أو الصور مادة؟ سيكون هناك تناقض حينئذ، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية للمادة هي أنها مصدر التغير وأنها في حركة دائما. فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة؟ إما أن يكون هنا تناقض في فكر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، وخاصة لأننا لا نجده يذكرها في محاوراته، ومصدرنا في هذا كله أرسطو وحده. والواقع أن أرسطو في روايته لكلام أفلاطون في صدد المادة ـ كما هي الحال أيضا فيما يتعلق بالصور ـ قد غالى كثيراً في بعض النواحي ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية، ولذا لا يحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً، على الأقل في هذا الصدد.

الصلة بين المحسوس وبين الصور: في كتاب «ما بعد الطبيعة» (م ا ف٩) يقدم لنا أرسطو نقداً عنيفاً لنظرية الصور. وهذا النقد يقوم أولا على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المعقولات أو الصور، فيقول أولا: كيف يمكن المعقولات، وهي مفارقة، أن تكون حالّة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الاثنان في شيء واحد؟ وثانياً: يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة، ولكن يلاحظ هنا أن ثمة تشابها وشيئاً مشتركا بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر؟

ويلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور، وما العلة التي سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة، فكونت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهما عقليا فيه شيء من التأويل، حتى يتمكن الانسان من أن يوفق بين هذه الأقوال، خصوصا إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالما بالكثير من هذه الاعتراضات، بل إنه في محاورة «برمنيدس» يثير الاعتراض الأول، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي، وألا يعدل مذهبه حاسباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل، لأنه رأى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطا من المادة لا من الصورة. فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماما، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين عالم الصور وعالم المحسوسات، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً كل المفارقة لهذا العالم الحسي، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين، ولكن في داخل الشيء الواحد عينه. وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسي أو وجود المادة، فجعلوا الوجودين متصلاً كلا منهما بالآخر تمام الاتصال. فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو ان ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية اخرى. والذي يستخلص من هذا كله هو ان الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً.

ويسقط الاعتراض الثاني حينما نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابها في شيء، وإنما هذا الشيء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقهما. وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث، وهو الخاص بالعلية في الصور، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللا. هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة، لأن أفلاطون لم يستطع أن يدلي فيه بكلام عقلي خالص، وهنا تظهر فكرة الصانع وهي فكرة أسطورية بحت فلا تفسر مطلقا هذه المهمة، مهمة علية الصور.

فلنبحث الآن في الصلة بين العالم الحسي وبين عالم الصور. أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصور باطنة في الأشياء وليست عالية عليها مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما

يصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين. وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة في الأشياء. وعلى كل حال فستتضح هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة.

يأتي بعد هذا رأي يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور. وأصحاب هذا الرأي، ومنهم أرسطو، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات، وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها، وتستخلص منها مباشرة، فهي وجود من نوع أحط من الوجود الأول وهو وجود الصور. ولكن هذا الرأي أيضاً غير صحيح، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى، وإنما نجد هنا في الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون: فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل وجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود، أي ان المحسوسات داخلة أيضا تحت وجود الصور، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود المحسوسات. ولكننا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين: عالم الصور وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، خصوصاً وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات؟ لكأنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطوري، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها. أو ليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء، ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت. ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهراً معقولا، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة، فسيكون من التناقض، إذن ومن غير المفهوم، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. ولكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور - بوصف أن لها وجوداً مستقلا، ذاتياً - لا يمكن أن يفرق فيها بين جزء وجزء، أي انه من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم حينما تدخله المادة، فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتم في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور، تفرق بين الموجودات. لكنها لا تفرق في الصور نفسها، بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضا صعب الفهم، لأنه ما دامت المادة قد دخلت في الشيء وما دامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة، فإنها ستكون إذن عرضة للتجزئة، والتجزئة معناها الانقسام في الصور نفسها. ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة. ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور التي تريد التشبه بها، فهي نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة، ومن هذا النزوع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وبهذا ينتج المحسوس. وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة. إلا أن هذا القول أيضا لا يحل المشكلة كثيراً، لأنا لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين مّا هي الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته. ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في أكثر أجزائها.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات. فقد رأينا من قبل أن صورة الخير هي الصورة العليا وأنها القمة بالنسبة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله. فإذا كانت الحال كذلك، فيمكن تصوير الصلة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير. فعن طريق صورة الخير تتحد صورة الأشياء بالمادة، وعن هذا تتكون المحسوسات. وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية العاقلة في مقابل الضرورة أو العلية العمياء. ذلك لأن المادة لا تقبل دائما الصورة، فتارة تشوه منها، وتارة تكون نافرة بالنسبة إليها، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها، والموجودات التي تنشأ عن صورة الخير والتي فيها تقبل الصورةُ المادةَ أو الهيولي التي يراد إبداعها فيها، قبولاً تاماً، فالعلة فيها علة عاقلة. وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن هذه العلة العاقلة وعن الخيرية في الطبيعة وعن كون الأشياء مرتبة كلها لغاية، كما سيقول أرسطو هذا فيما بعد بالتفصيل. والضرورة هنا تناظر في

الواقع فكرة الصدفة والبخت عند أرسطو. أما فكرة الصانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماماً صورة الخير في تصوير أسطوري، فيجب أن تفسر تفسيراً مجازياً، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

وهنا نود أن نلقي نظرة عامة على فكرة الهيولى، وفكرة الصلة بين عالم المحسوس وعالم المعقول كما بيناه حتى الآن. فيشاهد أولا أننا لم نأخذ بالتفسير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. فالنظرة العادية هي تلك التي تحاول أن تفرق تفرقة مطلقة بين هذين العالمين، ورائد هذه النظرة أرسطو دائماً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطون.

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء من الاندفاع، مما يجعل أرسطو لا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه، لا النص فقط، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين المعقولات. لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارَقةً تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة. فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة منحطة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فقصد أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول، وليس الوجود المحسوس، لأن العلم يقتضي هذا.

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسططالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر. وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط. فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص، فليس لها من ناحية الكم أو من ناحية الكيف أي شيء تتميز به وتتعين. ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذي يعبر به عن هذه المادة. فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة، مما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شيء واحد، هو أنها المقابل، من الناحية الوجودية، للتغير، وذلك ضد الإيليين، ومن الناحية الأخلاقية، لوجود الشر. فهي في الواقع مبدأ للتفسير أكثر من أن تكون مبدأً وجودياً حقيقياً. ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللامحدود، فليست هذه التسمية تقال من باب الحمل على الأشياء، وإنما تقال بوصفها موضوعاً، أي أن المادة موضوع غير معين، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطيها صفة اللاتعين.

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصوره للمادة، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية، ومن أجل هذا غالى في تصوره لهذه الثنائية، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الافراط، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها: كما هي الحال في قوله بالمفارقة.

فالخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن العالم الأفلاطوني مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معا، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع.

النفس الكلية: والعلة التي تجمع بين الصور وبين المادة هي النفس الكلية. وقد اختلف المؤرخون في تصويرهم لماهية هذه النفس الكلية، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الرواقيين: فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية في العالم، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجود، وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي. ولكن هذه النظرة نظرة وحدة في الوجود بمعنى أنها تتصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس، لكي يكون في النهاية موجوداً واحداً. وهذا التصوير - ولو أننا نجد شبيها له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون - يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتنافى مع المبدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية. فالفصل بين الروح وبين المادة، أو بين النفس وبين الجسم، كبير لدرجة أنه يتنافى مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزج بكثير من العناصر الأسطورية، فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصانع. وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نتبين الآن ما هي النفس الكلية، وما هي وظيفتها، وما صلتها بنفس الانسان.

يقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير، والخَيْر أو الخيّر لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت

النفس. فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية. وهنا نجد رأياً لأفلاطون («طيماوس»، ٣٥ حـ) يورده أرسطو بوجه خاص («في النفس»: م١ ف٢، ص ٤٠٦ ب٢ وما يليه) هو أن النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتشابه، فمن الاثنين كون الله شيئا ثالثا هو «النفس الكلية»: فهي إذن خليط من المعقول واللامعقول، من الصورة ومن العالم الحسي. ومعنى هذا في الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية، وهي أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس.

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث، هو أننا نجد النظام في الكون في حركات الأفلاك. وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية، وهذه الاضافات الرياضية هي حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسي ووجود الصورة، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية في الكون، فقد قلنا أيضاً بوجود شيء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس. وهذا الشيء هو النفس الكلية.

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة. فعن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التي في العالم. وذلك لأن النفس الكلية - كما تقول «فدرس» (٢٤٦ب) هي التي تشيع الحركة في غير المتحرك، وتصور لنا «طيماوس» (٢٤ب ٣٦) المسألة تصويراً حسياً فتقول: وجدت النفس الكلية من المتشابه واللامتشابه، وحينئذ تكونت عنها دائرتان: الأولى صادرة عن المتشابه، والثانية عن اللامتشابه، الدائرة الأولى هي دائرة الكواكب السبعة المتحركة، والنفس موجودة في الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب الثابتة، أي أنها تشمل العالم كله. ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هي التي تحرك الكون.

وإذا بحثنا الآن في ماهية هذه الحركة التي بها تتحرك النفس الكلية، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها، بينما الأجسام تتحرك بغيرها. لكنها في حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء. فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات. وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين: إما بالحركة التي تصدر عن تماسها مع المتشابه، وإما بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتشابه. وهذه الحركة هي نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التي تتحرك، والقول معناه المعرفة، فبتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف، ولما كانت الحركة على نوعين، فالمعرفة أيضاً على نوعين: فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة تصدر معرفة في مقابل العلم، وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتشابه يصدر الظن أو الانفعال الصحيح.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية بالنفس الانسانية وجدنا النفس الانسانية لها شخصية ولها فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية. وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الانسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الانسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية. أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلنا إن مهمتها الجمع بين الاثنين، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية. ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنها إنسجام، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية، ومن ناحية أخرى بنظريته هو في المعرفة، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات. وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصويرات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار. وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات.

القسم الثاني من الطبيعيات: بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام أسطوري، وسنجد هذا أكثر وضوحا في هذا القسم الذي سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات. ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعا للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن، ويستخدم في بيانه الأسطورة. لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثا في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري. ثم إن النزعة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثا أسطوريا عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى نظرية المعرفة وإلى المعقول وإلى الأخلاق، وكان منصرفا إلى حد بعيد عن الطبيعيات، ولعله لم يشتغل بالبحث فيها إلا من أجل أن يكمل مذهبه الفلسفي العام من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل أن يؤكد بعض المعتقدات الدينية، ولهذا لم يتحدث عن الطبيعيات إلا في محاورة واحدة هي محاورة «طيماوس»، مما يدل على أن أفلاطون نفسه لم ينظر إلى هذه التصويرات الحسية

الخيالية التي عرضها لنا في «طيماوس» نظرة جدية، كما لم يرد منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بل إن أنصار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى «طيماوس» على هذا الاعتبار، بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحروفها، أي بحسب نصها، فستكون صحيحة إذن كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحية أخرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرسطو في عرضه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على «طيماوس»، ولا يشير إلى شيء مما في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تاريخ العلم، فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الانسان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن أن يقسم إلى قسمين: فنستطيع أن نتحدث أولا عن كيفية الخلق، وما يتصل بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أو حادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض. أما القسم الثاني فسنجعله قسما رئيسيا، ألا وهو القسم الخاص بالانسان.

تكوين العالم: في محاورة «طيماوس» يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ومن هذه الأخيرة صنع الانسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر. ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى، من أجل أن تكون حاسبة للزمان، كما يعنى أيضاً بالبحث في الزمان بوصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. وكل هذه التصويرات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الانسان. لكن يعنينا ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان، فإنّا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ثم خلق منها من بعد بقية الأشياء. لكن هذا تصوير ظاهري فحسب، لأننا نجد أقوال أفلاطون في مواضع أخرى تتنافى تمام التنافي مع هذا التصوير. ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هي أيضاً جزء من المادة، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم - وحينئذ إما أن نقول بأن هناك تناقضاً في فكر أفلاطون، وإما أن نقول بأن النفس التي يتحدث أفلاطون عن خلودها هي فقط - نفس عقلية غير متصلة بشيء من المادة، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه. لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من أن النفس توجد دائماً مع جسم، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكأن النفوس الخالدة كانت موجودة في مكان معين قبل أن تحل في الأبدان.

هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد، وحديثه عن «قبل» و«بعد» يتضمن الزمان. فهو يقول: «قبل» أن تخلق النفس الكلية، ولا يحق له أن يقول كلمة «قبل»، إلا إذا كان زمان سابق على النفس الكلية، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي. وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى. فالواقع أن الذي يكاد ينتهي إليه الرأي - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - هو أن المادة عند أفلاطون أزلية، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة، وإنما طريقة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحي بمثل هذا المعنى. كما ذكرنا إلى جانب هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة، والمادة هي أصل الشر، فمعنى هذا أن الصانع، وهو خير، يفعل الشر. وهذا مستحيل.

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً، لأننا قلنا إنه يتحدث أولا عن «قبل وبعد» بالنسبة إلى خلق النفس الكلية، و«قبل» هنا تشير إلى الزمان، أي قبل الزمان - إذا كان الزمان مخلوقاً - كان هناك زمان، وهذا تناقض. لكن الذين يقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور، فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك. ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي» (٢٥١ ب س١٧ - س ٢٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً، ويأخذ عليه هذا القول ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث

الحركة. ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى «طيماوس» في هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية، بل أخذ النص كما هو. وليس هذا فحسب، بل نحن نجد أيضاً أن محاورة «طيماوس» . إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث، فذلك في العرض وحده، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقع الوجود، ولهذا فإن ما يوحي به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح. وهذا التفسير لترتيب «طيماوس» قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك. هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى - إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمني -، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لما سرد فيما يتصل بنشأة العالم. فلهذا كله يجب ألا نقول مع القائلين بخلق الزمان، ولا بخلق المادة. وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكده حينما يوحي نص كلامه بشيء من هذا، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان. وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقية هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة.

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان: فكرة الغائية، وفكرة الكمية. فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرئيا وملموساً، ولكي يكون مرئياً لا بد من وجود النار، ولكي يكون ملموساً لا بد من وجود التراب. وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما. ولما كان الأمر متصلا بالجسم، لا بالسطح، أي بشيء ذي أبعاد ثلاثة، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أي عنصرين، هما الهواء والماء، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب. أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم، فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية الشكل، والهواء مثمن، والماء ذو عشرين وجهاً، والتراب مكعب. وفي هذا نرى تأثره بالفيثاغورية. والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده. لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون. ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردة. أي غير القابلة للقسمة، لا الجواهر الفردة.

النفس الإنسانية

سنقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين رئيسيين : القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس . والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية . فلنبدأ الآن بالقسم الأول .

تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة :

أولاً - كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد . أي انه يجري بين طرفين ، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين . فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب) ، فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ) . فلنحاول الآن ان نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت . فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت . فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به ، لا بد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة . ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى ، أي لا بد أن تبقى النفوس بعد الموت . إذن فالنفوس أبدية .

ثانياً - حينما نرى المحسوس ننتقل قطعاً إلى صورته ، ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصورة ، فمن أين هذا الاختلاف ؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور ، إذا كان المحسوس ، وهو الذي تحت نظرنا ، ليس مكافئاً للصورة ؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة ، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها . ولكن لكي يكون هذا ممكناً ، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما ، تأملت فيه الصور ؛ وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات . إذن لا بد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً ، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية ، لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور . إذن النفس أزلية .

ثالثاً - إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم ، فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب ، لأن المركب هو وحده الذي يتحول ، وهو وحده الذي يتحطم ، لأن المركب أجزاء . أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك ، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة . ونحن نجد النفس تتعقل الصور وتدركها ، ولما كان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه ، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء

الذي تتعقله، أي من طبيعة الصورة. ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال، ، إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد، فهي إذن أزلية ابدية.

رابعاً ـ الشيء لا يقبل ضده، أي ان الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده، أو بعبارة أوضح ـ ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة ـ الضد لا يتحول إلى ضده فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت، والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة. ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة، لأنها تبث الحياة في جميع الأجسام التي تحل بها؛ فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة. إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة، أي أنها لا تقبل الموت. إذن النفس أزلية أبدية.

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة، وقبل هذا، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون، وأيها أهم في نظره. أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البرهانين الأول والثاني لا ينفصلان: لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس، والثاني يثبت فقط أزلية النفس. فلكي نبرهن على خلود النفس ـ والخلود جامع بين الأبدية والأزلية ـ لا بد أن نضم الأول إلى الثاني.

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر، فاختلفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون. ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات، وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب. وأول هذه الآراء رأي تسلر فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين، كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء. أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت أن النفس ـ وهي الشيء المشارك في صورة الحياة ـ هي بعينها موضوع الخلود.

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور، هو جورج روديه، فخالف تسلر ـ وقد كان رأي تسلر في عهده الرأي السائد تقريباً ـ وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون. والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد ظهرت بعنوان «براهين خلود النفس في فيدون»، في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان «دراسات في الفلسفة اليونانية»، سنة ١٩٢٦.

يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً. فيبدأ بالبرهان الأول، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس في السيلان الدائم. وهرقليطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا. لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله: إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر؟ هذا غير ممكن، وإلا ناقض البرهان الأخير. إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجري عليه التغير من الضد إلى الضد، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس. ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقاً النفس؟ أولا يمكن أن ينطبق هذا الكلام عينه على الجسم؟

الواقع، كما يلاحظ سوزميل، أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم أزلي أبدي أو خالد: وإنما يفترض هذا البرهان شيئاً آخر خارجاً عن مضمونه هو، هو وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتغير ويحل في الأجسام؛ وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه، بل هو صفة عرضية. فهو يحل في الجسم، وبالعرض يبعث فيه الحياة، أو يكون له مصدر حياة. فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدي إلى البرهنة على المطلوب لا بد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته، إحياؤه للأشياء بالعرض، وهذا الشيء لن يكون شيئاً آخر غير الصورة. فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام.

فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماماً إلى البرهان الثاني، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظ الأول. إذ يلاحظ أولا أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقابس وسمياس، إنه لا بد من الجمع بين هذا البرهان الثاني وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس. ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث.

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان، كما يقول روديبه، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعا من وجهة نظر أفلاطون نفسه. فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به كثير من الفلاسفة السابقين؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن يقول به، وهذا المبدأ هو أن الشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه: والمقصود بهذا أن يكون اعتراضا بين الاعتراضات القوية جداً التي توجه إلى المذهب التجريبي. فكيف يتيسر للانسان أو للذات أن تدرك الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الذات؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث. فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة. والبحث الذي أجراه روديبه في هذا، بحث فيلولوجي طويل، نستطيع أن نختصره في القول بأن روديبه قد قال ان أفلاطون يرى أن الصور تتصف بالحياة وبالفعل، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور، حين قلنا ان الصور علل، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة، فالنفوس إذن هي مبدأ الحياة، وإذن فالنفس صورة، أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون ـ في أواخر حياته على الأقل ـ أعداد. فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة. وهنا يقول روديبه ـ كما قلنا من قبل ـ إن تصوير حدوث النفس في «طيماوس» تصوير أسطوري، شك فيه القدماء أنفسهم وأجمعوا هم الآخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة، أو مخلوقة كما توهمنا محاورة «طيماوس».

وقد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية، بينما النفس جزئية. وهنا يرد روديبه أيضاً على هذا الاعتراض قائلا إن الصورة ليست كلية، وكذلك الحال في النفس، وهما يتقاربان أشد التقارب في هذا الصدد. وهكذا يرد روديبه على كل هذه الاعتراضات، مثبتاً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة؛ ونحن نعلم أن الصورة بسيطة، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة؛ وبهذا يثبت أيضاً أن هذا البرهان برهان مقنع صحيح، وأن البرهانين السالفين يفترضان هذا البرهان الثالث.

فلننتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان الرابع. فنقول أولا من أجل توضيحه إن المقصود من هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده، فالثلج بوصفه ثلجاً لا يقبل الحرارة، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته: فالصغير مثلا يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر، ولكن الكبر في ذاته أو الصغر في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد. والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة، فلا يمكن أن يكون هذا البرهان منطبقاً عليها، لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجري عليها الضد، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج: يمكن أن يصير ماء وحرارة. وكذلك الحال في النفس: إن لم تكن صورة، فسيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفناء، ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث.

وخلاصة الرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة، وهو وحده المقنع في نظر أفلاطون، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلا بنظرية أفلاطون الرئيسية، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها. فإذا قلنا بهذه النظرية، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان. ولذا نرى سقراط في النهاية يحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول، نظرية الصور.

لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض، وأن تصاغ جميعاً برهاناً واحداً، ولو أن أفلاطون قد قصد ـ على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة ـ أن يكون كل منها مستقلا بذاته، كافياً وحده لاثبات خلود النفس. وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي:

«الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، والصورة بسيطة. فالنفس إذن بسيطة؛ والنفس مشاركة في الحياة، فهي إذن تحيا، والنفس تتذكر المثل، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة سابقة، ثم إنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود».

التذكر: إذا كانت النفس حييت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثاني، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً في النفس حينما تتصل بالجسم. ومن هنا كانت فكرة التذكر

مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراراً إلى القول بالتذكر. فكيف تتم المعرفة، بمعنى العلم، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الانسان أو حصلها في حياته السابقة؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا، في نفوسنا، بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس، لأن الانسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق، نذكرها بمماسة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا. فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لا بد من القول بالتذكر.

التناسخ: يلي هذا وينتج عنه **مباشرةً** القول بالتناسخ. فقد رأينا في البرهان الأول أن التغير يجري بين ضدين ويجري في اتجاهين. فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات، ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أتت فأخذت أجساماً جديدة، أي لا بد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقائها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا باستمرار. ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع، ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً، على الأقل في مضمونها العام. أما التفاصيل، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة. ولعل الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه ـ إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس ـ تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد. وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح. فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو: ـ كأن يقال مثلا إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكده أفلاطون من أن الانسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الانسانية أن تحل في جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا قلنا بمبدأ التناسخ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الانسانية صدرت عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية، وتختلف عنها اختلافاً جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح في النفوس الانسانية وعدم وجودهما في النفس الحيوانية. إلى آخر هذه الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ.

لكن يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقول بأن الانسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بد أن يعذب عما اقترفه من إثم، وأن يجزى ويثاب على ما فعله من خير، **لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية**. فكيف يتم هذا العقاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان، ولو أننا سنجد فيما بعد، في الأخلاق، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية، فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها، وجزاء الشر في غير الشر نفسه.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس. قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس، ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الانسانية.

قال أفلاطون إن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحطة، والثانية قوة عالية نبيلة، ويتوسط بين القوتين ـ كما هي الحال في كل شيء بالنسبة إلى أفلاطون ـ قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية: التي تصدر عن الاحساسات والتي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب بعبارة أدق. وهذه القوة الثانية مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ.

رأينا إذن كيف تنقسم القوى النفسية إلى ثلاث قوى، ورأينا مواضع كل هذه القوى، فلنحاول الآن أن نبين الصلة بين هذه القوى المختلفة. وهنا يجب أن نربط ـ كما فعلنا دائماً ـ

هذا التقسيم بنظرية المعرفة، وقد قسمنا المعرفة إلى ثلاثة أنواع: نوع خاص بالاحساس، وآخر خاص بالتصور الصادق، وثالث خاص بالعلم؛ وإلى هذه الأقسام، أو مقابلها، تنقسم أيضاً النفس. ومن هنا كانت مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس: فما يقابل الاحساس، وهو القوة الشهوية، في أحط المراتب؛ وما يقابل العلم، وهو القوة العاقلة، في أعلى المراتب؛ وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى. ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف جموح والثاني قوي لين، وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح، مستعيناً بالحصان القوي، عن أن يقلب العربة. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل هذا السائق: فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا ترتبت هذه القوى ترتباً عكسياً، فسينتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة. فكأن المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.

فإذا بحثنا الآن في وحدة هذه القوى، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاما واضحاً. وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال، وإذا كانت كذلك، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر في بقية القوى، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها في القوة الشهوية؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الذاتية وبفكرة الشخصية، وأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة، فإنه لم يستطع أن يوضح، توضيحاً تاماً، الصلة بين هذه القوى المختلفة. ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً، بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً، وبحثه الميتافيزيقي قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها، والفضيلة وكيف تتم، ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث انه وجود يقابل هذه القوى. فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث، فإنها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة، بمعنى أنها جزء خالد. لكنها، من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه الناحية، أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة. فلكي يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية، ومن ناحية أخرى لاثبات خلود النفس، كان لا بد من الفصل بين هذه القوى فصلا بيناً واضحاً، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية.

وعلينا الان التحدث عن حرية الارادة. فهل النفس حرة مختارة؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الارادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواضع بكل صراحة. والأقوال التي تبدو في الظاهر مناقضة للقول بالحرية، يمكن أن تفهم بسهولة بوصفها مؤدية أيضاً إلى الحرية، فالقول المشهور «إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً»، فيه أيضاً معنى حرية الارادة لأن المقصود هنا بالاختيار العلم الصحيح. ومصدر فعل الشر هنا الجهل بالخير الحقيقي وليس مصدره عجز الارادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة، ولا صلة له بحرية الارادة. وكذلك الحال في بقية الأقوال التي قد تشعر بشيء من الجبر وتقييد الارادة. ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض المؤرخين من إنكار حرية الارادة عند أفلاطون.

وأخيراً تأتي مسألة الصلة بين النفس والجسم. فإننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة. لكن، وعلى العكس من ذلك، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس، فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس. ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم ماهم من صفات، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم، فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثر من جانب النفس بالجسم، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين الناس بعضهم وبعض، بل أيضاً

بين الأجناس والأمم. وفي رأي أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية.

الأخلاق

لن يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لاستاذه سقراط، إن لم يقم بالبحث في الأخلاق وإن لم يوجه إليها أكبر عناية. فإن سقراط قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً إنما هي الأخلاق. وكذلك فعل أفلاطون، فإنه عني أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية، حتى إننا لنستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون العام يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص. وقد كانت أبحاث سقراط تبتدئ من العقائد أو الأفكار الشعبية في الأخلاق، ولم يكن لديه إلى جانب مذهبه الأخلاقي مذهب منظم في الميتافيزيقا أو في علم النفس أو في الطبيعيات. ولكن الحال على العكس من هذا عند أفلاطون: فلديه مذهب في الوجود ولديه مذهب في الطبيعيات، ولديه مذهب في علم النفس. ومن هنا اختلفت طبيعه الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون، على الرغم مما هنالك من شبه وقرابة بين كلا المذهبين. ونستطيع أن نقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية: فالبحث في الأخلاق يتجه أولا إلى البحث في الخير الأسمى؛ ويتجه ثانياً إلى البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته، وذلك عن طريق الفضائل، وهو ما يتحقق بالنسبة للأفراد، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة، أي البحث في السياسة. فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام.

الخير الأسمى: حينما بحث سقراط في الخير، قال عن الخير انه السعادة، لان الخير هو ما يحقق النفع للانسان، والغاية من كل عمل أخلاقي تحقيق السعادة. ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد. كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون: السعادة والباعث شيء واحد، لم يفرق بينهما، وإنما جاءت هذه التفرقة في العصر الحديث فحسب، خصوصاً ابتداء من كنت، الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقي: فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة: فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء. والنتيجة الأخلاقية في كلا الحالين واحدة عند كنت، لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب، وليست تحقيق السعادة. أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون، وعند اليونانيين بوجه عام - كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خصائص الفلسفة اليونانية في كتابنا «ربيع الفكر اليوناني». وهذه الخاصية هي التي تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين، وهذا ما أوضحه جيداً بروشار.

وهذا الخير الذي هو السعادة عند أفلاطون، ينقسم بحسب الملكات النفسية التي عرضناها، مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الفضائل. ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الأسمى، فنقول إن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصور: فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح، ولهذا يميز بين أنواع من الخير تبعاً لهذه التفرقة. فالخير الأول هو الخير المناظر للصورة، أي المشارك في الصورة إلى أعلى درجة، والخير الثاني هو تحقيق هذه الصورة في الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام، والخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح، وذلك يتم في العلم والفن بوجه عام. ويلي هذا خير رابع هو الذي يتم عن طريق التصور الصحيح. وأخيراً يأتي الخير الذي في المرتبة الدنيا، وهو الخير بمعنى اللذة الخالية من الألم.

تلك ماهية الخير. فلننظر في الأخلاق الأفلاطونية من حيث طابعها العام بالنسبة إلى فكرة الخير الأعلى. وهنا نجد أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير. فإنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر. ولما كانت النفس الانسانية في اتصالها بالجسم تبتعد شيئاً فشيئاً - وبحسب درجة الاتصال - عن الصورة، فإنه كلما كان الانسان أكثر ابتعاداً عن الجسم، كان محققاً لدرجة أكبر من الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السلبية، إذ نرى أفلاطون أولا في «تيتاتوس» (١٧٦ أ) يقول لنا إن من الواجب على الانسان أن يتشبه قدر الامكان بالآلهة أو بالصور، بأن يكون حراً من الجسم قدر الاستطاعة، ثم يأتي بعد في «فيدون» (ص ٦٤) فيقول لنا إن النفس سجينة في الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه، ولهذا يقول إن حياة الفيلسوف - والفيلسوف عنده هو الحكيم، أي الذي أحرز كل الفضائل - يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت، وان حياة الانسان - على حد تعبير سقراط - ممارسة للموت μελέτη θανατον ؛ أي أن الواجب على الانسان في هذه الحياة أن يتخلص من البدن قدر

الاستطاعة، وأن يكون هذا في أقرب وقت ممكن، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت. أما أثناء الحياة فعلى الانسان أن يميت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة. وبهذا يتم تحقيق الخير. ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة: «إن الموت ملهم الفلاسفة، ونقطة البدء وغاية الفلسفة» ثم يأتي بعد في «السياسة»، فيذكر تلك الاسطورة الخالدة «اسطورة الكهف» في الكتاب السابع منها، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا في كهف وجعلت ظهورهم لنور قوي باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم، وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التي يلقيها على الوجهة المقابلة لهم. وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث ان النفس في الجسم كهؤلاء الذين في الكهف ولا يستطيعون إدراك النور؛ وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة؛ أما طالما هم في الكهف، فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا غير الأشباح. فتبعا لهذه الأسطورة، النفس في الجسم سجينة، والجسم يسيء إليها كل الاساءة، والخير إذن في التخلص منه، أي في إماتة الشهوات والانصراف انصرافاً تاماً عن كل ما يتصل بالجسم.

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التي يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هي صورة الزهد في الحياة، والاقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة. لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة. فإذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصور، فإن للصور، بوصفها متحققة في الوجود، درجة من الوجود الحقيقي كذلك، أي أن الوجود الخارجي، وهو الذي تتحقق فيه الصور، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى، وإنما يحتوي على شيء من الخير. فليس للانسان أن ينصرف عنه انصرافاً كليا، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسي. ومن هنا نجد أفلاطون يدعو في «المأدبة» أولا إلى الأخذ باللذات والاقبال على الحياة، خصوصا وقد وجد أن معنى الحب رمزي، إذ معناه الدافع إلى الحياة. فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذي عرض لنا مضمونه في الصورة الأولى.

ثم نراه من بعد في «فيلابوس» يبحث طويلا في اللذة وفي صلة اللذة بالوجود ثم صلتها بالخير. فيقول إنه ولو أن اللذة شيء يتصل بالوجود اللامحدود، فإنه يجب مع ذلك أن لا تعد شراً، ويأخذ على الكلبيين هذه النزعة إلى احتقار اللذات والانصراف عنها كل الانصراف، ويقول إن اللذة، إن لم تكن خيراً كلها، فإنها أيضاً ليست شراً كلها، وإنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير، يجب على الانسان أن يأخذ بحظه منه.

فكأننا الآن بإزاء صورتين: إحداهما تدعو إلى العزوف عن الحياة، والتوجه إلى الموت؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة. والواجب أن نجمع بين الصورتين، وألا نأخذ بإحداهما فحسب، بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون، وإنما لا بد من الجمع بين سقراط «المأدبة»، وسقراط «فيدون». ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطوني في إقباله على الحياة وفي نظرته إلى الموت ـ على حد تعبير الكتاب القيم الذي كتبه شولتس. فأفلاطون يريد أن يجمع في تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير، وبهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى.

وننتقل من الكلام على الخير الأسمى إلى الكلام عن الفضائل:

الفضائل: كان سقراط يضع الفضيلة في العلم، وإذا كانت الفضيلة هي العلم، وإذا كان العلم واحداً، فالفضيلة واحدة. ومن جهة أخرى أدلى سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية، إذ كانت الأخلاق عنده رد فعل ضد هذه الأخلاق الشعبية. ولو أن أفلاطون ظل مخلصاً لسقراط، على الأقل في بادئ الأمر، فيما يتصل بهاتين المسألتين، فإننا نجده ينصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه.

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل، ومن ناحية أخرى لا ينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة للأخلاق الفلسفية.

أما فيما يتصل بالمبدأ الأول، وهو وحدة الفضائل، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار.

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه. وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية. لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعاً لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها. فكان وظيفتها الأساسية - ما دامت جموحاً يخرج على الحدود - أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي ان فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس.

وتليها القوة الثانية. ومهمتها أن تلبي الأوامر التي تصدر من القوة العليا. وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة، من أجل هذا التحقيق، على كل المكاره التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها. إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة.

ثم تأتي القوة العليا، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة؛ أي أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز. ولذا نسمى الحكمة

ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن تجمعها وحدة تعلو عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤديه من جمال. فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل: فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى. ومن أجل هذا سميت باسم العدالة

تلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون. أما محوى كل فضيلة من هذه الفضائل. والطرق التي بها تتحقق، والكيفية التي تتحقق على نحوها. فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً يستحق أن يذكر، وكل ما هنالك مما يستحق أن يذكر في هذا الباب تلك الأقوال التي تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل قوله بعدم فعل الشر مهما كان، سواء بالنسبة إلى عدو أو إلى صديق. ثم إنه مثل الروح اليونانية في الفضائل الجزئية. خصوصاً فيما يتصل بقيمة العمل، وكان يعد العمل من شيمة العبيد. ثم يبحث في مسألة تحقيق الفضيلة، وهل هذا التحقق يمكن أن يتنافى مع الخير، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل هي خير أم شر، بمعنى أن هذا من البديهيات. ولهذا يقول إن فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم، مهما جر على الانسان من ألم، هو الخير الدائم، ومن أجل هذا فخير للانسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم.

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضاً غاية الدولة؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الانسانية، فهو أيضاً غاية الدولة. وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها «السياسي» و«السياسة»، ثم «النواميس». والمحاورتان الأوليان تتشابهان تقريباً في النظرية العامة التي قدمها عن المدينة الفاضلة. أما «النواميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «السياسة» و«السياسي». ولهذا سنفرد لهاتين المحاورتين الأوليين قسماً خاصاً، ولمحاورة «النواميس» قسماً آخر. فلنبدأ بشرح نظرية الدولة تبعاً «للسياسة» و«السياسي». هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: القسم الأول غاية الدولة ومهمتها، والثاني نظام الطبقات في الدولة. والثالث المدينة الفاضلة، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى.

غاية الدولة ومهمتها: قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة. إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدها دائماً ونحن نبحث في مذهب أفلاطون، إذ نجده يحاول أن يناقض هذه الغاية التي وضعها للدولة، فيقول إن الدولة نشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه؛ أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعاً وصناعاً، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام، والثانية طبقة رجال الجيش.

ونجد أفلاطون مرة أخرى في «السياسي» يذكر لنا نشأة الدولة، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع، وعن التقهقر الذي أصاب الانسانية شيئاً فشيئاً، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده. لكن أليس معنى هذا، لو أننا

أخذنا هذا الكلام مأخذ الجد، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية، لا تحقيق الفضيلة؟ وأليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة، وليدة فضول الحاجات، لأنها وليدة الترف، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجد، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه، في «السياسة»، يقول إن هذه الحياة التي يحياها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة، وإنما أقرب ما تكون، أو هي بالفعل، حياة الخنازير.

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التي يمكن أن توحي بهاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها. فالغاية هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه، هو الدولة؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة، التي هي العلم، عن طريق التربية؛ وإيجاد أحسن الظروف المهيأة لكي تتحقق الفضيلة على أيدي هؤلاء الذين تملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها: أي أن الغاية من الدولة أن تهيئ الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة. فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة في الواقع. ولهذا فمهما اختلفت الطرق، فلا بد أن تؤدي جميعاً إلى شيء واحد، هو تحقيق الغاية. فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم للأقلية، وسواء أكان الحكم للاغنياء أم للفقراء، وسواء أكان الحكم حكم الديماغوجية (أي حكم الأغلبية العامة) أم حكم الطغيان، فالغاية النهائية للدولة واحدة، ألا وهي تحقيق الفضيلة.

نظام الطبقات في الدولة: إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد، وإنما هي مكونة من عدة أفراد. وهؤلاء الأفراد مختلفون من حيث الطبيعة، وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي نلاحظه في النفس الانسانية، بل وفي الوجود بوجه عام. فكما أن النفس الانسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة: القوة الغضبية. والقوة الشهوية، والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية. وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود. فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة، وإما وجود التصور الصحيح، وإما وجود المحسوسات. وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التي رأيناها. وإذا كانت الحال كذلك، فإنه لما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولةهي تلك التي تتمثل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة. فالطبقة العليا التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة.

كذلك الحال في الطبقة الثانية، فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثل، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التي يصدرونها في صالح الطبقة الثالثة. وهذه الطبقة الثالثة ستكون طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً، ولا يعنى بأمر تربيتهم، بل يكتفي بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية. ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هي الملكية، وكانت هذه الصفة هي التي تجعل هذه الطبقة في هذا المستوى فمن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الأخريين هذا الحق: حق الملكية. وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة، يعيشون عيشة شيوع ليس فيها الملكية وليس فيها أي اتجاه نحو كسب أو نفع. وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل ـ كما سبق لنا التحدث عنه ـ واضحاً كل الوضوح. والدولة قد انقسمت على هذا الأساس، واختص كل قسم منها بجزء يجب عليه ألا يتعداه، فإذا حقق كلٌ ما عليه ولم يُفْرط أو لم يُفَرِّط، فحينئذ يكون النظام. فهذا النظام يتحقق، كما هي الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام في النفس الانسانية، عن طريق أداء كلّ ما يجب عليه.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة. فإذا كانت الدولة إذن ستعنى بإيجاد الطبقتين الأوليين،

فلنبحث الآن في النظم التي يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة.

المدينة الفاضلة: قلنا إن الفرد للدولة. ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة. ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة. وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف. فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا بائتلاف المنافع. وكلما ائتلفت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل. فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف المنافع، ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف المنافع أيضاً، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثلى، أن يقضى على الزواج والملكية. وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تتسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجىء لتربية الأطفال. ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة، فيربون، وهذه التربية ستوزع أو ستقضي لهم بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لادارة الدولة يربون تربية فلسفية. ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية، وغالى في هذا بعض المغالاة، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد، فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم؛ وعلى الرغم مما في هذا من قسوة، فيجب أن يؤدى هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة.

يعلم هؤلاء الموسيقى والألعاب الرياضية. أما الألعاب فيجب ألا يغالى فيها كثيراً، ويجب أن تسير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثير في العناية بالروح. وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح. أما الموسيقى فيجب أن تكون موسيقى تفيض بالقوة، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التي نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقى. وكذلك الحال في بقية الفنون: يجب أن تطهَّر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة. وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة، وعلى رأسهم هوميروس.

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التي وضعها في الأكاديمية. ولا يبدأ الانسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة، حوالي الخامسة والثلاثين، ويستمر إلى حوالي الخمسين، فيحق له حينئذ أن يكون حاكما. وعن هذا الطريق يربى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كلٌ ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة.

والآن، إذا نظرنا في هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جدية، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق. فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق.

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي عدها وذكرها في «السياسي» وفي «السياسة»، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي. وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قبليا لا يقوم على التجربة، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كله على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية، وهي الأرستقراطية، والأوليغركية، والديماغوجية، ثم حكومة الثراة أو البلوتقراطية.

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة، وجدنا أولا أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الاسبرطية، كما صنعه لوكرجوس. فهو يقول كما يقول التشريع الاسبرطي بأن الفرد للدولة، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية، والقضاء على الزواج، كما كانت الحال عند الأسبرطيين. إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطي من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الأسبرطي تقوية البدن فحسب، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة. وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم من الاختلاف الكبير بين الروح التي أملت على الكنيسة نظامها وتلك التي أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة.

دولة النواميس: تلك دولة «السياسة» و«السياسي» وقد كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة. بل

إنه قصد فعلا إلى هذا. وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل ـ لو توافرت العزائم في النفوس ـ أن تتحقق هذه المبادىء التي اعلنها من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة، وهو بالفعل قد ذهب إلى صقلية، عند ديون، لتنفيذ مبادئه التي اعلنها في «السياسة». لكنه في الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل تماماً ويئس بعد رحلته الثالثة نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل. فكان عليه إذن أن يعدل من هذه المبادئ لكي يمكن تحقيقها في الواقع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاورة «النواميس» قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائماً من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ الدولة ـ كما تظهر في «النواميس» ـ هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسالمة ولم يكن هداماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الجماعة، بل كان مسالماً يحاول قدر الامكان ان يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الانسانية، من حيث إنها طبيعة منحطة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من العجز. هذا إلى أن طور الشيخوخة يجر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج، وبالتالي النزعة إلى الدين. ومن هنا نجد الروح الدينية، بمعناها الشعبي الساذج، تسود هذه المحاورة. فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون الا مناص من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التي صورها لنا من قبل في «السياسي» و«السياسة».

تختلف هذه الدولة الجديدة، دولة «النواميس»، عن دولة «السياسة» في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها. فالروح العامة في «النواميس» روح دينية مسالمة واقعية. ويظهر هذا واضحاً أولا في اختيار المكان الذي ستنشأ فيه الدولة: فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة؛ ويجب أن يكون هذا المكان مما يسكنه الجن كما تسكنه الآلهة. وتظهر هذه الروح الدينية أيضا في العقاب في الدولة الجديدة، فالجريمة الكبرى هي تلك التي تكون ضد الدين، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة. ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس، فيلقن الدين للناس جميعاً، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة.

ولا نطيل في هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية في الفلسفة، وننتقل منها إلى الروح الواقعية. فنجدها متمثلة في المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التي سيحقق بها النظام في الدولة الجديدة. فمن الناحية الاقتصادية نلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما: فليس ثمت ملكية مطلقة، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم إلا أفراد. ولكي يحتفظ بهذا العدد دائماً، يجب أن ينظم الزواج على اساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد. وإذا كان هناك نقص في المواليد، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج. وإذا لم يوجد ورثة، فيجب تبني أفراد من أسر أخرى لكي يكونوا الحافظين لهذه الثروة. وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب. فممنوع منعاً باتا ملك المنقولات إلا ما يحتاج إليه الانسان، وممنوع منعاً باتا على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة؛ لأنهما وسيلة للتعامل فحسب، وليسا غاية تطلب لذاتها. ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حراً، بمعنى أن تلغى الفائدة إلغاء تاما.

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوع، وإنما أصبح زواجا حقيقيا، بمعنى الزواج المفرد، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقييداً تاماً، بمعنى الا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة. ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فإنه فى هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج.

أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة؛ وهم ملك الدولة من البداية، فعليها أن تعنى بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «النواميس» عنها في «السياسة» بعض الاختلافات. فقد كانت التربية في «السياسة» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتسبون إليها: فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش؛ أما هنا فالتعليم عام. وهو إلى جانب التعليم العادي للالعاب والموسيقى تعليم أيضاً للرياضيات؛ وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية، التي سادت فكر أفلاطون في آخر طور من أطوار حياته، واضحة كل الوضوح. فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها، لأنها مصدر الانسجام، والانسجام مصدر الخير، فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب.

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية،

وجدنا أنه بدلا من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين. والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن المشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فحسب، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها، اى أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. ولو أن الرجال العظام أو الحكماء يجب ألا يخضعوا لأي قانون من القوانين، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من الناس، وإنما يوجد فقط أناس في مستوى متوسط، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التي سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث في القوانين، فالحكام محافظون فحسب، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الاصلاح. وهنا نجد أفلاطون يتأثر بالكثير من نظم اسبرطة، ويتأثر بلوكرجوس وصولون بوجه عام.

والمحاكم والمنشآت السياسية والقضائية التي يقول بها، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية، وذلك لأن الصورة الجديدة التي يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هي مزيج من الطغيان أو الموناركية ومن الديموقراطية. وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين، فستؤدي الحال إلى الظلم، كما هي الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة الموناركية في بلاد الفرس، وسيادة النزعة الديموقراطية في أثينا. وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن: فالمواطن في نظره يجب أن يكون حراً، وهذه الحرية لا تتفق مع ما كان يقوله من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة تامة، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشيء من الديموقراطية بمعناها الحقيقي. لكنه كان عليه، من ناحية أخرى، ألا يطلق نهائيا نزعته الأرستقراطية: فإذا قال بالمساواة، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء، وبالتالي يجب أن نقضي على هذا النظام الفاسد الموجود في الديموقراطية، ألا وهو نظام الاقتراع؛ فينتخب الأفراد تبعاً لمؤهلاتهم الخاصة.

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لا زالت هي الفضائل القديمة، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق اختلافاً كبيراً. فالحكمة ليست هي الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي البصر بالأمور، والاحساس بالواقع العملي؛ والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والجرأة، والعفة أصبحت أخذاً بشيء من ملاذ الحياة في كثير من التصوف والزهد؛ أما العدالة، وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني، فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب.

أما من ناحية روح المسألة، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع، وبقية الطبقات ستكون مختلطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان أن يفرق بين بعضها وبعض. فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة، لأن الصناعة والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر، وإنما يوكل أمرهما إلى العبيد والأجانب. ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة، مهما كانت طبقته، لأن هؤلاء العبيد إنما يشتغلون في تجارة وصناعة من ينتسبون إليهم من المواطنين الأحرار.

فإذا نظرنا بعد هذا العرض العام إلى محاورة «النواميس» من حيث المبادئ الفلسفية العامة، وجدنا أنها تفترق بعض الافتراق، خصوصاً فيما يتصل بمسألة الرياضيات، عن بقية المحاورات. فالعناية بالوجود الرياضي هنا كبيرة إلى حد كبير، والفلسفة قد أصبحت ترجع في الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التي رأيناها من قبل، نزعة الفيثاغورية، التي طغت على فكر أفلاطون في أواخر حياته.

أما إذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله قد ودع أفلاطون أحلام «السياسة»، واستعاض عنها بمنشآت «النواميس» العملية، فإن الاجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه. فهو يقول إن الدولة المثلى التي صورناها في «السياسة» دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو ابناء الآلهة. «السياسة» هي في الواقع الصورة العليا لما سماه القديس أوغسطين فيما بعد «مدينة الله». أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادىء التي بينها في «السياسة»، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الانسانية كما هي، بما طبعت عليه من شر وفساد. فليس معنى وجود دولة «النواميس» بعد دولة «السياسة» أن أفلاطون قد أنكر دولة «السياسة»، وإنما قد حاول فحسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولة «السياسة» مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

الدين

النزعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون. وهي واضحة على الخصوص في محاورة «النواميس» فإنه يقول في هذه المحاورة إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصور لا تتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والالحاد. ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر، ويؤكد وجود العناية الالهية في كل شيء: فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب، بل توجد أيضاً في الانسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية. ويستمر في توكيد هذه العناية الإلهية، حاملا بشدة على هؤلاء الذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الالهية في الكون.

فإذا انتقلنا من العناية الالهية وتوكيد أفلاطون لها، إلى بيان ماهية الألوهية، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أدلى بها في هذا الباب: فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الاله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الاله الأعلى؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الاله. أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الاله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الاله الأعلى من نوع الآلهة: فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورانوس إله السماء، أم كانت هذه الآلهة آلهة الأولمب، فإن هذا الاله الذي يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف. أما هذه الآلهة الشعبية فهي كواكب، أو بعبارة أدق، نفوس الكواكب: فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولا لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون وفي انسجام بعضها مع بعض. وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفترق كل الافتراق عن الصانع، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس الكواكب أي انه هو الذي يخلق هذه الآلهة. ثم إن هذه الآلهة لا تسمو إلا على الأشياء التي توجدها، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية، فهي لا تعلو إذن إلا على الانسان. وعلى العكس من هذا نرى الصانع يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فلا بد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة الآلهة.

لكن، هل هذا الصانع هو الاله الأعلى؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء؛ وهذا الشيء هو الصور، فكأننا إذن بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الالهي: أولا الصور والحي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غرار الصور والحي بذاته، وثالثاً الكون أو العالم؛ ثم أرواح الكواكب.

فلنبحث الآن في ماهية هذا الصانع وماذا يفعل. وهنا نرى أن الصانع في «طيماوس» هو الذي يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات. ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى - بدلا من هذا الصانع المجسم - عن الفن الالهي، أي الفن الذي يوجد الأشياء، فكأن العلية التي للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعلته يصنع الأشياء، فما الفارق إذن بين هذه العلية التي لدى الصانع وبين العلية التي لدى الصور؟ يمكن أن يقال أولا إنه لا فارق بين العليتين، وما دام أفلاطون قد فرق بين الاثنتين - ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هي - فإننا نستطيع التفرقة حينئذ على هذا الأساس، وهي أن الصورة هي التي تعطي المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور أو التشكل بها، والتعين. أما الصانع فهو الذي يصنع بالفعل هذه الصور في المحسوسات، فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطا بين الصور وبين المادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحسية.

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا، فهل هذه الصور عديدة، أو هل توجد بينها وحدة، أو فوقها جميعاً علة أولى لها؟ مهما يكون من تعدد هذه الصور، فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا، بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور، وهذه الصورة العليا هي صورة الخير. وقد تحدث أفلاطون طويلا عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور، فهو الذي يهب الصور، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها؛ أي أن الوجود والماهية، بالنسبة إلى الصور، مأخوذان

مباشرة عن صورة الخير. فكأنه من الممكن إذن، عن هذا الطريق، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الاله بصيغة التعريف (الـ .). وهذا الاله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة: فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والارادة، كما يصفه بالحياة، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً. وينسب إليه، تبعاً لعلمه، العناية التامة بكل المخلوقات.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله. وإنا لنرى أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون. وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد. فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد. لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الاديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها. فللاجابة عن السؤال الذي وضعناه، نجد أولا أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالاله معرفة لا تقال مطلقاً إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما. وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون. فإننا نجد من بين الأسباب التي أثارت أفلاطون على ديون، عدم احتفاظ الأخير بالسر فيما يختص بالمعارف التي أفضى بها إليه أفلاطون، متعلقة بالله. هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الالوهية، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من التصورات الحسية والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحب هذه الأقوال بالالحاد.

الفن

على الرغم من أن أفلاطون كان فنانا، وفنانا كبيراً، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لا تكاد تتفق في شيء مع النظرة الحقيقية التي يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه. فنلاحظ أولا أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل، تختلف عن النظرة العامة، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص، فهو يؤكد أهمية الفن، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال، لكنه يفهم هذا الجمال فهما أخلاقياً بمعنى أنه الخير: فليس الجمال هو الصورة الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية، وإنما الجمال الحقيقي هو جمال الحق أو جمال الخير. ومصدر هذا نظرية أفلاطون في الوجود. فقد رأينا أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة، أما الوجود الحسي فلا يَخْلق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقي. فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسي، ويمثله في مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصور، فالفن إذن تقليد التقليد. أما الفلسفة فارقى من الفن بكثير، لأنها تتأمل الصور مباشرة، لا تقليدات الصور. ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة، بأن يكون متجها إلى الحق وإلى الخير. ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية، ويقوم الفنون على هذا الأساس: فالفن الذي يقرب من العلم ويكون أبعد عن التمويه يكون أعلى من ذلك الفن الذي يميل إلى التمويه ولا يؤكد جانب الأخلاق. وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هي المقياس الأكبر للفن. فليس الفن إذن للفن - كما يقولون - وإنما الفن للأخلاق. وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن.

فلنبحث في الفنون تبعاً لهذه القاعدة. فنجد أولا أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة. لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائمًا عن طريق الايهام بالألوان والأضواء، فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذي ينشده الفنان. فذلك الفن قائم كله إذن على التمويه.

ويليه فن النحت. وهذا الفن لو روعي فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع وممثلة له أكبر تمثيل، فإنه يكون حينئذ فناً ذا فائدة. أما إذا لم تراع فيه هذه القواعد، فحظه من الضعة حظ التصوير.

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية في التثقيف ، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الانسانية، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة، فيميل الانسان تبعاً لهذا إلى أن يراعي دائمًا تحقيق الانسجام. وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة، فمن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة. والخلاصة هي أن الموسيقى فن له قيمته في التثقيف. لكن هذا ليس متعلقاً

بكل نوع من أنواع الموسيقى، فإن من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض. وإن منها لما يعمل على هدمه. فإذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة، أدت إلى هذا الغرض المطلوب، وهو إحداث الانسجام في النفس؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي : اما أن تكون موسيقى مخنثة، أو موسيقى عواطف صاخبة، فإنها تكون مضرة أشد الاضرار. فيجب إذن أن تكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين: إما إحداث الانسجام بأن تكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائمًا أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إتيان الفعال الجميلة. أما الشعر فيجب أيضاً أن يكون متجهاً هذا الاتجاه، فيحث الانسان على فعل الخير، ويصور الناس تصويراً ملائمًا من شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء. أما الشعر الذي لا يمثل هذه الناحية والذي يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً.

كذلك الحال في الفن المسرحي: فيجب ان تكون الملهاة (الكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً في الملهاة. أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لكي تمثل ما فيها من عواطف نبيلة.

فاذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الابداعية، فإننا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة في كل من الفلسفة والفن، فهي الحماسة أو الحب بالمعنى الذي حددناه من قبل. ولكن بينما هذه الحماسة تؤدي في حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للمحسوسات، نجدها تؤدي في الفلسفة إلى تصوير المعقولات، ومن هنا فان الحماسة في الفلسفة أسمى بكثير منها في الفن. ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هي الفلسفة، فإنه قد حط من مقام الخيال الشعري وعده تمويهاً وشيئاً مفسداً. وعلى كل حال فكلام أفلاطون في هذه المسألة، اي في مسألة قوة الابداع الفني، كلام لا يمكن أن تستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الابداعية.

ويتصل بالفن بوجه عام، فن الخطابة. وقد حمل أفلاطون على هذا الفن، لكنه لم يحمل عليه حملة تامة بمعنى انه فن مرفوض ابتداء، ولكنه حمل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين، وقال بوجوب تنقيته من ذلك التمويه السوفسطائي. ومع أن الخطابة في مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك، فإنها لازمة لكي يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة، ولكي يستطيع الإنسان أن يقنع الجمهور بالحقائق التي لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق، لعسر فهمه. ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم في الأكاديمية، لكنه حذر دائمًا من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة، ومن استعمالها في التفكير الفلسفي بوجه خاص.

مراجع

في كتاب ايبرفك ذكر كامل للمراجع التي ظهرت عن أفلاطون حتى سنة ١٩٢٥، ولهذا فلن نورد هنا إلا ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥، وتبدأ أولاً بالمراجع العامة:

نظرية الصور:

J. STENZEL. Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles. 1924. 2 Aufl. 1933.

— Stud. z. Entwick. d. Platon. Dialektik. von Sokrates zu Aristoteles. Arete u. Diaireses. 2 Aufl. 1931.

G. RODIER. «Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon»;«L'évolution de la dialectique de Platon» in. Etudes de philos. grecque, 1926.

A. DIÈS. Autour de Platon. 1927. Plusieurs études.

K. GRONAN: Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. 1929.

W. FREYMANN: Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie. 1930.

F. M. CORNFORD: «Mathem. and Dialectic in the Republic». in. Mind. 1-4. 1932.

نظرية الأخلاق:

BROCHARD: «La morale de Platon». in Etud. de philos. pp. 169-220. 1926.

G. RODIER. «Remarques sur le Philèbe» in Etudes de Philos. gr.., 1926.

H. KELSEN: ‹La justice platonicienne» in Revue philos. nov. 1932. pp. 346-396.

A.E. TAYLOR: Plato, the man and his work, 1929

H. LEISEGANG: Die Platon Deutung d. Gegenwart, 1929.

C. RITER: DieKerngedanken der plat. Philosophie, 1931.

L. STEFANINI: Platone, 2, vols., 1932, 1935. Padova, Cedam.

E. GRASSI: Il problema della metafisica platonica. Bari. Laterza, 1932.

PAUL SHOREY: What Plato said. Chicago, Cambridge, 1933.

K. HILDERBRANT: Platon, der Kampf des Geistes um die Macht, 1933.

L. ROBIN: Platon, 1935. Paris, Alcan.

المحاورات:

COTSTANTIN RITTER: Platonische Liebe Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des Symposions. Tübingen 1931;

A. HARDER: Platon's Kriton, 1934.

MAX WUNDT: Platons Parmenides 1935.

ERNST MOERIZ MANUSSE: Platons Sophistes und Politikos; Berlin 1927.

P. GUIFFRIDA. «Valore e significato del Menesseno», in Giorn. Cri. d. filos. ital., 1937.

W. JAEGER: Paideia: 2nd vol. 1943.

J. WAHL: Etude sur le Parménide de Platon. 1926.

PAUL FRIEDLAENDER: Die platonischen Schriften. Berlin 2: Bde. 1928. 1930.

C. VERING: Platons Dialoge in freier Dastellung, 2 Bde, 1929- 1938.

Platons Staat, 1925.

E. WOLFF: Platons Apologie, 1929.

M. WARBURG: 2 Fragen zum «Kratylos», 1929.

RICK. Neue Untérsuchuagen zu platon. Dialogen, 1931.

GADAMER, H.G. Platos dialek. Ethik. Phanomenol. Interpret. «Philobos», 1931:

R.C. LODGE: Plato's Theory of Ethics. Int. Libr. of psychology:

B.M. LAING: «The problem of justice in Plato's Rep.» in Philosophy, VIII , 32, octobre 1933, pp. 412-421.

A.J. FESTUGIERE: Contemplation et vie contemplative chez Platon. 1936.

نظرية الدين:

A. DIES: op. cit. «Le Dieu de Platon» «la religion de Platon»,

A. BREMOND: «La religion de Platon d'aprés le Xe livre de lois», in, Rech. de. science religieuse. 1932, 1, pp. 25- 53.

B. JANSEN: «Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons», in Gregorianum. Januar 1932. pp. 109- 123.

نظرية الفن:

G. GOLIN: «Platon et les poètes» in REG. XLI, 1928.

A. RIVAUD: «Platon et la musique» in Rev, d'hist. de la philos. 1929.

P.M. SCHUHL: Platon et l'art de son temps, 1935.

R. C. LODGE: Plato's Theory of Art. Int. Libr. of psych. and philos. 1953.

الأفلاطونية المحدثة

في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول

والثاني بعد الميلاد، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزا شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية . وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الانسانية جميعاً، ونعني بها شخصية أفلوطين. وقد مهدّ لهذا التيار فلاسفة سابقون منهم فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد، كما نجد إشارات غامضة إليه في النزعة الفيثاغورية المحدثة ولدى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر وحاولوا أن يجددوا الفلسفة الأفلاطونية. لكن أفلوطين قد بز هؤلاء جميعاً، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون. فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب «الواحد» أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات، عقلية أو مادية، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المعقولات الأولى. لكن أفلوطين هو الذى استطاع لأول مرة ان يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء. ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجود، وإذا كانوا قد حددوا الله، ولكن بتحديدات أقرب ما تكون إلى صفات السلب، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول في هذه الوسائط، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدريج من الواحد حتى المادة. وإنما أفلوطين هو الذي استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء، يقوم على تصاعد عقلي مرتب، بينها قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليوناني الشعبي في فكرة «الجن». هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادة وأن لا يجعلوا لها وجوداً مستقلاً بجوار الله، على أساس ان هناك مبدأين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولي، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتي يقوم عليها في الواقع كل هذا البنيان، ونعني بها اشتقاق المادة من «الأول» أو من الله، بإفناء الهيولى إفناءً تاماً في الصورة. وإنما الذي فعل هذا أفلوطين: فهو الذي جعل الوجود المادي شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود الأول أو وجود الله، وإن كان هذا الوجود المادي في الطرف الآخر من الوجود العقلي.

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة، أي نظرة في الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيما بينها وبين بعض، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذي يعطيها هذا الاتجاه الجديد، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفي كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً في الوجود، من حيث انهم لم يبحثوا في هذا الوجود الطبيعي، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعي في الوجود المعقول، من أجل أن يكون بحثهم في الوجود شاملاً لكل اجزائه. وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً في الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه.

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكوّن من هذه الناحية اتجاهاً واضحاً متمايزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذي اتجهه هؤلاء المتقدمون. وأقرب من هؤلاء الى أفلوطين فيلون، فقد حاول أن يكمل النقص الذي أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين. ففيما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عنى بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنساني لكي يبقي لهذه الفكرة كل صفائها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ اللاموجود أو المادة أو ما هو جدير بالمخلوق وليس جديراً في الواقع بالأول المبدع. ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية. وعنى الى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء: فجعل هناك قوى إلهية، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه ـ على أرجح تفسير ـ القوة العليا الإلهية فيها ـ فإنه لم يزد على ذلك كثيراً. وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيناً مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هى البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما؛ بينها الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل

أن يكون معيناً على الحقيقة الدينية؛ فالأرجح ان يقال إن الدين هو الأصل، ، وما الفلسفة إلا خادم للدين. وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمة تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله المشخص التي قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يسمى، لأن أي نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة. وكان من شأن هذا التذبذب ان جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً، لأنها خليط من التصور اليهودي، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف. كما أن فيلون قد خضع في تأثره، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية، والمذهب الأول مذهب تصوري بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي، ومن هنا كان الاختلاط الذي سنشير اليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله. وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة «النوس» الكلي أو العقل الكلي عند الرواقيين، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية. هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود، فإنه لم يستطع ان يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية الى الله، ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله، وبالتالي لا تنفصل عنه، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه أقنوماً، ؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه. ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين «الصوفيا» وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية «صدور » الموجودات عن الله، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية في الأشياء، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء.

هذا إلى أن فيلون، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية، كما قال كذلك بفكرة «الكشف» والوجد وعدَّ التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا ـ فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية، ولم يفصِّل القول في ماهية الكشف وحدوده، وعلى أي نحو يكون، ولم يبين بوضوح ـ لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية ـ حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين. أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية، تجربة الوجد، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية: فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة، وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة، وأن يحددها كل التحديد، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علْوي يأتي عن طريق الله.

وهكذا نستطيع ان نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تمايزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة، وأنه يجب أن يوضع في تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع، هو تيار الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية. إلا أن ها هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية. فالمؤرخون جميعاً ـ تقريباً ـ قد اعتادوا حتى اليوم ان ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً منطقياً للفلسفة اليونانية في المتقدمة مباشرة، وبالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية، بوجه عام. وعلى رأس أصحاب هذا الرأى تسلر، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك ـ لما له من تشابه كبير مع الأفلاطونية المحدثة ـ بقيام هذه الفلسفة الجديدة. ولكنا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة

الجديدة، فإن الفروق بين الاثنين، مما يمس جوهر كل واحدة منها، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر: ذلك ان الرمز الاولي للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يطبع بطابعه كل اجزاء الفلسفة الجديدة، وما هنالك من مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة. هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولي لروحها في صفائه وعمومه، وإنما قد دخلت في هذه الحضارة ـ الظاهرة التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذ ضغطت الحضارة القديمة، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة. وبهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء الى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية. ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقة ، بهذا الجانب الذاتي. وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارة ـ وذلك في «التساعات» الرابعة ـ «يجب علي أن أدخل في نفسي ومن هنا استيقظ، وبهذه اليقظة أتحد بالله». . والى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى: «يجب علي أن احجب عن نفسي النور الخارجي لكي احيا وحدي في النور الباطن». ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبرقلس فنراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، والمعرفة الذاتية هي كل شيء. ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي على نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه ويطل منها على العالم الخارجي. ولهذا، ومن أجل هذا الطابع: طابع الذاتية المطلقة والتي وإن اتجهت في النهاية إلى الله، فإنها ذاتية مع ذلك، اذ ليس ثمة محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج ـ نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية.

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفي، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية. وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية. فلئن عني أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو، ولئن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية؛ فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة ـ عند أفلاطون أو عند الرواقيين ـ فلسفة دينية بالمعنى الذي نريده حينما ننعت فلسفة افلوطين والأفلوطينية بأنها دينية. إذ ان فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية. ، كانت شيئاً مضافاً، وأقرب ما تكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية. لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً. هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» (في ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ ـ ١٨٥١) يقول: إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة، فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية. وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة، وثانياً في ان كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة «الصدور» خصوصاً، كل هذه افكار شرقية من ألفها إلى يائها. ففكرة الصدور ـ وهي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في

كل اجزائها ـ فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية، وإن كانت أوضح في المذاهب الهندية. ولئن قيل حينئذٍ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة، إذ لم يسافر إلى الهند، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية، فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية. فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص، وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية، في هذه الأوساط، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الافلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية.

وإنما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة. فالناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة. فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية. هذا إلى أنه، خصوصاً ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانس مثلاً، وكل هذا ينهض دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول : إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلقُ نفوسَ كل الذي يقطنون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمة شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث ان هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي، وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء.

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة. وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيّناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة. فالمسيحية وإن كانت قد نشدت، كالأفلاطونية سوا ، بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها، بل ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين. أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من أجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل «الأول» أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلاطونية المحدثة: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبيل إذاً صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية. ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم، حتى إننا لنجد ان كثيراً من الجهد قد انفقه هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية. وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالي إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس، متجهاً الى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى إنه ليمكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثة قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية. ثم إن

الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث في المسيحية، وبين ما نجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن «تاريخ مدرسة الاسكندرية» (في جزئين؛ باريس سنة ١٨٤٥): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً بيّناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين، فليس ثمة تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وثمة عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويخصون بالذكر منها «الغنوص» γνῶσις، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى مسألة «الواحد» بوصفه مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانياً مسألة «الصدور» وثالثاً وأخيراً مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد. فإن أصحاب مذهب الغنوص؛ وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلنتينوس؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا اكثر تجريداً لفكرة الله وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات. ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن «الموناس» Μονάς أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين في فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد. ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون، على طريقتهم الرمزية الأسطورية، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة؛ فيصورون المسألة كالولادة تماماً، ويتحدثون عن ذلك بلغة الولادة. ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة «الصدور» فإنهم لم يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين.

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم، هنا أيضاً يتحدثون بلغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهيولي ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين، بل لا ندري على وجه التحقيق: هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع ان نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة: فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وافلاطونية مجددة، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الإسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون. وسواء أكان هذا التأثر بطريق مباشر أم غير مباشر، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك.

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، وتسلر مثلاً يميل إلى إرجاع التأثرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة، ثم أفلاطون وأرسطو، وأخيراً فيلون. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التي قامت

عليها النظرة الوجودية الجديدة في الحضارة السحرية العربية.

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة الى الحديث عن تطورها، وجدنا أن الأدوار التي مرت بها يمكن ان ترجع إلى أدوار ثلاثة: فالدور الأول هو دور
وفيه وضعت
قالت بها الافلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادىء الميتافيزيقية التي تقوم عليها كما تحددت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين
العلم. وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم
ن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر. ولكن يأتي بعد ذلك الدور الثاني فتنقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول في تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس؛ وفي الدور الثالث الذي يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية، فكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيمًا وأحسن تناسباً في الأجزاء، وأدق في التعبير، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة، إنما نجدها عند أبرقلس، لأن أفلوطين لم يترك لنا في الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء، بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً.

أفلوطين: والشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة هي أفلوطين الذي ولد بمصر في مدينة ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين، وإن كان فوفوريوس الذي ترك لنا المصدر الأول الرئيسي عن حياة أفلوطين في كتابه «حياة أفلوطين» لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول: إن أفلوطين كان يعنى دائمًا بألا يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متقدمة وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد. وقد حاول أن يرحل الى الشرق، واتجه إلى الغرب، فذهب إلى روما، وهناك عني بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكاس، وهو كان يقول دائمًا إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس. والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التي نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير، أما المذهب الكامل فإنما نجده عند أفلوطين. ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح في روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على معرفة الرجال، كما امتاز كذلك بالعفة التي حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس. وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جداً في الوسط الذي وجدت به. وتوفي افلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد.

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور متأخر، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظمًا لمذهبه، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع، في الغالب، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله. ولهذا كان يبدو عليها طابع التناثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص. وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس.

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الارشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد. أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناهٍ ـ وكل موجود ما خلا الله متناهٍ زائل، وبالتالي لا قيمة له ـ فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه. ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية

والكشف. ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكي، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق. ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإننا سنجد فلسفته تنقسم في الواقع إلى ثلاثة اجزاء رئيسية: الأول العالم المعقول، والثاني عالم المحسوسات، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول.

العالم المعقول:

١ ـ الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالمين هو عالم النفس أو النفس. فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور؛ ثم العالم المادي أو الذي تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند ارسطو وعند غيره؛ ثم النفس.

أما أفلوطين فإنه وإن اخذ بجزء من هذا التمييز، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله؛ فإنا نراه يفرق أولاً بين عالمين: عالم المعقول وعالم المحسوس؛ ولكننا نجده بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه أخص. فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال، أي بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور. أما أفلوطين فقد علا بفكرة «الأول» أو المبدأ، علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها، ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوة في حالتين: أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس ـ نقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع افلاطون، فبدلاً من أن يقول مع افلاطون فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، إن هذه الهوة هوة تامة، بمعنى أن هناك مبدأين أصليين: هما المعقول والمحسوس، ولا يرد الواحد إلى الآخر، نجد أفلوطين يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين المعقول والمحسوس، اعني أن هناك ترتيباً ونظاماً قمته المعقول من حيث أنه الأول، ثم تتلوه بقية الأشياء، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة الصرفة، أي أن المادة تشتق في النهاية من الأول. كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكار في عقل الله، وبالتالي هي الله عند أفلوطين، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون «الأول» في القمة، ويليه «العقل الأول»، ثم بقية العقول. ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات، فإن هنالك مع ذلك هوة غير معبورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. وهذا يظهر لنا شيئاً، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله، وصلته ببقية الأشياء من معقولات ومحسوسات. وعلى كل حال، فإن وضع المذهب الوجودي عند أفلوطين هو على النحو التالي: فنرى من ناحية أن هناك عالمين بينهما هوة من ناحية، وبينهما ترتّب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب المعقولات ثلاثة مبادىء، أو إن شئنا أقانيم، هي الله والعقل والنفس. والله هو الأول، الواحد، المبدع، اللامتناهي. والعقل هو صور الأشياء الموجودة، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكوّن في الواقع وسطاً بين فعل «الأول» وتحقق «العقل» بوصفه صوراً.

فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة. ولنبدأ بالله، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذي به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين هو أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل. وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيستين: أولاً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. ونرى في هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين

السابقين؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير، ولئن قال بالوحدة، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه «فكرُ الفكر»، وأنه غني مكتفٍ بذاته ، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة. ففكرة الوحدة في الله، هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار، أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم ، حتى بمجرد وهم، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فنجده ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً ، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة. فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط.

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن ننقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «التساعات» :

«كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، واما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح. [و] ذلك أن منها ما هو ثانٍ بعد الأول، ومنها ثالث؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد).و وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط)، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً؛ وأن لا يكون له صفة، ولا يناله علم البتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك إنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول البتة» - («التساعات»، ٤ : ١٥٦ إلى ١٦٢).

ففي هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله، سواء الصفات السلبية، أو الصفات الإيجابية: ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً، أعني أن تقال عليه صفة إيجابية، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن ننعت الله إلا بالصفات السلبية. وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول، وهي أنه لامتناهٍ واحد خيرٌ، أي أننا سنضطر في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية، منها سنستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله. ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف، فكيف يصح هذا، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة، ولا يناله علم، وإلا لم يكن أول؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما، على حد تعبير النص. وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً: اللاتناهي - الوحدة - الخير - أو بتعبير آخر : اللامتناهي والواحد، والخير؛ وقد يضاف إلى هذا، الفعل أو القدرة.

فلننظر أول الأمر في صفات السلب، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة، وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي في صفات الله ونعني به الوحدة والبساطة. وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة، لأن ماله صورة محدد، والله - كما قلنا - لا يقبل التحديد ، لأنه لامتناهٍ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة. وإذا لم تكن له صورة فليس بذي جمال، أي لا يمكن أن يقال إن الله جميل، لأن الله هو الجمال، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها؛ بل أكثر من هذا، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادي، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال. وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة، وهو دينيس الأريوباغي المزعوم. وكذلك لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهي: فإن أي مقدار مهما كان، لا يمكن أن يتصور غير متناهٍ في نفسه. كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة. كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلوطين، وهي الصفات المعنوية المعروفة. فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة، لأنه إذا كان مريداً، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره، والاحتياج يتنافى مع

الوحدة والبساطة في الأول، بل لن يكون حينئذٍ أول، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع. هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع، أي على أساس أنه يتغير من حال إلى حال، كان الواحد فيه كذبا وليس واحداً حقاً. كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات، ومجموعها يكوِّن الحياة، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالي الحياة. ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضي القسمة، أي يتنافى مع البساطة، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معانٍ جزئية لاستخراج معنى كلي. وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل، ومن ناحية اخرى بين العاقل والمعقول، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً - اى عالماً- ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلاً، والعاقل بوصفه معقولاً، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة، أي أن ننفي هنا البساطة. كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر، لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر، والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال، وهذا بدوره يقتضي التغير، أعني يقتضي في النهاية الكثرة والتركيب، أجل، إن الله يؤثر في الكون بقدرته، لكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو في سكونه وثباته. وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية، فعلينا أن ننفى عنه كذلك صفة الوجود، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً، أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، وما هو خاضع ومتأثر متغير، اى لا يمكن أن يكون بسيطاً؛ كما أن الموجود لا بد له من مبدأ للوجود، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود، فإننا فى هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً، وهذا يتنافى مع كونه أولَ. ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها. وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب: فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم، وإنه حياة فوق الحياة، وإنه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار.

فكأن الصفات السلبية لله ستنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله، وسيكون حينئذٍ الجوهر بلا صفة. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية، بل لا بد ، مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع. وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقين: الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي، وهي أن الله في مقابل كل فانٍ وكل حادث، أي أن الله هو اللامتناهي. واللامتناهي هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب، وعدا ذلك من الصفات التى لا تليق إلا بما هو فانٍ. والطريق الثاني أن يصفه من حيث الأثار التي ينتجها، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير. ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين: الواحدية والخير، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشيء لطريقة أفلوطين الخاصة.

وأفلوطين يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب، وأنه الذي لا يقبل التجزىء في مقابل الكثرة، وأنه الأول في مقابل التالي والمشتق، أعني أننا لا نستطيع في الواقع ان نحدّد ماهية هذه الصفة، صفة الواحدية إلا بصفات سلبية، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنحل في نهاية الأمر إلى ان تكون هي الأخرى صفة سلبية، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن نكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزىء، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة، رياضية كانت أو عقلية، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة، فإنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب. وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خيرٌ بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير. وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو في داخلها، وتكون محمولة عليه أي أعم منه. فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد. ولهذا

سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستنحلّ في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود. ولكن هذا الفيض كما سنرى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها في الخارج، أو على الخارج، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها. وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول، وحينما تقال على بقية الأشياء، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً، وستصبح فيما بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار، إن في المسيحية أو في الإسلام، أو في كل المذاهب التي تنتسب إلى الأفلاطونية، وتتأثر بها في الفلسفة الحديثة، ونعني بها «فكرة الكمال». فالعلية هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة مما في الداخل لكي ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير في المانح، لأن جزءاً منه هو الذي سيتكون منه الممنوح؛ فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية، إذ أن أي شيء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر. ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات. ، إذ ان المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته، فالعلم الذي عندي وأنقله الى الآخرين لا ينقص بهذا النقل، وإنما يظل العلم عندي كما كانت عليه الحال من قبل، إن لم يكن أكثر، لأن الفيض في هذه الحالة، أعنى الفيض الروحى، لا يكون على صورة اجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر، وإنما يكون دائماً على صورة حصول تأثر في الخارج؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشيء اخر هي حالة العلية، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادي. وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أياً كان: يظل كما هو في استقلاله وكماله وذاته، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشيء الخارجي، أو بتعبير أدق، بأن يحدث تأثر خارجي، وهذا التأثر الخارجي الذي يحدث يكون وجوداً ليس منتزعاً ، وكأنه جزء من الوجود الأول، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشيء آخر. والعلية مفهومةً على هذا النحو هي التي تضاف وحدها إلى الله؛ وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية المحدثة وفي كل المذاهب التي تقوم لا على التسلسل العِلِّيّ الذي يظهر واضحاً عند أرسطو، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك، وإنما تقوم على فكرة الكمال، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيرٍ في المؤثر، وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التي تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحرك السماء الأولى بواسطة المحرك الأوَّل: فحالة العشق التي بها تتجه السماء الأولى إلى المحرك الأول، فتتحرك دون أن يتغير هو، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء، تشبه تماماً هذه الحالة، حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين. فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته، وإنما يحدث وجوداً في الخارج فحسب؛ وظاهر انه كما قلّت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، اعني كلما اقترب الحادث من الأول، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي، يبدأ من الأول حتى نصل إلى ابعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة، وقابلاً لأن يتخذ أية صورة. والذى يحدث فى هذه الحالة، هو أن الأول يعطى الثاني صورته، والثاني يعطى الثالث صورته، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء. وآخر الأشياء لن يكون مُحْدِثاً لأية صورة، وتبعاً لهذا لن يكون مالكاً لأيّة صورة، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدِّد الصرف، أي هو الهيولي، والمادي.

وهكذا نجد أن الوجود كله، ابتداءً من الأول حتى آخر الأشياء، يكوِّن وحدة تامة، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح، وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوِّرة المرتبة الأدنى منها، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يُوهب الصورة، ولا يهب الصورة. فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية، أو على أساس فكرة التحريك، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال.

ولكي يفهم أفلوطين هذه الأشياء التي يعسر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل، يلجأ إلى لغة القلب، أي إلى الأمثال والتشبيهات، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس. وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً،

يؤذن، لو أنه أخذ بحروفه، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدّدٌ للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة، أعني أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء، والقوة الحالة منه في جميع اجزاء الوجود، سيقتضي لو أخِذ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدّده في الأشياء. ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعتراض المنطقي العقلي الى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعيان. وأحسن التشبيهات التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقابل إن حلول الله أو الأول في الكون كحلول الروح في البدن، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن نتصوّر الروح حالّة في مكان وتحل بالذات، ولهذا تعدُّ الروح في هذه الحالة حالّة في جميع اجزاء الجسم، مع عدم تبديد أو تكثر. والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير، عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقّ عن لغة العقل. وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولاً أو متعلقاً في وجوده بالأول. وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية ، وإنما يقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ، وإنما عن طريق التأثر فحسب: فالحادث في حالة تأثر بقوة المحدث، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول.

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو، فهل يجب أن نفهم منها ما تفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج، بمعنى خروجه منه إلى الخارج، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور انكاراً تاماً ، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه. وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً. ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين. ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج.

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد. ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً في الكثرة، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حينئذٍ بمذهب وحدة في الوجود، وإنما هو مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد، وهذا يتنافى تمام التنافي مع فكرة افلوطين).

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة، كثرة العالم المحسوس، موجودة في الواحد.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكوّن وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول بحسبانه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله، أي تتقوم بقوته. ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد، أعني أنه يقول إن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة. أما وحدة الوجود بالمعنى العام، فهي القول بالاثنين معاً أي الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد. والفارق هو في نقطة البدء: هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونرتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى

يتوقف على الأعلى، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالي: الجسم يشتاق ويتعلق بالنفس، والنفس تشتاق وتتعلق بالعقل، والعقل يشتاق ويتعلق بالأول الواحد. فإذا كنا قد انتهينا من البحث في الأول الواحد، فلننتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه، ونعني به العقل.

٢ ـ العقل الأول Νοῦς

إذاكنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هذا التمييز الحاد، فمن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بميزة الوحدة، وإنما فيه ثنائية؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الأول. ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني على أساس انها تقوم بالوحدة؛ أعني أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالأب، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للأب، وهذا الطابع هنا هو الوحدة. فالواحد الأول يطبع ابنه، أي الثاني، بطابع الواحد، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني،لان الوحدة في الثاني في مرتبة ادنى من الوحدة في الأول. وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الاول على أساس أنه فوق العقل، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لانه عال كل العلو، ، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل، ما دامت الميزة الأولى للواحد بحسبانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل، فكأن الثاني إذن هو العقل. ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول، فهذا الثاني هو عقل من ناحية، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول ويكون الأول ـ كما قلنا ـ من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاًـ والكل بمعنى واحد. ولكن باعتبار الصلة من الأول بأزاء الثاني، سيرى أن الثاني يتقوم بالأول، بمعنى أن وجود الثاني لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة)، فهو إذن وجود. وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية خصوصاً ابتداء ، من أفلاطون. إذ نجد أفلاطون أولاً يقول في «السياسة» إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل، وصورة الوجود؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً. وثانياً نجده في محاورة «السوفسطائي»، يبحث كثيراً في الصلة بين الفكر وبين الوجود، فينتهي حينئذٍ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً. ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول: إن العقل الذي هو عقل ـ عاقل ومعقول معاً، ومعقول لذاته في نفس الآن، إنما هو جوهر، أي ان فكر الفكر جوهر، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات. فكأن هذه خطوة أيضاً في عد الوجود والفكر شيئاً واحداً. ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح ـ وإن صبغ بصبغة رياضية ـ عند الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجدَّدة ـ فنجد حينئذٍ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطين قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول، أو الفكر، لا من أجل جعل **العقل** هو الأصل في الوجود، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل وأن **العقل** هوالأصل في الوجود وأن لا وجود إلا للعقل، وفي هذا نرى الطابع الذاتي الذي يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين.

وهذا العقل، الذي هو الثاني بالنسبة إلى الأول، يعقل على طريقة أرسطو، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذي صدر عنه. فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكري البرهاني، وإنما «يشاهد» ويعاين ويكشف ويتذوق فحسب، ولهذا كان من العسير أن نعبر باللغة عن طريقة عيان الثاني للأشياء التي يعاينها، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذي صدر عنه بأن يتأمله وفي تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر. فهو موجود بأعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الأول، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقةوجدانية، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول.

إلا أن **العقل** حينما يتعقل، إنما يتصف بصفات، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة. فالعقل ـ وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً ـ له من ناحية الفكر ثلاث مقولات: الفعل والحركة والتغير؛ و من ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان. وهنا نرى

أفلوطين يحمل بشدة على مذهب أرسطو والرواقيين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطالية على أساس أن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم المعقول، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد، على النحو الذي رأيناه. والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول، لأن الكم، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصيل، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث ان ذلك صفة خارجية تقال عليه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف: الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً، فلا يمكن أن يعد أصلاً ومحمولاً أصلياً، أي مقولاً عليه؛ وكذلك، وبمثل هذا، يقال عن بقية المقولات الأرسطالية. كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير، فيجب حينئذٍ أن نميز، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير؛ ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير، وحينئذٍ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول. وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها، هي تلك التي تحدثنا عنها، وأعني بها من ناحية التعقل أو الفكر: الفعل والحركة والزمانية، ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم التغير، وعدم الحدوث في الزمان.

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة. وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل، أي انها أفكار في العقل، وليست أشياء مختزنة في العقل، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلوطين أنها فاعلة؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذي للصور عند أفلاطون. ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذي تحدث به أفلاطون عن صوره في آخر حياته؛ أي بوصفها أعداداً. وقد كان العصر الذي نشأ فيه أفلوطين عصراً يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية في كل تفكيره، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد. ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها: فمن ناحية عدد الصور يلاحظ ان أفلوطين ـ وهذا أرجح تفسير لرأى أفلوطين في هذا الصدد ـ يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد، والصور لا توجد للأنواع، بل توجد للأفراد، وحينئذٍ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لامتناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر. ومن ناحية كون هذه الصور، أي انتسابها إلى الأشياء التي هي صورة لها، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شيء صورة، حتى الأشياء القذرة والدنيئة، وما أشبه ذلك. أما أفلوطين فينكر ذلك، ويجعل الصور التي للموجودات المحسوسة في المرتبة العليا، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هي في الواقع الوجود، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين ـ كما قلنا منذ قليل ـ واحد، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور، التي نجدها عند أفلاطون، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو في المرتبة.

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور، كما يقول عن العقل بوجه عام، إن بها اختلافاً وتميزاً. وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية ، كما أن التغير الذي يضاف كمقولة إلى العالم المعقول يقتضي كذلك وجود الحدوث والإمكانية. والحدوث والإمكانية معناهما في الواقع وجود المادة أو الهيولي، لأن الهيولي معناها الإمكانية المطلقة، وحيث توجد الهيولي توجد الإمكانية، وحيث توجد إمكانية توجد هيولي. وعلى هذا فإذا كان ثمة إمكانية في العقل، فثمة هيولي. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولي هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادي. بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولي عند أفلوطين، فهناك هيولي معقولة، وهيولي محسوسة. وكلتاهما تكاد تكون في تعارض تام مع الأخرى: فالهيولي المعقولة تمتاز بالثبات، بينما الهيولي المحسوسة تمتاز بالتغير، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين. ولكن هذا الفارق عينه يتعلق بجوهر فكرة الهيولي في ذاتها. ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل: أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولي المحسوسة والهيولي المعقولة، اللهم إلا في الاسم؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذي يميز بين هذين النوعين من الهيولي. وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من

درجات العالم المعقول، وهي درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً، وأن فيه تمايزاً، مع ذلك، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه. هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول، فإنه أبدي لا يفنى.

٣ ـ النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث. وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها في هذا الثالث، فلم يعد غير المحسوس في الوجود. وكما أن الثاني في مركز وسط بين الأول وبين ما يليه، كذلك هذا الثالث في مركز أوسط فيما بين الثاني والعالم المحسوس. وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذي أقمنا عليه فكرة الثاني هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقي الدقيق إلا في الأول، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت في الثاني، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور في الثاني أو في العقل، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر في هذا الثالث.

وهذا الثالث وإن كان في مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس، فإن قربه من الثاني أشد من قربه من العالم المحسوس، أعني أنه في صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثاني، أي أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوه. ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك في الثاني، وبدرجة اكبر في العالم المحسوس؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها ـ كما هي الحال في العقل ـ وحدة، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة، كما هي الحال في العقل. هذا إلى أن الصفات أو المقولات التي نسبناها إلى العقل نجدها كذلك، ولكن بدرجة أقل طبعاً، في الثالث، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة اكبر من العقل. وهذه الصفات هي: الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر، والثبات واللازمان من ناحية الوجود. إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس، لأن النفس ستكون في الواقع في مركز البارئ أو الصانع، وهي التي تصنع العالم المحسوس، فمن هنا كانت وظيفة الفعل ـ ويُقصد بالفعل هنا المعنى العادي ـ أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل.

وهذا الثالث هو النفس. فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات، أعني قربها من العالم المحسوس، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم ـ مما هو معقول ـ وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس. وحينما يتحدث أفلوطين عن النفس، فإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية، كما هي عند أفلاطون: فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس. ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلوطين بدرجة أعمق، وجدنا أنه يلجأ إلى القول أولا بثنائية في هذه النفس، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل. فلا بد له من القول، تبعاً لهذا، بنوعين من النفس: نفس عليا، ونفس دنيا. أما النفس العليا فهي اقرب ما تكون الى العقل، ولذا كانت ابعد ما تكون، بالنسبة إلى بقية النفوس، عن إحداث المحسوس. وأما النفس الدنيا، فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة. ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً، بل قال به مزدوجاً. وأكثر من هذا نجده يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع، ويقول بوجود عدد كبير جدا من النفوس. وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تُفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد. وهو هنا يلجأ من اجل هذا إلى عدة تشبيهات: فيشبه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم، أو بالأفكار المختلفة في داخل المذهب، أعني أنها تكوّن كلها وحدة واحدة، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة.

وتأتي بعد ذلك، فيما يتصل بالنفس، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس. فكيف يمكن النفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك ـ وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً ـ كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها؟.

هنا نجد أفلوطين يجيب عن هذا بأن يقول: إن

النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها، منحتها هذه الصورة، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة. وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها، لأنها إنما تحل في المادة - والمادة كثرة - محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن: لا يمكن القول بأنها في محل بالذات، وإنما حالة في البدن كله، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها، ويتقوم في الواقع بها.

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم، عالم النفس، إلى ما يليه، كان لدينا العالم المحسوس.

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذى يسود مذهب أفلوطين فى الوجود، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس. وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أي ان إضعافاً مستمراً للعقول. هنالك لا بد للإنسان أن ينتهي إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل، فيتكوّن عن ذلك مزيج هو المحسوس. وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير، لنفس الأسباب التى ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعني المادة. فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد، وهذا المحل هو المادة.

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التى يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة، وهو يغالي في إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة، وأعني بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف، ولا تعين خالص. وذلك أن ما أضطر أفلوطين إلى القول بوجود المادة، هو أن المادة هي الحد النهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولي للقوة العاقلة، فالقوة العاقلة - أو المعقول - يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد، ولا بد أن ينتهي في النهاية إلى شيء هو في ادنى درجة من المعقولية، أو بعبارة اوضح: في درجة خالية من كل معقولية. ويقصد بالخلو من المعقولية هنا الخلو من الصورة تماماً، لأن الأصل في المعقول هو الصورة، وما ينتفى عنه صفة المعقول يكون خالياً من الصورة. اي يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق، وتلك هي الهيولى أو المادة. فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له، فكذلك نقول عن الهيولى في الطرف الأخر المقابل تقابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعين، وأن ليست لها صفة. إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها، لأنها قابلة لكل تعين، ولا لتعين بالذات، بيْنما الأول غير قابل لأن تكون له صفة، لأنه فوق كل صفة، أو لأنه صفة فوق كل الصفات. وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعوت قريبة من هذه، وكذلك أرسطو - وإن كان هذا بدرجة أقل عنده - فإننا نجد أفلوطين يزيد عليهما في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عانته الفلسفة اليونانية في الطورالسابق مباشرة على أفلوطين، وأعني به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثة؛ وفيلون بوجه أخص. فإن فيلون والفيثاغورية المحدثة قد نظرت تبعاً لتغليب النظرة الأخلاقية - وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية - نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنعت نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر. وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون في الدور المتأخر من ادوار حياته، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر. ولهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهيولى شر، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير، أعنى أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونفي أو عدم للخير، أي أن الخير، وحده هو الإيجابي، أما الشر فهو عدم الخير، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا. ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتعين، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التى أثرت في تصور المادة فى الفلسفة اليونانية في هذا الدور.

وحينئذٍ يجب أن نتساءل - خصوصاً وقد عنى أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفي لديه - : هل لم

يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها، لكنه لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد، وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولي للمعقول، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهي الى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول، وهذا الشيء هو الهيولى. ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب، فهي بالتالي مصدر السلب، والسلب هو الشر، فكأن الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما، هي مصدره وهو الشر.

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة. فنراه من ناحية، وتبعاً لنظريته في الوجود، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة، وينعته بأنه شر، وبأن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر لكل فساد، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - في كلمة واحدة - شر. ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول: إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وذلك الموقف الثاني قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلاً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة: فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا... فكان عليه لكي يعارضهم من هذه الناحية ولكي يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائه الروحيين، أعني الفلاسفة اليونانيين بوجه عام، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير في هذا العالم. ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية الى اصحاب الرأي القائل بأن العالم المحسوس شر، فيقول أولاً: كيف يحق لكم أن تنعتوا هذا العالم بأنه شر، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو الله، وأنتم تقدسون هذا الإله؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذي أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول، وقد أنتجه على صورته، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب؟ وهنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة؛ فيمثل بالشمس؛ قائلاً إن عالم المحسوس هو كالأشعة بالنسبة الى الشمس أو كفروع الأنهار أو النهيرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عنى بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول؛ فحينئذٍ لا يشك في أن الصورة التي في المرآة، وإن لم تكن هي الأصل، فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل. هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تعكس شيئاً واحداً، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء. ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً على أقل تقدير، في الصورة المتكونة. وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال. فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين: إما أن نقول الأصل شر، فالصورة شر كذلك، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل، وهو الواحد الأول الأكمل... الخ هو الخير، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس اصلاً، أي في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد.

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول بأن العالم خير، ويعني هنا خصوصاً وفي عبارات خلابة شعرية بتمجيد هذا العالم الخيِّر، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط اجزائه بعضها ببعض. ويعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية: إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على انها القضاء والقدر، أعني الجبر والضرورة. ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذاك، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو، تسوده الصدفة، لأنه صورة لمعقول، والمعقول يسوده العقل، أي تنتفي معه الصدفة والاتفاق. ويرد على اصحاب الرأي الثاني بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدها الإنسان؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو

الخير، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها. أما العناية الفردية، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة، فينكرها أفلوطين لأنه يأبى أن يضيف إلى الله، أو الأول، أن يعلم كل هذه الجزئيات التي تحدث تغيراً في طبيعته وكثرة فيها، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض، من أجل تحقيق انسجام في الكون.

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية.

أما العلة في أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسماني فإنها هي ذاتها العلة التي بها نشأ النوس كشيء صادر عن الواحد الأول، والنفس الكلية كشيء صادر عن النوس. فالنفس الأنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي تصدر بها النفس الكلية عنَ النوس. وهنا يجب أن يفرق في داخل النفس الكلية، كما قلنا من قبل، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقي، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد في العالم المحسوس بالذات. فكما أن النفس الكلية هي المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل، فلا بدأن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التي تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه. وهنا نجد النفس الكلية ستنقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة : فهي من ناحية تشارك النفوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن، فتكون أبعد ما تكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية.

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسمياً كما فعل الرواقيون، فإن أفلوطين يكرس فصولاً مهمة من «التساعات» من اجل تفنيد هذه النظرية، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم، ويستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الإلهية، روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان، لأنها توجد أبدية، أبدية المعقول أو النفس الكلية، وهي لا تقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتنقص، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء، والربط بين شيئين، كما هي الحال في الفكر، لأن إدراكها وجداني مطلق، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال، لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول. وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النوس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس إنسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلّي، وذلك لأن هذا المذهب او ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن، أي ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن. وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن، بل وينكر أن يكون لها خلود. و أما أفلوطين، فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها، فإنه لم يكن في حاجة الى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس. فما دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن، وستكون بعد مغادرتها للبدن، وخلود النفس بالتالي مؤكّد.

وأيّاً ما كان، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلاً رئيسياً لإثبات خلود النفس فنراه يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في «فيدون» دون أن يضيف إليها جديداً يعتد به. وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شيء

يتصل بالبدن. وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معينٍ إلى أن تتخذ هذا المظهر. وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية، ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج، فإنها هنا تكون حرة ومسؤولة عن هذا الفيض، اي عن حلولها في البدن. ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن، ويقول إن ثمة وقتاً لا بد أن يأتي وتضطر فيه النفس إلى أن تحل في البدن. فهنا حرية من ناحية، وجبر وضرورة من ناحية أخرى.

لكن في وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى - هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن اعني أن تحل به، بينما كانت الناحية الأخرى، ناحية الشر الذي يحلّ بالنفس من جراء تعلقها بالبدن - خصوصاً وأن افلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض، وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض - نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان عليها أن تنزل به، ومن هنا كذلك اضطر إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين.

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط في النظر، وينتهي إلى الوجْد. فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس. ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمّة ليست بالقليلة، فيقول عنه إنه صورة للمعقول، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هي في النفوس، فإن الإحساس يدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر. إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة، اي أنه لا ينسب إلى الاحساس تلك القيمة التي نسبها إليه ارسطو، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد، ويجب على الانسان في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات. لا بد إذن من التخلص من درجة الاحساس والارتفاع منها إلى درجة اعلى وهذه الدرجة العليا هي درجة النظر، ونقصد بها الدرجة التي فيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها وبعض، ويربط فيما بينها من أجل البرهان. وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون. إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات، وفي حالة الديالكتيك تكون في حالة ثنائية، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات. وفي هذا كله نجد النفس الإنسانية لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة، وأن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة: فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما بحسبانها وجوداً أو اتحاداً وهوية، اعنى أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدُّد والكثرة الى حالة الوحدة المطلقة. وهذه الحالة هى حالة «الوجْد».

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر. وفي هذه الحالة

يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً»؛ فتكون النفس حينئذٍ في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوِّفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء». وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا تعيّنا صرفاً، وأصبح فناء مطلقاً؛ إذ انه هو اللاتملك الصرف في هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد، فيكون في حالة تتراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدري بعد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل. فإذا ارتفع من هذه المرتبة، مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله. والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمة ذات وموضوع، بل أن تكون الذات هي الموضوع، والموضوع هوالذات، فتكون بين الاثنين هُويّة مطلقة.

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في حالة طمأنينة خالصة فيها يسمونه باسم «حالة النفس المطمئنة» عند المتصوفة المسلمين، أو «حالة الاتحاد بالله»، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية، أو حاصلاً على الذات الإلهية، أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً. وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذٍ سلبية صرفة، هي حالة القبول أو التلقي للمدد الوارد من جانب الواحد.

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، ولا يكون ثمة انسجام بين الاثنين ولا تفرقة، وإنما يكون محوٌ لعالم الموضوع في عالم الذات، فننتقل حينئذٍ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فصلاً تاماً، أو شبه تام بين الروح اليونانية والروح الشرقية. وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية. إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء. وبهذا الإفناء للموضوع في الذات، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع، ينتهي الفكر القديم.

نشرة «التساعات»

خير نشرة نقدية لـ «التساعات» هي التي قام بها: P. Henry وF.R.Schwyzer في أكسفورد سنة ١٩٥١.

أما الترجمات فنذكر منها:

١ - الى الفرنسية مع النص اليوناني، ترجمة E. Bréhier عند الناشر Les Belles- Lettres في باريس.

٢ - الى الانجليزية، ترجمة S. Mackenna وB.S. Page، فى ٥ مجلدات، سنة ١٩٢٦ - سنة ١٩٣٠. أما ما ترجم منها إلى العربية في القرن الثالث الهجري فقد نشرناه فى كتابنا:

عبد الرحمن بدوي: «أفلوطين عند العرب»، ط١ القاهرة سنة ١٩٥٥؛ ط٢، القاهرة سنة ١٩٦٦؛ ط٣، الكويت سنة ١٩٧٧.

مراجع

- W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 1918.
- A.H. Armstrong: Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, 1940.
- E. Bréhier: La Philosophie de Plotin
- G. Mehlis: Plotin, 1924.
- Hans Oppermann: Plotins Leben, 1929.
- Jean Guitton: Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, 1933.
- Marcel de Corte: Aristote et Plotin, 1935.

أفناريس

Avenarius

هو مؤسس النزعة النقدية التجريبية.

ولد في براج (تشيكوسلوفاكيا) في ١٩ نوفمبر سنة

١٨٤٣ . وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٨ أغسطس سنة ١٨٩٦ .

تعلم في جامعة ليبتسك وعين معيداً فيها سنة ١٨٧٦ . وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة زيورخ ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته . أهم مؤلفاته كتابه « نقد التجربة المحضة » (في مجلدين ، سنة ١٨٨٨ - سنة ١٨٩٠) . وفيه وضع أساس النزعة النقدية التجريبية التي هاجمها خصوصاً لينين .

تقوم هذه النزعة على أساس أن مهمة الفلسفة هي أن تصنع تصوراً طبيعياً للعالم قائماً على التجربة المحض . ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الاقتصار على ما يعطيه الإدراك الحسّي المحض مع استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية التي أدخلها الإنسان - بإسقاط باطن - في التجربة إبان فعل المعرفة ، وإلغاء التمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي ، والاستغناء عن التفسيرات المادية والمثالية على السواء . إنها إذن عودة إلى الواقعية المباشرة الساذجة التي تمثل بداية التفكير العقلي (راجع كتابه : « التصور الإنساني للعالم » ط ٢ ص ٤) . إن النقدية التجريبية هي إعادة بناء وحدة التجربة الأصلية التي فيها الأنا، والبيئة المحيطة ليسا أمرين منفصلين، بل يجريان على سواء وهي توكيد للطابع الموحّد غير المتفاضل للتجربة .

وفي هذا يتفق مع أرنست ماخ . فكلاهما يتفق مع الآخر في نظرته إلى العلاقة بين الظواهر الفيزيائية والظواهر العقلية ، وفي المعنى الذي يفهمان به مبدأ «الاقتصاد في الفكر»، وفي توكيد أن التجربة المحضة يجب أن تعَد المصدر الوحيد المقبول للمعرفة . واستبعاد الإسقاط الداخلي العقلي عن التجربة هو عينه محاولة ماخ لاستبعاد كل عنصر ميتافيزيقي عن المعرفة التجريبية . بيد أن كليهما وصل إلى نفس النتائج بطريقة مستقلة الواحد عن الآخر .

وأفناريوس يقيم تصوره للتجربة المحضة على أسس بيولوجية . فهو يرى أن كل فعل من أفعال المعرفة يجب أن يفسّر على أساس الوظيفة البيولوجية (الحيوية) التي يؤديها ، وبهذا وحده يمكن أن تفهم . وهذه الوظيفة تقوم بدورها على فكرة اعتماد الإنسان اعتماداً كلياً على البيئة المحيطة به ونقطة انطلاقه من الزعم أن هناك تنسيقاً مبدئياً بين الفرد والبيئة . ونتيجة لذلك فإن كل فرد يجد نفسه في مواجهة بيئة تتألف من عناصر متعددة متباينة ، وبإزاء أفراد آخرين يقررون تقريراتهم عن هذه البيئة .

ويصف أفناريوس التجربة المحضة على أساس مفترضات سابقة بيولوجية فيقول إن مضمونات تقريرات الفرد ويرمز إليها بالقيم E تتوقف على تغيرات الجهاز العصبي المركزي - ورمزه C - وهذه التغيرات تتوقف بدورها على الوسط ورمزه R وعلى تغذية الفرد (ورمزها S) . والتوازن الحيوي للفرد يتوقف على عيّنات تكيفها البيئة والتغذية ، ويرمز إليها أفناريوس بالرمز الرياضي للدالة الرياضية f(R) وf(S) وفي كل مرة تختلف فيها f(R) عن f(S) يكون هناك اتجاه نحو التدمير ، بينما إذا اتجهت الدالّتان نحو التعادل فإن هذا يدل على المحافظة . ولا يمكن الوصول أبداً إلى التعادل التام ، بسبب التغيرات التي تحدث في R (= البيئة) . ومن بين العناصر المكونة لـ R توجد عناصر تتكرر دائماً وتعود، والنمو المتوقف على C (= الجهاز العصبي المركزي) يتعين خصوصاً بهذه العناصر . وبدلاً من التيار المتغير لقيم E ، ينتج وسط (بيئة) ثابت فيزيائي أو اجتماعي ، وألفة المهيجات تحدث نوعاً من الأمن وتميل المعرفة إلى إلغاء الشعور بعدم الإلفة الذي بمقتضاه يبرز العالم لغزاً .

وهكذا فإن التجربة المحضة يدخل في تركيبها أمران : عناصر ، وخصائص . فالعناصر هي الإحساسات (ساخن ، حلو ، إلخ) والخصائص هي أحوال علاقات التوقف بين C وR وS . و« الفزيائي » و« النفسي » هما خاصيتان للتجربة المحضة ولا يناظرهما أية ثنائية في الواقع .

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ « الاقتصاد في الفكر » يدعونا إلى أن نستبعد من الصورة العقلية كل العناصر غير الموجودة فيما هو معطى ، ابتغاء أن نفكر فيما نلقاه في التجربة بأقل جهد من الطاقة نبذله ، وبهذا نصل إلى التجربة المحضة . والتجربة وقد « نظفت من كل الإضافات المشوهة » لا تحتوي إلا على عناصر التجربة التي تفترض عناصر البيئة وحدها . وكل ما ليس من التجربة المحضة ، أي ما ليس خاضعاً للبيئة ومتوقفاً عليها ، يمكن استبعاده .

وتصور العالم إنما يتوقف على « المجموع الكلي لعناصر البيئة » ويتوقف على الطابع النهائي لنظام C (أي للجهاز العصبي المركزي) . ويكون هذا التصور طبيعياً إذا تجنب خطأ الإسقاط الباطن introjection ولم تزيفه الاندساسات التشبيهية animistic إن الإسقاط الباطن يحّول الموضوع المدرك إلى الشخص المدرك له . وهو يشق عالمنا الطبيعي إلى شقين : باطني، وخارجي ، ذات وموضوع ، عقل ومادة . وهذا هو

الأصل في نشأة المشاكل الميتافيزيقية (مثل مشكلة خلود النفس، ومشكلة التوازي بين البدن والنفس.) والمقولات الميتافيزيقية (مثل الجوهر) - وكلها مشاكل ينبغي استبعادها وبدلاً من الإسقاط الباطن ينبغي أن نقول بالتنسيق المبدئي النقدي التجريبي وبالتصور الطبيعي للعالم الذي يقوم عليه.

مؤلفاته

- Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinen Kraftmesses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876.

« الفلسفة بوصفها تفكيراً في العالم بحسب مبدأ أقل قدر من الطاقة. مدخل إلى نقد التجربة المحضة ».

- Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. Leipzig 1888- 90

« نقد التجربة المحضة »

- Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1891

« التصور الإنساني للعالم »

مراجع

- Oscar Ewald: Richard Avenarius als Begründer des Empiriokrizismus. Berlin, 1905
- V Lenin: Materializm i Empiriokitizism. Moscow, 1900
- F. Raab: Die philosphie von Richard Avenarius. Leipzig, 1912.
- Jules Suter: Die philosphie von Richard Avenarius Zurich, 1910.

إكهرت (السيد)

Meister Eckhart

فيلسوف صوفي ألماني كبير. ولد في Hochheim (بالقرب من Erfurt) أو في جوتا Gotha حوالى سنة ١٢٦٠، وتوفي سنة ١٣٢٧. والتحق بالطريقة الدومنكانية في وقت لا نعرفه، وبدأ رهبانيته في دير أرفورت Erfurt وفيه أتم دراساته الدينية الأولى. ومن ثم ارتحل إلى كيلن (كولونيا Köln) لدراسة العقيدة، وبعد ذلك صار برتبة Prieur في أرفورت ونائبا كهنوتيا Vicaire عن مقاطعة تورنجن في سنة ١٢٩٨. وفي سنة ١٣٠٠ سافر إلى باريس لاتمام دراسته، مع بقائه بلقب «قارئ للكتاب المقدس» Lector biblicus وكان ذلك إبان النزاع بين البابا بونيفاس الثامن وفيليب الجميل ملك فرنسا. واختلف الرأي هل كان في صف البابا أو صف فيليب. ومن يؤكدون الرأي الأول يؤكدون أنه حصل على الدكتوراه من البابا الذي استدعاه إلى روما، والقائلون بالرأي الثاني يقولون انه حصل على كل شهاداته من جامعة باريس.

وعين مرشدا عاما للدومينكان في مقاطعة سكسونيا. ثم عينه المجمع العام للدومينكان مرشدا للطريقة في بوهيميا سنة ١٣٠٧ ثم أرسل مرة أخرى للحصول على درجة أستاذ في اللاهوت. ومن ثم سافر إلى استراسبورج ولم يقم هنا طويلا لارتباطه بجماعة البجارديين Beghards، فارتحل إلى فرنكفورت، ويبدو أنه وقع في مشكل هناك أيضا فارتحل للتدريس في كولن. Köln. وفي سنة ١٣٢٦ حوكم أمام محكمة التفتيش الأسقفية في كولن - إذ استدعاه أسقف كولن، هينرش فون فرنبورج Heinrich von Virneburg، للمحاكمة متهما إياه بالهرطقة. فاحتج إكهرت على هذا الاتهام قائلا ان الآراء التي ابداها ليست من الهرطقة في شيء. وفي ١٣/٥/١٣٢٧ أعلن في كنيسة الدومينكان في كولن براءته مما نسب إليه من تهم كان يقرأ نصها اللاتيني أولا، ويتلوه بشرح باللغة الألمانية أمام الشعب الحاضر في الكنيسة. وأرسل التماسا إلى البابا، يوحنا الثاني والعشرين، لكن هذا رفضه. غير أن قضيته عرضت على الهيئة البابوية Curie romaine. بيد أن اكهرت لم يعش ليرى نهايتها، إذ توفي في سنة ١٣٢٧، ولم يصدر الحكم من الديوان البابوي إلا في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩، وفيه أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون إدانة ثمان وعشرين من القضايا التي تفوّه بها اكهرت على أساس أن ١٧ منها هرطقة، والباقي غير لائقة وجسورة ومتهمة بالهرطقة.

مذهبه

لفهم مذهب إكهرت عامة ومعرفة الأسباب التي من أجلها اتهم بالهرطقة، يحسن بنا سرد القضايا الثماني والعشرين التي كانت عناصر اتهامه في القرار البابوي الذي أصدره يوحنا الثاني والعشرون في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩:

١ - لما سئل: لماذا لم يخلق الله العالم قبل اللحظة التي فيها خلقه، أجاب: إن الله لم يكن يستطيع أن يخلق العالم قبل أن

يوجد هو، ولهذا فإنه لما وجد الله خلق العالم فوراً.

٢ ـ وبالمثل يمكن القول بأن العالم وجد منذ الأزل.

٣ ـ وفي نفس الوقت الذي وجد فيه الله ولد ابنه الاله، فإنه مساوق له في الأزلية ومساو له في كل شيء، وكذلك خلق العالم.

٤ ـ وكما في كل عمل، حتى الرديء، أقول: الرديء، بما فيه من ألم وخطيئة، كذلك فيه يتجلى مجد الله.

٥ ـ ومثلما أن من يلوم الغريب لارتكابه الخطيئة، فإنه يحمد الله بخطيئته نفسها، وبقدر ما يلوم ويخطىء، فإنه بالقدر نفسه يحمد الله.

٦ ـ كذلك يحمد الله من يجدّف على الله.

٧ ـ كذلك من يطلب هذا وذاك يطلب شراً وشرّا، لأنه يطلب نفي الخير ونفي الله، ويطلب من الله أن ينفي نفسه.

٨ ـ من لا يسعون إلى الخيرات، ولا إلى التشريفات، ولا إلى المنفعة، ولا إلى التقوى الباطنة، ولا إلى القداسة، ولا إلى المثوبة ولا إلى ملكوت السموات بل زهدوا في هذه الأمور كلها حتى فيما هو ملك لهم، هؤلاء هم الذين فيهم يمجّد الله.

٩ ـ حديثا فكرت في الأمر التالي: هل أود أن أتلقى شيئا من الله أو أن أشتاق إليه؟ هنا لا بد من التفكير جيدا، وذلك لأنه في الحالة التي أتلقى فيها من الله شيئا، فإني سأكون أدنى من الله، خادما له أو عبدا، وسيكون هو سيّدا باعطائي إياه وما ينبغي أن نكون هكذا في الحياة الدائمة.

١٠ ـ نحن متحوّلون تماما إلى الله ومتغيرون فيه، كما يتحول الخبز في الافخارستيا إلى جسد المسيح، وهكذا أنا أتحول في الله، لأنه يجعلني وجوده الواحد وليس مجرد شبيه به، وبالله الحي، من الحق أنه لن يكون هناك تمييز.

١١ ـ كل ما أعطاه الله لابنه الوحيد من الطبيعة الانسانية ـ كل هذا أعطاني الله إياه: ولا أستثني من هذا شيئا، لا الاتحاد ولا القداسة، بل أعطاني كل شيء كما أعطاه له.

١٢ ـ كل ما قاله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كله على كل انسان خيّر إلهي.

١٣ ـ كل ما هو خاص بالطبيعة الالهية خاص أيضا بالانسان العادل الالهي. ولهذا فأن هذا الانسان يفعل كل ما يفعله الله، وقد خلق مع الله السموات والأرض، وهو والد «الكلمة» الالهية، ولا يستطيع الله بغير هذا الانسان أن يفعل شيئا.

١٤ ـ يجب على الانسان الخيّر أن يجعل إرادته موافقة لارادة الله، بحيث يريد كل ما يريده الله: ولأن الله أراد، على نحو ما، أن أخطئ، فإني أنا لا أريد ألا أخطئ، وتلك هي كفّارته الحقيقية.

١٥ ـ الانسان الذي يكون قد ارتكب ألف خطيئة مميتة، هذا الانسان لو كان طيب الاستعداد لما كان ينبغي له أن يريد ألا يكون قد ارتكبها.

١٦ ـ الله لا يأمر بالفعل الخارجي بالمعنى الصحيح للكلمة.

١٧ ـ الفعل الخارجي ليس خيّرا ولا الهيا، وبالمعنى الصحيح الله لا يفعله ولا ينتجه.

١٨ ـ لننتج الثمرة لا من الأفعال الخارجية التي لا تجعلنا أخياراً، بل من الأفعال الباطنة التي يفعلها الله المقيم في داخلنا.

١٩ ـ الله يحب النفوس، لا الأفعال الخارجية.

٢٠ ـ الانسان الخيّر هو الابن الوحيد لله.

٢١ ـ الانسان النبيل هو ذلك الابن الوحيد لله الذي ولده الآب منذ الأزل.

٢٢ ـ الله يلدني أنا ابنه كما ولد «ابنه». وكل ما يفعله الله واحد. ولهذا فهو يلدني أنا ابنه الذي لا يتميز في شيء عن «الابن».

٢٣ ـ الله واحد من جميع النواحي وفي جميع الأحوال، بحيث لا يمكن وجود أية كثرة فيه، واقعية أو عقلية، ومن ير ثنائية أو تمييزا لا ير الله. لأن الله واحد خارج كل عدد ولا يؤلف وحدة مع غيره. والنتيجة هي أنه لا يمكن وجود أي تمييز في الله.

٢٤ ـ كل تمييز غريب عن الله، سواء في الطبيعة وفي الأقانيم، لأن الطبيعة نفسها واحدة وهي هي الله، وكل أقنوم هو واحد، وهو الطبيعة عينها.

٢٥ ـ معنى هذه العبارة: «يا سيمون، هل تحبني أكثر من هؤلاء» ـ وهو: أكثر من هؤلاء ـ معنى حسن ولكنه ليس كاملا، لأنه في الأول والثاني، في الأكثر والأقل، توجد درجات وترتيب، لكن في الوحدة لا يوجد درجات ولا ترتيب. ولذلك فإن من يحب الله أكثر من القريب يحب حبا حسنا ولكن ليس بعد كاملا.

٢٦ ـ كل المخلوقات عدم محض: ولا أقول انها شيء حقير أو شيء ما، بل أقول انها عدم محض.

٢٧ ـ يوجد شيء في النفس غير المخلوقة وغير القابلة أن تخلق: لو كانت كل النفس هكذا، لكانت غير مخلوقة ولا قابلة

لأن تخلق وهذا هو العقل Intellectus .

٢٨ ـ الله ليس حسنا، ولا أحسن، ولا الأحسن. وفي كل مرة أصف الله بأنه حسن فاني أسيء القول كما لو كنت أقول عن شيء أسود انه أبيض.

تلك هي العبارات التي من أجلها أدين مذهب اكهرت. فما هي المقالات الرئيسية في هذا المذهب؟

أ) الله والخلق:

الله ـ عند اكهرت ـ فوق الوجود، لأنه اذا كان خالق الوجود، فيجب أن يكون خاليا من كل وجود. فبماذا نصفه إذن؟ انه عقل محض، والعقل فعل محض، ولهذا فان فعله هو جوهره eius actio est ipsius substantia .

وتفسير ذلك أن الله ليس هذا الوجود أو ذاك، بل هو ملاء الوجود. ولا يمكن تعريفه، لأن كل تعريف حدّ وبالتالي نفي وسلب ولهذا يقول: الله هو سلب السلب negatio negationis، وهو اللامتناهي الذي يتميز من كل متناه، ويتجاوز كل متناهٍ، ولهذا فإن الله عال على كل موجود لأنه سند كل موجود متناه. Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne esse, est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia (In Eccl., 5-4). ولهذا ينتهي إلى القول بأن «الله لا يمكن وصفه ولا الاحاطة به، وفيه كل الأشياء لا يمكن وصفها».

ويميز اكهرت بين الألوهية Divinitas وبين الله Deus . أما الألوهية فهي القاع المظلم الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. انها الطبيعة غير المطبوعة. انها تسكن في نور لا يصل إليه أحد، لأنها وراء كل غيرية وعلاقة. أما الله Deus فهو طبيعة مطبوعة. انه الابوة، والخصوبة، وهو الماهية مع العلاقة essentia cum relatione إن الألوهية لا تعرف نفسها، وفيها يختفي كل تمييز، فحوضها المطلق لا يتعكر أبداً انها صحراء صامتة لا يعلو فيها صوت، غارقة في الظلام باستمرار، ترقد فيه رقدة أبدية. (Pf. 242-266). والألوهية لا تخرج من ذاتها، لتخلق العالم خارجها، ويمكن القول على وجه الاطلاق انها لا تخلق شيئاً، لأن الخلق هو من عمل العقل، والألوهية لا عقل لها. ومن المستحيل أن تخرج إلى خارج ذاتها، إنها منطوية دائماً على نفسها. لكن من هذا الانطواء نفسه تنبثق الشرارة التي تجعلها تظهر. وعدم قدرتها على الخروج من ذاتها هو الذي يجعلها منطوية على نفسها دائماً.

والله صورة الألوهية. لكن لكي يصير إلها حقا، فيجب عليه أن يتعرف نفسه فيها بوصفه إلها أو الله. والله من حيث يعرف فهو الأب، ومن حيث يعرف ذاته فهو «الابن» أو «الكلمة». أما الروح القدس فهي رابطة المحبة التي تربط بين الذات والموضوع في المعرفة. وفوق «الابن» يوجد عقل الآب، وللآب والابن إرادة، وهذه الارادة هي الروح القدس.

والآب بولادته للابن يهب نفسه للوجود. واتحاد الآب والابن هو وحدة العقل. والآب هو الذات، والكلمة هي الموضوع. والآب هو القدرة، والابن هو الحكمة. وكل ما يستطيع الآب أن يفعله ينطق به في الابن، الذي هو حقيقته: إنه يرى فيه نفسه وكل الأشياء. والكلمة هي المرآة السرمدية التي تتجلى فيها الألوهية لنفسها في بهائها. والآب هو الصانع الالهي لهذا التجلي. «إن الله، في كل زمان، يفعل في اللحظة فعله في السرمدية، وفعله هو لُطْف الابن، انه يلده في كل زمان. وفي التكوين يجري كل شيء، وهو يستلذ هذا التكوين إلى درجة أنه يستنفد فيه كل قوته. إن الله يلد نفسه مطلقا في ابنه ويقول كل شيء فيه» (Pf. 254, 8).

والله ليس هو كل الموجودات، وإن كل الموجودات هي في الله ولا يفصل الخالق عن المخلوقات شيء. وفعل الخلق أزلي ومستمر. وتلك هي القضية الثالثة بين القضايا الثماني والعشرين المدانة والتي أوردنا نصها من قبل. والله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر. فالله يخلق العالم الآن كما خلقه في اليوم الأول.

ب) النفس:

والنفس تستمد من الله وجودها. وهي ليست قطعة منعزلة بين الموجودات بل طبيعتها هي طبيعة الله نفسه. وتبلغ النفس أعلى مراتب الكمال حين تدرك هذه الهوة بينها وبين الله. وفي النفس يلد الله نفسه حتى ان الانسان يعد ابن الله، بل هو الله ما دام يلد الله من نفسه. وهذا الميلاد هو السعادة الدائمة والنفس تصحب الله في عودته إلى ذاته بعد خروجه منها لفعل الخلق.

إن النفس بطبيعتها إلهية وما هو إلهي يستطيع الصعود إلى الله، ولا يوجد بين الله والنفس هوة لا نهائية لا يمكن عبورها إلا بمعجزة.

إن العالم يرقد في حضن الألوهية وهو في طمأنينة الأزلية، والنفس تقيم فيها الألوهية. إن أساس النفس هو الألوهية

نفسها وهو لا يمكن التعبير عنه، مثل الله تماما وبنفس الدرجة.

والتقدم الأزلي يتحقق في الله. يوجد العالم مع الله فيستيقظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، والخلق ينمّي درجاته: وفي الصورة الالهية يستشعر ذاته ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، أي «كلمة» تنقذف في عـالم المخلوقات والحياة اللانهائية تدور، وينتشر الوجود من كائن إلى آخر. وحركة الله في العالم هذه هي النفس: وهي مع الله، ومع الأشياء في وقت معا.

«وللنفس وجهان احدهما يتوجه نحو هذا العالم ونحو البدن، حيث تلد الفضيلة والصناعة والآخر يتوجه نحو الله ويدخل في داخله» والقوى العليا للنفس تمسّ الله، والقوى الدنيا تمسّ العالم.

جـ) مدارج الحياة الروحية:

والنفس تصاعـد من تلقاء نفسها - ودون حاجة إلى أمر خارق - نحو الألوهية. والصيرورة تحملها في داخلها وتنشرها في أنحاء العالم، ومن طبيعتها أن تعلو على الصيرورة. صحيح أن الموجودات بعيدة عن الله، لكن الله فيها أو بالأحرى هو يحفظها في داخل ذاته. والطريق إلى الله مفتوح واسع، والمخلوقات تصبو اليه.

ومعرفة الذات لذاتها هي الوسيلة الكبرى لصعودها إلى المعرفة العليا. لكن الانسان مشتت من جراء حواسه وقواه، ولهذا ينبغي له أن تحشد ذاته حتى تستطيع أن تبدأ حياتها الروحية الحقة. والصلاة لا جدوى منها هنا، سواء تمت في الغابة أو في المرتفعات العليا، فإنها لا تحفل بمادية الطقوس. والايمان يبدو لها درجة دنيا من اليقـين كما أن اللطف موهبة عاميّة. والمسيح نفسه في ناسـوته يبدو لها عائقا أكثر منه عونا، لأن المسيح في آلامه إنما نشد الله والله وحده.. وهو حين شاهد أن ناسوته قد حجب حقيقته عن حوارييه، اختفى بناسوته وذهب إلى الله ليلحق به في سرمديته.

لا بد إذن من التخلي عن هذه الدنيا وشؤونها، وبهذا تتحقق الطمأنينة والنسيان. والانسان الذي يعتزل الدنيا يعتزل الزمان ويصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، وتبقى روحه صامتة متبطلة، وطبيعته ساكنة. لقد صار مبعوث الله.

وإذا بلغ هذه الدرجة شعر بأن العالم والله صارا واحداً، وكل الناس صاروا إنساناً واحدا، وهذا الانسان الواحد هو الله. وهكذا تفنى النفس في العدم الالهي. فيعود العالم إلى ينبوعه، والوجود إلى أصله، وتبدأ الحياة السرمدية وتمتد في سكون بغير نهاية.

مؤلفات اكهرت

يمكن، بطريقة تقريبية، ترتيب مؤلفات اكهرت على النحو التالي:

أ) حوالي سنة ١٢٩٨:

1) Reden der Unterscheidung
2) Collatio in libros sententiarum
3) Tractatus super oratione dominica

ب) بين سنة ١٣٠٢ - ١٣٠٤:

4) Utrum in Deo
5) Utrum intelligere Angeli
6) Utrum laus Dei

حـ) بين سنة ١٣١١ - ١٣١٤:

7) Aliquem motum
8) Utrum in corpore Christi
9) Buch der göttlichen tröstung
10) Von dem idealen Menschen

د) سنة ١٣٢٣:

11) Opus tripartitum

هـ) على فترات متباعدة:

12) Opus expositionum

نشرات مؤلفاته

كان الفضل الأكبر في اكتشاف ونشر المؤلفات اللاتينية لاكهرت هو لـدنيفله Denifle، الذي نشرها في «محفوظات أدب وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى Arch. f. lit. u. Kirchengeschicht in Millelalter سنة ١٨٨٦ صفحات ٤١٧ - ٦٥٢، ٦٧٢ - ٨٧١، وقد أعيد طبعها بالأوفست في Graz سنة ١٩٥٦.

أما مؤلفاته باللغة الألمانية فقد نشرها Pfeiffer في مجلدين جيتنجن ١٨٥٧ في الجزء الثاني من Deutsche Mystik-

er der XIV. jahrh، وأعيد طبعها بالأوفست في Aulen سنة ١٩٦٢.

وجمعت المؤلفات اللاتينية والألمانية في طبعة كاملة بدأت سنة ١٩٣٦ في اشتوتجرت وبرلين واستؤنفت بعد الحرب، تحت عنوان Meister Eckhart:Die deutschen und lateinichein Werke ويشرف عليها K. Weiss J. Koch, K. Chinso وغيرهم.

المراجع

- H. Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemague au XIVe siecte. Paris, Aecan. 1907.
- E. Mugler, Die katholische Kirche und M. E., Stoccarda 1931;
- B. Peters, Gottesbegriff M. E.s, Amburgo 1936;
- A. Jonas, Der transcend. Idealismus A. Schopenhauers und der Mysticismus d. M. E. s, in «Philos. Monatschr.», II; per l'interpretazione esistenzialistica: K. Oltmanns, M. E., Francoforte s. M. 1935;
- per l'interpretazione nazista: A. Rosenberg, Der Mythus de XX. Jahrh., Monaco 1930.
- Per la terminologia: B. Schmoldt, Die deutsche Begriffsprache M. E.s, Heidelberg 1952.
- Inoltre: J. von Bach, M. E., der Vater der deutschen Spekulation, Vienna 1864;
- ripr., Nuova York- Francoforte 1964;
- W. Bange M. E.s Lehre v. göttl. u. geschöpfichen Sein, Limburgo 1937;
- O. Spann, M. E.s mystische Philosophie, Vienna 1949;
- M.A. Lücker, M.E. und die Devotio moderna, Leida 1950;
- H. Schlotermann, Vom göttlichen Urgrund, Amburgo 1950;
- G. Della Volpe, E. o della filosofia mistica, Roma 1952;
- K. Heussi, M. E., Berlino 1953;
- K. Weiss, M. E.s Stellung innerhalb der theolog. Entwicklung des Spätmittelalt. ivi 1953;
- M. Bindschedler, M. E.s Lehre von Gerechtigkeit, in «Studia philos.» 1953, pp. 58- 71;
- G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik M. E. s. Eine Untersuchung zur Phänomenol. und Typol. der Mystik, Bonn 1954;
- J. Kopper, Die Metaphysik M. E.s eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation, Saarbrücken 1955;
- J. Ancelet Hustache, Maître E. et la mystique rhénane, Parigi 1956;
- G. Lüben, die Geburt des Geistes. Das Zeugnis M.E. s, Berlino 1956;
- M. Morard, Ist, istic, istikeit dei M. E., in «Freib. Ztschr. f. philos. u. Theol.», 1956, pp. 169- 86;
- G.M. Gierath, Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominidanermystik des XIV. Jahrh., Düsseldorf 1956, (con antol).
- Th. Kaeppeli, Praedicator monoculus, in «Arch. Fratum Praed.» 1957, pp. 120- 67;
- J. Koch, Zur Analogienlehre M. E.s, 1959;
- e in Altdeutsche u. Altniedrländ. Mystik, ed. K. Ruh, Darmstadt 1965;
- ID., Kritische Studien zum Leben M. E. s, in «Arch. Fr. Praed.», 1959, pp. 5- 51; 1960, pp. 5- 52;
- V. Lossky, Théol. négative et connaissance de Dieu chez M. E. (Etudes de philosmed.», 48). Parigi 1960;
- A. Dempf, M. E., Friburgo i. B. 1960.
- M. E. der Prediger, Festschrift edd. U. M. Nix e R. Oechslin, Friburgo - Basilea- Vienna i1960
- H. Wackerzapp, Der Einfluss M. E. s auf die ersten philos. Schriften des N.Von Kues 1440/ 50) («Beiträge», 38, 3), 1962; H. Ebeling, M. E.s Mystir. Stuudien zu d. Geisteskämpfen um d. Wende d. 13 Jhdts, Aalen 1966 (ripr.; Stoccarda 1941).
- Cfr. inoltre: R.-L. Oechslin, s. v. in «Diect. despirit.», IV (1958), coll. 94 - 116;
- I. Degenhardt, Studien zum Wandel des E. bildes, L'Aia 1967.

ألان

Alain = Emile Auguste Charles

اسم «آلان» يكتب به أميل أوجيست شارل، مفكر فرنسي وكاتب ممتاز الأسلوب.

ولد في ٣ مارس سنة ١٨٦٨ في Montagne-au-Perche. وتعلم في عدة ليسيهات من بينها ليسيه Vanves حيث تتلمذ على الفيلسوف جول لانيو Lagneau الذي بث فيه «تجربة الروح والسرمدية» كما قال. ثم دخل مدرسة المعلمين العليا وكلية الآداب بجامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة، ثم حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وفي أثرها عين مدرساً للفلسفة في ليسيهات Pontivy وLorient وRouen.

وبقي في هذه الأخيرة من ١٩٠٠ إلى ١٩٠٣ حيث بدأ يشتغل بالسياسة ويناضل في صف الحزب الراديكالي والنزعة الراديكالية السياسية بعامة. ثم نقل إلى باريس حيث قام بتدريس الفلسفة في ليسيهات: كوندورسيه وميشليه، وهنري الرابع ولما قامت الحرب العظمى انخرط في الحرب في قسم المدفعية من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩١٧، وبعدها الحق بأعمال أقل عنفا. ثم سرّح من الخدمة العسكرية في أكتوبر سنة ١٩١٧.

وكان منذ سنة ١٩٠٧ يكتب «خواطره» Propos الشهيرة التي بدأها في جريدة Dépêche de Rouen، وبعد تسريحه من الحرب استأنفها، واستمر فيها حتى وفاته في ضاحية Vesinet (بالقرب من باريس) في ١٢ يونيو سنة ١٩٥١.

وكان بين الحين والحين يجمع خواطره هذه في كتب يعطيها عنوانات مختلفة. لكنها جميعاً تدخل في باب واحد هو «خواطر ألان».

وأسلوبه رائع، يتميز بالجمل القصيرة، والمعاني الدقيقة. و«خواطره» متعددة الموضوعات، تميل إلى النزعة الأخلاقية، وإن كان الشطر الأكبر منها يدور حول السياسة، سياسة الانسان بوجه عام، على النحو الذي قرره أفلاطون مفهوما للسياسي وللمواطن.

وفيما يلي نستخلص أهم أفكاره:

١ - ضد السلطة:

كان ألان شديد الكراهية للسلطة، أيّاً كانت، وخصوصا السلطة السياسية في الدولة المعاصرة. وبهذا كان خصما عنيدا للطغيان والطغاة؛ يرشقهم دائماً بسهام نقده اللاذع المسموم. ذلك أنه كان ضد كل سلطة لا يحكمها العقل. ومتى كانت السياسة محكومة بالعقل؟! إن في السلطة تتجسد بهيمية الانسان، يقول عن السلطة، هذا اللويثان على حد تعبير هوبز: «إنها ليست جميلة ولا عاقلة إنها التجمع، إنها المكتب، إنها الرئيس، إنها الرأي العام المشترك الذي ليس رأي أحد، وليس شيئا. إنها الاحصاء، إنها المتوسط الحسابي la moyenne، إنها النظام والانضباط. إنها محاكاة الجميع للجميع، إنها الروح العقيم للأمر والطاعة، إنها العلاقة الخارجية التي تجعل من كل إنسان شيئا (ماديا) une chose، السلطة: إنها الجاويش Sergent-major».

وبالجملة فإن السلطة هي ما يسحق الانسان، ويسلبه إنسانيته وحريته وكرامته، إنها الجماهير والحكومة، الجماهير التي تصنع الحكومة بأن تخضع لها وتتعبدها.

٢ - الحرية:

لكن الحرية التي يدعو إليها ألان ويمجدها ليست الحرية بالمفهوم الليبرالي المعروف. إنها ليست الحجة لتبرير ثراء الأثرياء، أو تمجيد روح المبادءة والمغامرة والمنافسة الطليقة. فألان يعرف جيدا مساوىء هذا المفهوم للحرية.

لكن ألان لا ينقاد للفوضى، ولا يدعو إلى الثورة، ذلك لأنه يطيع العقل، ويطيع الطبيعة. ذلك أنه يرى أن التعارض بين الحرية والسلطة ليس تعارضاً بين قيمتين متساويتين، بل هو تعايش بين ضرورة واقعية ومقتضى روحي: فالسلطة ضرورة، ولكنها حافلة بالأخطاء وأمام الضرورة ما على الانسان الا أن يخضع ويطيع، لكن ينبغي على الطاعة أن تسعى لتبديد الأخطار.

لا بد من الطاعة، لأن كل ثورة تولّد زعماء متعطشين لمزيد من السلطة، ومثيرين لمزيد من المخاوف بدعوى المحافظة على مكاسب الثورة، فيتحول الاستبداد الذي قامت الثورة للقضاء عليه إلى استبداد أشد وطأة يبررونه بالمحافظة على الثورة ضد أعدائها.

ولهذا لا يملّ ألان من الدعوة إلى الطاعة، مهما اتهمه خصومه بالمحافظة، لأنه أدرك أن العصيان عقيم، ويولّد الطغيان والطغاة. عقيم لا لأن التقدم، كما يرى أوجيست

كونت، يفترض وجود نظام سابق. فليفكر عقلك في هذه الحقيقة دون انفعال، وليفكر أيضا في هذه الحقيقة الأخرى الأقل ظهوراً وهي أن كل عصيان للعدالة يطيل من عمر المساوئ (في استعمال السلطة) Abus».

٣ ـ النزعة العقلية:

وألان يمجد العقل، ويرد إليه كل القيم. فنراه يقول: «الحق معقول، والجميل معقول... إن الجميل والحق، في كل شيء، هما نورا الإدراك السليم».

وألان يرى في العقل الينبوع لكل حياتنا الأخلاقية، والوسيلة لتطهير شهواتنا الانفعالية وهو يتحدث عن سلطان العقل المستقيم على حركات القلب، أي الشهوات.

نشرة مؤلفاته

جمعت كل خواطره ونشرت في ثلاثة مجلدات في مجموعة La Pléiade عند الناشر جاليمار (باريس) تحت عنوان Oeuvres Complétes.

مراجع

- A. Bridoux: Alain, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philsophie, Paris, 1964.

— M. Jouffroy: La Pensée Politique d'Alain, these, Montpellier, 1953.

اعداد خاصة من المجلات التالية:

— a) La Nouvelle Revue française, sept, 1952

b) Mercure de France, decembre 1951,

c) Revue de Metaphysque et de Morale, Avril, 1952.

ألبرتس الكبير

Albertus Magnus

فيلسوف لاهوتي كبير، كان أستاذا للقديس توما الأكويني. ولا نعرف تاريخ ميلاده بالدقة، أما وفاته ففي كولونيا (ألمانيا) في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. أما لقبه بـ «الكبير» فنجده في مخطوطات من القرن الرابع عشر، لكنه في مواضع أخرى يلقب بـ «ألبرتس التيتوني» Albertus Theutonicus أو «ألبرتس الكولوني» Coloniensis.

وتراجم حياته ترجع إلى الربع الأخير من القرن الخامس عشر (بطرس البروسي» سنة ١٤٨٧، رودلف من تيمخن، سنة ١٤٨٨) بيد أنها تستند إلى مصادر أقدم. لكنها مع ذلك حافلة بالتناقض وعدم التدقيق والتناقض فيما بينها. إذ تختلف في تحديد عمره (البعض يجعله يعيش ٨٧ سنة) وسنه حين انضم إلى طريقة الدومينكان (البعض يقول ١٦ سنه). والشيء المؤكد هو أنه ولد في مدينة لونجن Luiningen على نهر الدانوب (في إقليم اشفابن في جنوب ألمانيا)، وأنه ارتحل في شبابه المبكر إلى إيطاليا، ودرس في جامعة بادوفا، حيث درس مبادئ فلسفة أرسطو. وقد استطاع رئيس الطريقة الدومنكية واسمه جوردان السكسوني، أن يضمّه إلى طريقته في سنة ١٢٢٣ أو سنة ١٢٢٩، وبعث به إلى كولونيا لدراسة اللاهوت.

ومنذ سنة ١٢٣٣ نجده يقوم بالتدريس في دير الدومنيكان في مدينة هلدسهيم (في ألمانيا) ثم في فرايبورج ـ في برسجاو (جنوبي ألمانيا) واستراتبورج.

وطلبا لمزيد من الدراسة ارتحل إلى باريس في سنة ١٢٤٣ ـ سنة ١٢٤٤. وهنا ألقى محاضرات، بوصفه baccalaureatus (حاصل على الاجازة) عن كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وفي سنة ١٢٤٦ صار «معلما في اللاهوت» Magister theologiae. وفي سنة ١٢٥١ قام بالتدريس في «المعهد العام» studium generale المنشأ حديثا في كولونيا لتأهيل الرهبان الدومنيكان، وهنا تتلمذ عليه القديس توما الأكويني. ومن سنة ١٢٥٤ إلى سنة ١٢٥٧ كان مرشدا إقليميا لاقليم توتونيا. وفي سنة ١٢٦٠ صار أسقفا لراتسبون. وشارك في السنوات التالية في عدة مجامع خاصة بطريقة الدومنيكان، كما قام ببعض المهام التي كلفه بها البابا اربان الرابع ومنها الدعوة إلى الحروب الصليبية. وتوفي كما قلنا في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. وفي سنة ١٩٣١ منحه البابا بيوس الحادي عشر لقب قديس وعالم من علماء الكنيسة، وفي سنة ١٩٤١ منحه البابا بيوس الثاني عشر لقب «حامي العلماء».

مؤلفاته

كان البرتس غزير الانتاج جدا، حتى لو استبعدنا الكتب الكثيرة المنحولة عليه. ومؤلفاته ـ وبعضها بقي ناقصا، أو دون مراجعة وتنقيح ـ تشمل كل فروع المعرفة في عصره، لهذا يلقب «العالم المحيط» doctor universalis.

أ) أول إنتاجه هو رسالة «في طبيعة الخير» De natura bene وهي رسالة غير تامة.

ب) يتلو ذلك رسائل صغيرة عن مسائل في العقيدة المسيحية.

ح) ثم شرح كبير على كتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي هو ثمرة محاضراته في باريس.

د) وفي كولونيا بدأ (أواستأنف) شرحه على الكتب المتحولة على ديونوسيوس الأريوفاغي. وألقى محاضرات عن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، حضرها القديس توما.

هـ) ومن ثم بدأ في تلخيص مؤلفات أرسطو الصحيحة وبعض المنحولة. وقد بدأ بكتاب «الطبيعة» وتلاه بكتاب «الكون والفساد». و«السماء والعالم». و«طبيعة الأماكن» (وهذان الملخصان الأخيران يوجد منها نسخة بخط ألبرتس نفسه) و«الآثار العلوية» و«الأحجار» و«النفس» و«التغذية» و«الحس والمحسوس».

و) وفي سنة ١٢٥٨ ألف كتابه «مسائل في الحيوان». وفي نفس الوقت بدأ في كتابة كتابه الضخم «في الحيوان» De Animalibus وهو تلخيص واف جدا وموسع لكتب أرسطو الثلاثة في الحيوان (ويوجد منه نسخة بخط المؤلف في كولونيا، بمقالاتها التسع عشرة) استناداً إلى ترجمة ميخائيل أسكوت.

ز) كذلك لخص كتب أرسطو المنطقية، مبتدئاً بكتاب «الكليات الخمس» المنسوب إلى فورفوريوس أو إلى بوئثيوس.

ح) ومن مؤلفاته الخاصة كتاب عن «وحدة العقل ضد الرشديين» وفيه يدافع عن القول بتعدد النفوس الفردية.

وقد طبعت مجموعة مؤلفاته للمرة الأولى في ليون سنة ١٦٥١ في ٢١ مجلدا باشراف P. Jammy لكنها ناقصة. وتلتها نشرة في ٣٨ مجلداً، في باريس سنة ١٨٩٠ ـ سنة ١٨٩٩. ومنذ سنة ١٩٣١ يتولى معهد البرتس ماجنوس في كولونيا الاشراف على إصدار نشرة نقدية مخصصة لمجموع مؤلفاته، بدأت تحت إشراف B.Geyer ولا تزال مستمرة في الظهور حتى اليوم.

والمهمة الرئيسية التي عني بانجازها ألبرتس الكبير كانت تقديم التراث الفلسفي اليوناني والعربي لأوروبا في القرن الثالث عشر، في كل فروع العلم الممكن آنذاك، في الفيزياء، والرياضيات، وما بعد الطبيعة وفي هذا يقول: «إن غرضنا هو ان نيسّر للاتينيين فهم كل ما قيل في مختلف الفروع». وهو في سبيل ذلك لا يكتفي بإيراد تلخيص لما كتبه أرسطو وشراحه اليونانيون والمسلمون بل يشرح ويكمّل ويعدل. وفي ميدان العلوم الطبيعية قام بأبحاث شخصية، وكشف عن روح ملاحظة نادرة في ذلك الوقت في العصر الوسيط في أوروبا. وهو يقول عن الطريقة التي اتبعها إزاء نصوص أرسطو وشراحه: «في عملي هذا سأتابع نظام أرسطو وفكره، وسأقول كل ما يبدو لي ضروريا لتفسيره ولاثباته. وإلى جانب ذلك سأقوم باستطرادات، ابتغاء إبراز الشكوك التي يمكن أن تتجلى للذهن وإكمال بعض المناقص التي جعلت فكر أرسطو غامضا لدى كثير من الأذهان. وتقسيم مؤلفاته كلها سيكون التقسيم الذي تدل عليه عنوانات الفصول: وحيث العنوان يدل فقط على موضوع الفصل، فهذا يدل على أن الفصل ينسب إلى سلسلة كتب أرسطو، لكن حينما يدل العنوان على استطراد، فذلك معناه أننا أضفناه على سبيل الاكمال أو من أجل إيراد برهنة وفي سلوكنا على هذا النحو سنكتب من الكتب بقدر ما كتب أرسطو، وبنفس العنوانات. وإلى جانب ذلك سنضيف أقساماً إلى الكتب التي بقيت ناقصة كما نضيف كتبا بأكملها تنقصنا، أو أغفلت، اما لأن أرسطو نفسه لم يكتبها، أو كتبها لكنها لم تصل الينا».

وفي مسألة الصلة بين العقل والنقل يمثل ألبرتس تقدما ظاهراً على أسلافه. إذ هدف إلى تحديد ميدان كليهماتحديداً واضحاً، وجعل أنواعاً من الحقائق تنتسب إلى الواحد ولا تنسب إلى الآخر. وفي هذا يقول: «فيما يتعلق بالدين والأخلاق، إذا اختلف أوغسطين مع الفلاسفة فينبغي تصديق الأول دون الآخرين. لكن إذا تعلق الامر بالفيزياء، فإنني أصدق أرسطو، لأنه كان يعرف الطبيعة خير معرفة».

ومع ذلك فإنه لم يطبق هذا المنهج بدقة، بل كان يضطر إلى الأخذ بما يقوله النقل حين يتعارض مع العقل. فيقول مثلا بالخلق من القدم، لا بفكرة الصدور التي قال بها ابن سينا، وكأن العالم له بداية في الزمان، ولا يقول بقدم العالم كما قال أرسطو وشراحه والفلاسفة المسلمون.

على أنه حاول مع ذلك إيجاد مزيج من المسيحية والأفلاطونية المحدثة على نحو قريب مما فعله ابن سينا. إذ نجده يتحدث عن العلة الأولى، وأنها نور أول، يهب الصور للمادة، «إنها حياة ونور لأنها نوع من الحياة لكل موجود، وهي النور

لكل معرفة والعقل لكل شيء». والعقل الالهي يحتوي على «الصور» الأولى. والله يهب الهيولي صورا متمايزة، ليست إلا صور الكليات الالهية. واشعاعات نور العقل الفعال الكلي، الذي هو الله، تسري في الهيولي، حيث توجد الجواهر العينية.

ويهاجم ألبرتس، مع ذلك، نظرية ابن سينا وابن رشد في العقل الفعال. ويستقصي هذا الموضوع في كتابه «خلاصة اللاهوت» Summa Theologiae، ويسرد ثلاثين حجة لصالح إثبات وحدة العقل الانساني، لكنه يتلوها بستٍ وثلاثين حجة ضد وحدة العقل الانساني، وبهذه الزيادة في الحجج يرجّح بطلان القول بوحدة العقل الانساني. ويقرر أن لكل نفس عقلا بالقوة، وعقلا بالفعل خاصين بها. ذلك لأن النفس الانسانية ليست مجرد صورة لجسم، بل هي جوهر روحي، ولهذا الجوهر قواه المستقلة الخاصة به والضرورية كي يؤدي مهامه.

لكنه يبادر فيربط بين النفس الانسانية وبين الله، إذ هي صورة له، ولهذا فإنها مفتوحة لقبول الاشراقات الالهية، وهي بمعرفتها للمعقولات تتشبه بالله.

مراجع

قام اسخويانس بتصنيف ببليوجرافيا عن البرتس الكبير:

— M. Schooyans: «Bibliographie Philosophique de Saint Albert-le Grand» R. Univ. Catol. S. Paolo, no 21, 1961.

— A. Garreau. Saint Albert le Grand. Paris, 1932.

— A. Schneider: Psychologie Alberts des Grossen, Münster in West F. 2 vols, 1903, 1906.

الإلحاد

Athéisime, Atheism

كلمة «الحاد» في اللغات الأوروبية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين: ἀ = سلب، نفي + θέος = اله. ومن هنا كان معناها الاشتقاقي: نفي الله. أما في العربية فكلمة الحد عن = انحرف عن. ومن هنا فليس ثمة تطابق دقيق بين اللفظ الأوروبي، واللفظ العربي. وفي تحليلنا هنا سنقتصر على ما يدل عليه اللفظ الأوروبي.

على أن المعنى لهذا اللفظ الأوروبي يتضمن عدة مقاصد، تدخل تحت تمييزات:

أ) فهناك أولاً التمييز بين الالحاد العملي، والالحاد النظري. والأول هو موقف من يتصرف كما لو لم يكن هناك إله، فهو يقر بوجود إله، ولكنه ينكر الله في سلوكه في الحياة - أما الالحاد النظري المطلق فلا يقرّ بوجود إله ولا بوجود أمور إلهية. وينقسم بدوره الى سلبي، وايجابي: السلبي هو الذي ينكر وجود الله والأمور الإلهية، اما عن جهل بالله (مثل «المتوحش» الذي يتحدث عنه جان جاك روسو) أو لعدم اكتراث بالله (مثلما هو موقف هيدجر وبندتو كروتشه)، - والموقف الايجابي هو الذي ينكر وجود الله لأسباب يتذرع بها (مثل موقف الماديين من أمثال أبيقور، ولا متري La Mettrie وفيورباخ، وكارل ماركس، أو نيتشه واشترنر). - وهناك الالحاد النظري النسبي الذي لا يقر بوجود الله، ولكنه يقر بوجود أمور إلهية ويندرج تحت موقف المذهب الوضعي Positivism وموقف اسبينوزا في بعض التأويلات،، ومذهب القائلين بوحدة الوجود، ومذهب المؤلهة déistes اللذين يقعان على حافة الالحاد والايمان بوجود الله.

وأول تحليل لمعنى الالحاد نجده في المقالة العاشرة من كتاب «النواميس» لأفلاطون حيث يذكر ثلاثة أشكال للالحاد:

١- الأول انكار الالوهية،

٢ - والثاني الاعتقاد بوجود الالوهية مع انكار العناية الإلهية بالشؤون الانسانية،

٣ - الاعتقاد بأن الألوهية يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات: والشكل الأول هو الذي نجده عند السابقين على سقراط من الفلاسفة الماديين الذين وضعوا الماء أو الهواء أو التراب أو النار مبادىء للأشياء («النواميس» المقالة العاشرة ص ٨٩١ ج وص ٨٩٢ ب). وأفلاطون يرد عليهم ببيان أن النفس تسبق الطبيعة.

والشكل الثاني من الالحاد يفسره أفلاطون بقوله ان هذا المذهب يعادل القول بأن الألوهية عاجزة، كسلى، لا تهتم بأتمام العمل الذي بدأته، وكأنها أقل مكانة من الانسان الذي يعمل دائمًا على اتمام عمله واتقانه.

ويدفع أفلاطون الشكل الثالث من الالحاد، لأن أصحابه يجعلون الألوهية شبيهة بالكلاب التي يمكن استرضاؤها بتقديم الطعام اليها وبالمرتشين من القضاة والموظفين الذين يمكن إفساد ضمائرهم واحساسهم بالعدالة عن طريق الرشاوى والهبات. وافلاطون يحمل بشدة على هذا الشكل الثالث من الالحاد، ولهذا يحرّم القرابين الفردية، ولا يقرّ إلا تلك التي تقدم على المذابح العامة ووفقاً لطقوس وشعائر محددة («النواميس» المقالة العاشرة، ص ٩٠٩ د).

والالحاد بالمعنى الثاني عند أفلاطون قد ناصره وأكده أبيقور: فلكي ينزع عن الناس، خوف الموت، وضع الالهة بين العوالم intermundia واعتبر الله غير مكترث بالانسان. واستدل على ذلك بما في العالم من شرور قائلاً: إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم لكنه لم يقدر، فسيكون عاجزاً، واذا كان قادراً ولم يرد ذلك، فسيكون حسوداً شرساً، واذا أراد ذلك وكان قادراً عليه، فلماذا لم ينزعها؟ (راجع «شذرات ابيقور» نشرة Usener، الشذرة رقم ٣٧٤) وقد أعاد ذكر هذه الحجة لوكرتيوس (في كتابه «في طبيعة الأشياء» م٢، البيت رقم ١٠٩٣ وما يتلوه).

وبعد أبيقور مباشرة كان الشكّاك اليونانيون التابعون للأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرنيادس القورينائي (٢١٤ ـ ١٢٩ ق. م.) الذي أكدّ ضعف البراهين التي تساق لاثبات وجود الألوهية، وبينّ الصعوبات القائمة في تصور الألوهية نفسها. فهو يقول: «اذا كان الآلهة موجودين، فلا بد أن يكونوا أحياء والحيّ يحس... فإذا كانوا يحسّون، فإنهم يعانون اللذة والألم. واذا كانوا يتألمون، فانهم قابلون للتغير إلى ما هو أسوأ، وهكذا يكونون فانين» (سكستوس امبريكوس: «ضد المعلمين» ١٠: ١٣٩ ـ ١٤٠).

كذلك يذكر من بين الملحدين، في تلك الفترة تيودورس، وذيوجانس الأبولوني واويهميرس. وينسب الى الأخير نظريته في تفسير أصل الآلهة، بأنهم كانوا أناساً ألّههم الناس لأنهم كانوا سادة أو أبطالاً (راجع شيشرون: «في طبيعة الآلهة» ١: ١١٩).

أما في الاسلام، فإن كلمة «إلحاد» و «ملحد» و «ملاحدة» قد اطلقت بتجاوز شديد: إذ لا نجد عند احد ممن اتهموا بالالحاد انكاراً لوجود الله: لا عند ابن الراوندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند المعري، وهم أشهر من يتهمون بالالحاد في الاسلام.

هذا اذا فهمنا الالحاد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي حددها أفلاطون. أما بالمعنى الثاني، وهو اثبات الألوهية مع انكار العناية الالهية بالشؤون الانسانية، فالالحاد موجود ليس فقط عند هؤلاء الثلاثة، بل وأيضاً عند ابن سينا وعند ابن رشد، إذ أنكر هؤلاء جميعاً أن يعلم الله الجزئيات، وبالتالي أن يعنى بأفراد الناس. وهذا أحد الأمور الثلاثة التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة».

أما بالمعنى الثالث، فربما نجد الحاداً في بعض أقوال المعري. ومن عداه لا نجد لديهم أقوالاً صريحة في هذا الموضوع.

كذلك أطلق «الكفر» على مذاهب القائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفية مثل الحلاج، ومحي الدين بن عربي، والصدر الرومي، والعفيف التلمساني وابن الفارض والبلياني.

(راجع عن هذا كتابينا: «من تاريخ الالحاد في الاسلام» القاهرة سنة ١٩٤٥، «تاريخ التصوف الاسلامي في القرنين الأول والثاني»، الكويت سنة ١٩٧٥).

أما في العصر الحديث في أوروبا فقد ارتبط الالحاد بالمادية في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، خصوصاً عند جاسّندي (Gassendi) ولامتري ودولباك D'Holbach وارنست هكل Ernest Heckel وفيلكس لو دانتك Feleix Le Dantec. فهؤلاء جميعاً لم يقرّوا بغير المادة، وبالتالي لم يحتاجوا الى مبدأ روحي لتفسير الظواهر.

وارتبط الالحاد أيضاً بالنزعة الانسانية المطلقة، كما هي الحال عند لودفج فويرباخ (راجع كتابه: «ماهية المسيحية»، وكتابه: «مبادىء فلسفة المستقبل»). وعند باور Bauer (راجع كتابه... Posaune des jungesten Gerichts wider Hegel) وكارل ماركس وبندتو كروتشه Croce (راجع كتابه Conversazioni Critiche IV. Bariy, 1932) الذي قال: «لا يمكن أن نحب الله حباً حقيقياً وخالصاً إلا بمعنى واحد فقط وهو ـ كما يحدث دائماً ـ أن نحب أنفسنا وأن نحب في الله خير ما في ذواتنا نحنُ،

أعني الحق في أنفسنا والكلي والمثل الأعلى» (ص ٢٤٨ من هذا الكتاب). ـ فهذه النزعة الانسانية تقوم على أساس أن الدين الحق هو دين الانسانية وأن الاله الحق هو الانسان، لأنه لا يوجد في الوجود ما هو أسمى منه. والانسان يستطيع أن يفرض على الطبيعة قيمه وغاياته الخاصة.

كذلك ارتبط الالحاد في القرن الماضي وهذا القرن بنزعة اللاأدرية Agnosticisme ويمثلها خصوصاً هربرت اسبنسر وتوماس هكسلي Thomas Huxley (في كتابه Collected Essays. V,P. 237 ff: ومفادها أنه لا يمكن الأخذ بحلول غير معتمدة على المنهج الوضعي في حل المشاكل الميتافيزيقية والدينية. وتبعاً لهذا قال أصحاب هذه النزعة (ومنهم داروين) أنهم «لا يدرون» شيئاً عن هذه الأمور التي مثل : المطلق، الله، اللامتناهي، وما شابه ذلك من أمور. وحاول هربرت اسبنسر في الجزء الأول من كتابه «المبادىء الأولى» (سنة ١٨٦٢) اثبات عجزنا عن بلوغ الحقيقة النهائية، أي القوة المستترة التي تتجلى في كل الظواهر الطبيعية.

ومن أشكال الالحاد المعاصر: التحليل النفسي الفرويدي، لأنه يفسر فكرة الموجود الأعلى بأنها مستمدة من ثنائية الاتجاه العاطفي المؤلفة من الحب والخوف والحاضرة في العلاقة بين الابن والوالد (راجع لفرويد: «الطوطم والطابو»، فيينا، سنة ١٩١٣، وراجع ليونج C. G. Jung: «علم النفس والدين» ، زيورخ سنة ١٩٤٠، ولارش فروم E. Fromm: «التحليل النفسي والدين»، نيويورك سنة ١٩٥٢).

ومن اشكال الالحاد المعاصر أيضاً «الوضعية المنطقية» عند كارنب Carnap ومدرسة فيينا بعامة إذ يرون أن كلمة «الله» هي مجموع من الحروف (راجع: R. Carnap Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, 1931) ويقررون أن قولنا «الله موجود» يساوي تماماً قولنا «الله غير موجود» لأن كلتا العبارتين خلو من المعنى (راجع A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, .(London, 1936

مراجع

- R. Flint: Antitheistic theories.Edinburg,9 th ed.1917.

- F. Mauthner: Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,4 Vols. Stuttgart und Berlin, 1920- 23. reprogr. Aufl. Hildesheim, 1963.

- A. B. Drachmann: Atheism in Pagan Antiquity, London 1922.

- Q. Richard: L'Athéisme dogmatique, Paris 1923.

- H. de Lubac: Le Drame de L'humanisme athée.

- L'Ateismo, a cura di G. Ricciotti, Roma 1950.

- L. Brunschvicg: De la vraie et de la fausse conversion, suivi de la querelle de L'athéisme, Paris, 1951.

- J. Lacroix: Le sens de L'atheisme contemparain, Paris, 1958.

- Il Problema dell, ateismo, atti XVI Conv. Centro Stud : Filos. di Gallarte, Brescia 1962.

- A. Del Noce: Jl problema dell' ateismo, Bologna, 1964.

- C. Fabro: Introduzione all' ateismo maderno, Roma, 1964.

- W. Gent: Unter suchungen zum Problem des Atheismus.Ein Beitrag zur weltanschaulichen situation unserer Zeit, Hildesheim, 1964.

- W.Luypen: Phenomenology and Atheism, Pittsburgh, 1964.

الكسندر (صمويل)

Samuel Alexander

فيلسوف اوسترالي، يهودي الديانة. ولد في سيدني (اوستراليا) في سنة ١٨٥٩وتوفي في سنة ١٩٣٨.

ارتحل الى انكلترا، في سنة ١٨٧٧ حيث درس في اكسفورد على يدي جرين وبرادلي وتأثر بهما. لكنه تحول بعد ذلك الى اعتناق مذهب التطور، واهتم بعلم النفس التجريبي. ثم تأثر بعد ذلك بمور Moore وبرترند رسل Russell وبالواقعية الأمريكية الجديدة.

وفي سنة ١٨٨٢ اختير زميلاً في كلية لنكولن بأوكسفورد. ويبدو تأثير نظرية التطور في أول كتاب نشره

وعنوانه: «النظام الأخلاقي والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية» (سنة ١٨٨٩). وفي تفسيره للمعاني الأخلاقية سار في اثر هربرت اسبنسر.ولسلي استيفن. فإنه نظر الى الصراع من أجل البقاء في المجال البيولوجي يتخذ في المجال الأخلاقي شكل صراع بين المثل العليا الأخلاقية، وكذلك نظر الى قانون الانتخاب الطبيعي، في مجال الأخلاق، على انه يعني أن ما يسود في مجال الأخلاق هو مجموعة المثل العلياالتي تقود الى حالة توازن أو انسجام بين العناصر والقوى المختلفة في الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الانسان والبيئة.

وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة ملبورن. وفي السنوات ١٩١٦ ـ ١٩١٨ ألقى محاضرات جفورد في جلاسجو (اسكتلندا) وقد حررها ونشرها في سنة ١٩٣٠، تحت عنوان: «المكان، والزمان، والألوهية».

فلسفته

١ ـ الزمان والمكان:

يرى الكسندر أن الحقيقة الواقعية النهائية، أعني رحم الأشياء كلها، هي متصل الزمان والمكان. وقد أخذ هذه الفكرة، كما صرّح هو، عن منكوفسكي H. Minkowski الذي قال بها في سنة ١٩٠٨ ، كذلك يشير الى لورنتس Lorentz واينشتين Einstein ، وكذلك استلهم نظرية برجسون في الزمان الحيوي، لكنه رفض دعوى برجسون أن المكان خاضع للزمان. وهو بهذه النظرية في «الزمان ـ المكان» يعارض رأي برادلي القائل بأن الزمان مجرد مظهر appearence ورأي متّجرت Mc Taggart القائل بأن الزمان ليست له حقيقة واقعية. كذلك يرفض الكسندر الرأي الشائع في الزمان والمكان أنهما وعاءان: الأول تتعاقب فيه الأشياء، والثاني توجد فيه الأشياء معاً الى جوار بعضها بعضاً، لأن هذا الرأي يفترض أن الأشياء موجودة قبل الزمان والمكان، بينما يرى الكسندر أنهما أسبق من الأشياء، أنهما الأرحام التي تتكون منها الأشياء الموجودة والأحداث، وهما الوسط الذي فيه يلقى بالأشياء والأحداث وفيهما تتبلور. ولو نظرنا في كل واحد منهما على حدة، لوجدنا أن اجزاءه لا يتميز بعضها عن بعض، انها متجانسة. لكن «كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بآن في الزمان، وكل آن من الزمان يتحدد بموضعه في المكان» («المكان والزمان والألوهية» ص ٦٠). ومعنى هذا أن الزمان والمكان كليهما معاً يكوّنان وجدة واحدة وحقيقة واقعية واحدة، هي «متصل لانهائي من الحوادث المحضة أو الآنات النقط» (ص ٦٦). وكل شيء في التجربة هو مركب من النقط الآنات أو الآنات النقط.

٢ ـ المقولات:

ثم يأخذ الكسندر بعد ذلك في البحث في الخصائص الأساسية لمتصل المكان ـ الزمان مثل: الهوية، الاختلاف، الوجود، الكلية، الجزئية، الاضافة، الخ. ويمهد السبيل بهذا أمام بيان خصائص الواقع التجريبي ومستوياته ابتداء من المادة حتى النشاط العقلي. وهو ينظر الى المقولات على انها التحديدات الأساسية للموجود. وينبغي ألا يخلط بينها وبين الصفات (أو الكيفيات) Qualities ، لأن الصفات ـ في نظره ـ عارضة ومتغيرة بينها المقولات Categories، كلية وجوهرية. وهي أي المقولات، قبلية a Priori بمعنى أنها تنطبق، مقدماً، على كل شيء موجود، وهي قسمات صحيحة للواقع، وليست مجرد اطارات في العقل كما يقول كنت. ولهذا لا يحاول الكسندر أن يستنبطها بواسطة أية ضرورة: منطقية كانت أو آلية. ويبين الكسندر أن المقولات هي خصائص أساسية لمتصل المكان ـ الزمان «فلا ينبغي، مثلاً، أن ننظر الى الهوية والاختلاف على أنهما خاصية للعقل الانساني ولا أشكال نموذجية تعين حدود كل موجود بل ينبغي أن ننظر اليهما على أنهما خصائص أولية لمتصل «النقطة ـ الآن». فالزمان يكشف عن الهوية بوصفه مدة ، ويكشف عن الاختلاف بوصفه توالياً. والمكان يكشف عن الوحدة بوصفه متصلاً ، وعن الاختلاف بوصفه مؤلفاً من نقط. ويقرر الكسندر أن المكان هو الذي يعطي للزمان وحدته، وأن الزمان هو الذي يعطي للمكان اختلافه، وإلا لكان الزمان مجرد توال، وكان المكان وحدة بيضاء فارغة.

والوجود هو ـ في نظر الكسندر ـ اسم آخر لهوية المكان والزمان. والاضافات relations تعبّر عن متصل الزمان ـ المكان. وهو لا يرجع كل العلاقات الفيزيائية الى علاقات زمانية مكانية، لكنه مع ذلك يرى أنه في نهاية التحليل نجد كل العلاقات (الاضافات) تتوقف على علاقات زمنية ـ مكانية. والجوهر هو علاقة (إضافة) بين عناصر زمانية ومكانية في مقدار محدد من المكان ـ الزمان. والعلية، بوصفها

مقولة، تعبّر عن المفهوم الأساسي في متصل المكان ـ الزمان، لأن في هذا المتصل كل حادث هو متصل بما قبله وبما يتلوه.

٣ ـ العقل والحياة

ويبحث الكسندر في التضايف بين الجهاز العصبي والعقل. فيقرر أن العقل شيء جديد على الحياة، لكنه ليس كياناً مستقلاً. إن العملية العصبية إذا صارت ذات تركيب من نوع خاص وشدة وارتباط مع عمليات وتركيبات أخرى، فإنها تتخذ خصائص جديدة بحيث تصبح عقلية، مع بقائها في الوقت نفسه حيوية.

وهنا يستعين الكسندر بآراء لويد مورجن Lloyd Morgan خصوصاً في تمييزه بين الصفات الجمعية additive والصفات الانبثاقية emergent. ومفادها أن بعض التركيبات في الطبيعة كمية خالصة، مثل الأوزان الجزئية molecular. لكن ثمة تركيبات أخرى تؤدي الى نشوء تغييرات في الكيف، مثل خواص الماء، فإنها لا يمكن أن تستخلص من خواص كل من الاوكسجين والهيدروجين على حدة. وهنا يقتبس الكسندر أبياتاً مشهورة للشاعر الانكليزي روبرت براوننج Browning في قصيدته التي بعنوان Abt Vogler وفيها يروي قصة موسيقار استخرج من ثلاثة أصوات ـ لا صوتاً رابعاً، بل نجمة! فشبيه بهذا ما يحدث في الحيوانات الفقرية العليا حين ينبثق العقل، وهذا هو ما يفسّر كون بعض الحركات يؤدي الى نشوء مادة كيماوية، وحينها تؤدي بعض التركيبات الكيمياوية الى نشوء الحياة . لكن الكسندر لا يذهب مذهب الحيويين، وخصوصاً برجسون الذين يذهبون الى أن الحياة شيء جديد تماماً وليست مجرد ناتج لعمليات كيمياوية. وإنما يؤكد أن الحياة أساساً كيمياوية، لكنها درجة خاصة من المادة تكشف عن خصائص تتحدى الوصف بلغة كيمياوية. والحال مع الحياة كالحال مع المادة: فإن المادة هي حركة ولا شيء غير الحركة، ومع ذلك فإن لها خصائص (مثل الصلابة، اللون) ليست لسائر انواع الحركة.

٤ ـ نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة يبدأ الكسندر فيقرر أن من الخطأ الزعم- كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين ـ بأن نظرية المعرفة هي أساس الميتافيزيقا.

وإنما نظرية المعرفة فصل من فصول الميتافيزيقا، وحالة خاصة يبين فيها كيف تقوم العلاقة بين الكائن الحي وبين بيئته. ومعروف أن كل أمرين مترابطين فإن بينهما علاقة ليس فقط علية مكانية ـ زمانية، بل وأيضاً وفق طبائعها الخاصة بها. وهذه الأخيرة توجد عاملاً للاختيار خاصاً، له أهمية في تفسير الادراك الحسيّ. فالأعصاب البصرية تستجيب لبعض الصفات دون البعض الآخر. لكن المعرفة لا تتم إلا في مستوى الوعي.

وهنا نلتقي بمشكلة: هل موضوعات الادراك الحسّي صفات للشيء موضوع الادراك ، أو هي من نتاج نشاط العقل؟ وموقف الكسندر من هذه المسألة هو أنها الاثنان معا، ولكن من نواح مختلفة. ومن أجل ايضاح رأيه هذا يستخدم تسميات خاصة: فيسمى شعور العقل بالنشاط العصبي: «استمتاعاً Enjoyment، ويسمى شعور العقل بصفات الشيء المدرك: «تأملاً Contemplation. وهدف الادراك الحسي ليس احداث تغير في الجهاز العصبي، لكن عملية المعرفة هي تغيير في الجهاز العصبي. وبالاستمتاع بالمعرفة يتأمل العقل الأشياء. ويشيرالكسندر أنه في هذا يتفق مع رأي سبينوزا حين قال ان «العقل فكرة للجسم».

والاحكام فيما يتعلق بالقيم، لها ميزة خاصة تنفرد بها، وهي أنها ظواهر اجتماعية، ذلك لأنها تعبّر عن معايير، والمعايير انما توضع من خلال الاتصال الاجتماعي والاختلاط بين الناس. ذلك لأنه قد يصدر المرء أحكاماً تقويمية وهو بمعزل عن الناس، ولكنه لن يتنبه الى ما فيها من خطأ (أو صواب) إلا إذا اصطدام حكمه بحكم الآخرين في نفس الموضوع.

٥ ـ الألوهية:

عند الكسندر أن «الألوهية Deity هي الصفة التجريبية التالية في العلّو لأعلى صفة نعرفها» (ج ٢ ، ص ٣٥٥). ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف ما هي هذه الصفة، بيد أننا نعلم أنها ليست من نوع أية صفة نعرفها.

لكن، هل معنى هذا أن الله لن يوجد إلا في المستقبل، بوصفه المستوى التالي لمستوانا الحالي بوصفنا كائنات متناهية، وأنه سينبثق خلال عملية التطور؟ وجواب

الكسندر عن هذا السؤال بالنفي. انه يقرر أن الله موجود حالياً بالفعل، لأن الله هو الكون، انه متصل المكان - الزمان. يقول: «ان الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية. وبوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهي بنزوعه نحو الألوهية، او - اذا استعرنا عبارة لليبنتس، العالم في حالة حمل (حبل) بالألوهية» (ج ٢ ص ٣٥٣). وهذا الحمل مستمر لن يوضع ابداً، يقول: «ان الله ، بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار الى الألوهية لكنه لن يبلغها أبداً: انه الله المثالي في حالة جنين The ideal God in embryo (ج ٢ ص ٣٦٥). والدين «هو الشعور بأننا منجذبون الى الله ومنخرطون في حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى» (ج ٢ ص ٤٢٩).

مؤلفـاته

- Moral order and progress, 1880

- Space Time and Deity , 1920.

- Beauty and other forms of value,1933.

مـــراجـــع

- P. Devaux: Le Systéme d'Alexander, Paris 1929.

- J. W. Mc Carthy : The Naturalism of Samuel Alexander. New York, 1948.

أليوتا

Antonio Aliotta

فيلسوف تجريبي إيطالي. ولد في بليرمو في ١٢ يناير سنة ١٨٨١، وتوفي في نابولي في أول فبراير سنة ١٩٦٤.

إلتحق أولا بكلية الآداب في جامعة بليرمو ثم عدل عنها في السنة التالية إلى كلية الفلسفة في فيرنتسه. حيث حصل على الليسانس في سنة ١٩٠٣ ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٢ قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس libera docenza في سنة ١٩٠٥ في علم النفس التجريبي. وفي سنة ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة النظرية في جامعة بادوا واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٩ حيث انتقل إلى جامعة نابولي وظل فيها حتى سنة ١٩٥١.

بدأ أليوتا تطوره الفلسفي من علم النفس التجريبي، كما يظهر في كتابه «القياس في علم النفس التجريبي» (سنة ١٩٠٥)، ولكنه في الوقت نفسه كان يلحظ الجانب الروحي في النفس، ونظر إلى المنهج التجريبي على أنه تعبير عن قدرة العقل على البناء.

وفي سنة ١٩١٢ نشر تحليلا نقديا شاملا للمذاهب الفلسفية المعاصرة بعنوان: «ردّ الفعل المثالي من العلم». وفيه دافع عن الروحية المونادولوجية ونزع نزعة مؤلهة.

ولما بدأت الهيجلية الجديدة في إيطاليا، على أيدي كروتشه وجنتيله، تسود الفكر الفلسفي في إيطاليا، اتخذ اليوتا موقفا مناهضا لها. فنقد علم الجمال كما تصوره كروتشه. فرفض فكرته في إبداعية الروح creativita dello spirito، كما رفض فكرة نمو الحياة الروحية في وظائف يستبعد بعضها بعضا على التبادل وتعود بطريقة دورية. فتأثر بشلنج وببرجسون، فقرر أن التطور خلاق في أعمال الطبيعة. ولم يعد يثق بالآلية، وبدأ يفقد الثقة بالعلم والمعرفة العلمية.

وفي بحث بعنوان: «مخطط نظرة روحية في العالم» (ظهر في العدد ٢ من Cultura filosofica سنة ١٩١٣) أكد - ضد الهيجلية الجديدة - موضوعية الطبيعة بحيث لا يمكن ردها إلى مثالية، لكنه أكد في الوقت نفسه أن الطبيعة تتسامى في الانسان إلى مراتب عليا. وانتهى إلى «نسبية ديناميكية» تؤكد أن الذات باشكالها المقولية، والطبيعة، والله تكوّن حدودا لفعل تجريبي، موضوعي ذاتي معا، في علاقة متحركة جدا، وفي إثراء مستمر.

وفي المرحلة الناضجة من تطوره اتجه في نظرية المعرفة إلى جعل الاضافة relazione هي الأساس، والقول بتعدد مراكز التجربة وتقدمها التدريجي نحو المزيد من التناسق في وحدة مثالية. ويمثل هذه المرحلة الكتب التالية:

١ - «نظرية اينشتين والمنظورات المتغيرة للعالم»، بليرمو سنة ١٩٢٢.

٢ - «النسبية والمثالية»، نابولي سنة ١٩٢٢.

٣ - «مشكلة الله والتعددية الجديدة»، مدينة الكستلّو، سنة ١٩٢٤.

أما في المرحلة الأخيرة من تطور فكره، وهي التي تتمثل في كتابه: «التضحية بوصفها معنى العالم» (روما سنة ١٩٤٦) «فقد

اتجه أليوتا إلى روحية مسيحية، فيها الايمان، مفهوما بمعنى الفكر الفعّال، هو الأساس في التفلسف، مع تقرير مصادرات عامة مثل: واقعية التغير، وجود نظام في العالم، تعدد الشخصيات، تلقائية الارادة، الامكانية الخلاقة للفعل. والمصادرة العليا بين هذه المصادرات العامة هي «الشعور العالي»، والله الذي تمتد حياته بالعطاء والحب.

وهكذا تغلبت النزعة الروحية الايمانية في المرحلة الأخيرة من تطور فكر أليوتا، بعد أن كان في البداية تجريبيا حريصا على المنهج العلمي التجريبي.

نشرات مؤلفاته

قامت دار النشر Perxellaفي روما بطبع مجموع مؤلفاته الكاملة في ستة مجلدات. من سنة ١٩٤٢ إلى سنة ١٩٥٤ هكذا:

- L'estetica di Kant e. degli idealisti romantici, 1942;
- Il sacriflcio come Signiflcato del mondo, 1946 (2ª de. 1959);
- Il problema di Dio e il nuovo pluralismo, 1949;
- Critica dell'esistenzialismo, 1951 (2ª ed. 1957);
- L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo italiano, 1951.
- Scetticismo, misticismo e pessimismo, 1947;
- Evoluzionismo e spiritualismo, 1948;
- Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo, 1950;
- Pensatori tedeschi dell'Ottocento, 1950.
- Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo, Roma 1954.

مراجع

- Autopresentaz. in Filosoflital. contemporanei, de. M. F. Sciacca, 2[8] ed., Como 1946. - G. Gentile Lo scetticismo antico e moderno secondo A., in «Crit.», n. 4;
- S. Caramella, Relativismo, scienza e filosofia, in «Educazione nazionale», 1922, n. 3;
- U. Spirito, L'idealismo italiano e i suoi critici, Firenze 1930;
- T. Bartolomei, La teoria dell'esperienza del prof. A., in «Riv. Filos. neoscol.», 1933, n. 3;
- C. Rho, Sullo sperimentalismo di A., in «Criterion», 1936, n. 2;
- M. F. Sciacca, Il secolo XX, 2[8] ed., I, Milano 1947, pp. 470-90;
D. Scolerri, A. A. e il sacrificio come significato del mondo in «Historica», 1948 n. i;
- A Guzzo, Un'etica del sacrificio, in «Rass. Sc. filox.» 1948, n. i;
- P. Di Lauro, Evoluzionismo e spiritualismo, Giugliano 1949;
Lo sperimentalismo de A. A., Napoli 1951 (volume celebrativo del settantesimo compleanno del maestro, a cura di Carbonara, Filiasi - Carcano, Lazzarini, Martano, Musatti, Petruzzellis, Sciacca, Stefanini);
P. Filiasi Carcano, Il pensiero filosofico di A. A., in «Riv. ros.», 1952, pp. 179- 85, 251 - - 65;
Sciacca, I, pp. 179- 83;
D. Gentiluomo, Il relativismo sperimentale di A. A. nel suo svolgimento storico, Roma 1955, pp. 171- 87;
- G. Galli, La cultura, la logica, il sacrificio del prof. A. A., in Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti, Torino 1958. Alla morte dell'A., ne hanno rievocato la figura e il pensiero (1964): A. Guzzo, in «Filos.», pp. 278-88;
N. petruzzellis A. e il pensiero del suo tempo, in «Rass. Sc. Filos,» P. Piovani, in «Atti dell'Acc. Pontaniana», n. s., XIII;
- C. Carbonara, in «C. Carbonara, in «Atti dell'Acc. di sc. morali e polit. della Societ/ naz. di sc., lett. e arti in Napoli», vol. 75;
N. Abbagnano, in «Riv. Filos,», pp. 442- 48.

أمبادقليس

Empedocles of Adragas.

فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط.

من مدينة اكراجاس أو اجريجنتم في جزيرة صقلية. لا نعرف تاريخ ميلاده، لكن نعلم بأنه زار توريي Thurii بعد تأسيسها بقليل وهذه المدينة تأسست في سنة ٤٤٤ -

٤٤٣ قبل الميلاد. وأشترك في السياسة في مدينة أجريجنتم، ويقال انه كان زعيمًا للحزب الديمقراطي فيها. ويروى الكثير من الأخبار عن قيامه بأعمال السحر والمعجزات. من ذلك ما رواه ذيوجانس اللائرسي (ترجمة فرنسية ج ٢ ص ٤٦ باريس سنة ١٩٦٥) من أنه حدث يوماً أن هبت الرياح الأتيزية هبوباً شديداً جداً لدرجة انها انتزعت الثمار من الأشجار. فجاء أمبادقليس بحمير وسلخ جلودها ونشرها على الروابي وقمم الجبال لوقف هبوب الرياح. فتوقفت الرياح فعلاً، ولهذا سميّ «واقف الرياح».

وينقل ذيوجانس (جـ ٢ ص ١٤٤) بأن طيماوس (في «اخباره» المقالة التاسعة) يذكر أن أمبادقليس كان من تلاميذ فوثاغورس، وأنه أدين بسرقة الخطب، فمنعه أصحاب فوثاغورس من المشاركة في أحاديث هذه الفرقة، وهو أمر قد وقع أيضاً لأفلاطون. ويقول نيانش Neanthe انه الى عهد فيلولاوس وأمبادقليس كان الفوثاغوريون يجرون أحاديثهم في الهواء الطلق، أمام عامة الناس، لكن لما أشاع أمبادقليس آراءهم شعراً وضعوا قاعدة صارمة هي ألا يلقنوا آراءهم لشاعر.

ويقول تيوقراسطس انه كان قوي الاتصال ببرمنيذس وأنه حاكي أشعار هذا الأخير. وبرمنيذس، كما نعلم، كتب كتابه «في الطبيعة» شعراً، ولأمبادقليس قصيدة طويلة في الطبيعة. لكن هرميفوس ينكر صحة القول بأن أمبادقليس كان تلميذاً لبرمنيذس، ويقول انه كان تلميذاً لأكسينوفان، وحاول محاكاة قصائده الملحمية.

وقد ألف مسرحيات مأساوية (تراجيديات) بلغ عددها في بعض الروايات (راجع ذيوجانس جـ ٢ ص ١٤٥) ثلاثاً وأربعين على الأقل.

ويقول عنه ساتيروس في «تراجمه» انه كان طبيباً بارعاً وخطيباً جيداً. وقد تتلمذ عليه جورجياس، السوفسطائي الكبير. وقد روى جورجياس عن نفسه أنه كان يتردد على أمبادقليس حين كان يمارس السحر، أما عن اشتغاله فعلاً بالسحر، فيدل عليه قوله في احدى قصائده:

«كل الأشربة التي بها تتقي الشيخوخة والأمراض
ستعلمها، لأني سأنبئك، انت وحدك، بنبئها
وستهدّئ غضب الرياح الهائجة التي لا تكلّ.
والتي، بهبوبها، تدمّر الحقول
وفي مقابل ذلك ستقدر على بعث الرياح النافعة كما تشاء
وتتبع الأمطار المظلمة بالجو الصحو
وتعطي الناس، بدلاً من الصيف القائظ،
الأمطار المفيدة التي تهطل في الصيف
وترجع الميت من العالم الآخر لترّد اليه قواه».

(راجع ذيوجانس جـ ٢ ص ١٤٥).

أما عن موته فهناك حكايات طريفة غريبة، من أشهرها أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان أتنا Etna ليظن الناس انه مضى الى السماء فيعبدوه بوصفه إلهاً. لكن لسوء حظه ترك احدى نعليه على حافة الفوهة ولما كان قد اعتاد لبس نعال من البرونز، فقد أمكن التعرف على فردة نعله بسهولة. وهرميفوس يروي الحادث هكذا: «عالج أمبادقليس امرأة تدعى بنثايا Pantheia كان الاطباء قد يئسوا من علاجها، فشفيت وأقامت لهذا مأدبة ودعت ثمانين شخصاً. ويروي هيبوبوت Hippobote أنه نهض من عند المائدة ومضى في اتجاه (بركان) اتنا Etna ، وفيما يبدو، حين وصل الى هنالك القى بنفسه في فوهة البركان وسط النار، واختفى، وقد شاء بهذا أن يؤيد ما اشتهر بأنه إله. وقد عرف الأمر فيما بعد، لأن احدى نعليه قذفها البركان، وكان من عادته أن يلبس نعالاً من البرونز. غير أن بوسنياس Pausanias انكر صحة هذه الرواية إنكاراً شديداً» (ذيوجانس، ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩) كذلك أنكرها طيماوس في «تراجمه» واكد ان أمبادقليس ارتحل الى اقليم البلوبونيز (في جنوب بلاد اليونان) ولم يعد من رحلته هذه أبداً الى وطنه في صقلية.

فلسفته

وكما قلنا، عبّر أمبادقليس عن فلسفته في قصائد، شأنه شأن برمنيذس، وقد بقيت لنا منها شذرات نشرها ديلز في كتابه العظيم: «شذرات السابقين على سقراط».

كان برمنيذس قد قال بالوجود الثابت، وأنكر التغير والتعدد، وكان هرقليطس - على العكس من ذلك - قد قال بالتغير الدائم والكثرة المطلقة، فجاء أمبادقليس وجمع بين كلا المذهبين المتعارضين، فجمع بين وجود ثابت يصفه بما يصف به برمنيذس وجوده، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه

أن يجعل التغير ممكناً.

جاء أمبادقليس فقال ان الوجود لا يقبل التغير، كما قال برمنيذس، لأن التغير هو اما الى فساد وأما الى كون. ولما كان الوجود واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك كون، لأنه لا يمكن تصوّر أن يضاف شيء الى الوجود، اذ الوجود هو الكل، وليس ثمة إلا الوجود. كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة الى الوجود، اذ يقوم السؤال: الى اين سيذهب هذا الجسم الفاسد، أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد؟ ونتيجة هذا يجب أن نقر بأن الوجود أزلي أبدي. لكن كان عليه بعد ذلك أن يفسّر التغيُّر، فقال: إن مبادىء الوجود ليست واحدة، وإنما مبادىء الوجود كثيرة، وذلك ليستطيع أن يفسّر كيف يتم التغير ومن هنا كان مبدأ امبادقليس مبدأ كثرة، لا مبدأ وحدة. فقال بمبادىء للوجود عديدة، هي العناصر الأربعة المعروفة.

ولا شك في أن أمبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس. أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب، فأول من قال به هو أمبادوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استويخيون» (اسْطُقُس) لم يكن أمبادوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محاورة «تيتاتوس».

وقد أضاف أمبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف. والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادىء لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آلياً، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال، وكل عنصر من هذه العناصر مكوَّن من جزيئات صغيرة، وبين كل جزيء وجزيء توجد مسامٌ. ويتم الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد كيمائياً أم آلياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسامَ الموجودة بين الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر. فهناك إذاً مسامٌ، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزيئة المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير، فهو اجتماع جزيئات العنضر الواحد بجزيئات العنصر الآخر أو انفصالها؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في الكيف بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أمبادوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب، أي في داخل الكل الأكبر بينما نحن نجد عند برمنيذس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل، وفي أجزاء الوجود.

والآن، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد أمبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير، فلم تكن نظرته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدأ الحركة وإنما قال أمبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ مخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد. ولما كان التغير على نوعين: تغير اتحاد وتغير انفصال، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين: مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال، فمبدأ الانفصال سماه بالكراهية. ومبدأ المحبة هو الذي يجمع بين الأشياء، بينما مبدأ الكراهية هو الذي يفرق بينها. وهنا تعترضنا مشكلة مهمة، وهي: هل هذان المبدآن مبدآن مجردان عقليان، يمكن أن يتصوَّرا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس، أو هذان المبدآن هما مبدآن ماديان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية، أو علة صورية، بل يتصورهما أمبادوقليس على أنهما مكونان من مواد.

وعلى كل حال فسيظهر أن رأي أرسطو هذا أرجح الآراء، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة. ولهذا فإنه يدخل في

هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية لأن أمبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذين المبدأين؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له، من ناحية أخرى.

أما فيما يتصل بنشأة العالم، فيلاحظ أن أمبادوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان، يتناوبان السيادة في الكون: فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية، وطوراً تأتي حالة بَيْنَ بَيْنَ، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين ـ ولو أن أمبادوقليس يميل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متغلباً على مبدأ الكراهية. وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات. وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام: ففي القسم الأول تكون ثمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية، ويلي ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد: وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار. وكذا تتوالى الدورات.

وهنا نلاحظ أن أمبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أمبادوقليس قول هرقليطس من قبل. كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد. أما القسمان الآخران، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي ـ والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (مجمًا μῖγμα).

و أمبادوقليس يسمي هذا الخليط تارة باسم الواحد، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها برمنيدس، وتارة يسميه باسم الآلهة، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذي يسود فيه. كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة، لأنه في الكرة لا يوجد تنازع، بل كلها استواء في استواء. وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها؛ وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون، الذي هو المحبة، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط الأول ويحدث انفصالاً تاماً بين جميع الجزئيات، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت وبدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى.

تلك هي النقط الرئيسية في مذهب أمبادوقليس في الطبيعة. ولا تعنينا بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب، كما أنه لا يعنينا أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة، ولو أن لأمبادوقليس الفضل الأول في أنه وجه عناية كبرى إلى علم الحياة، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برْنت إلى القول بأن أمبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة، وأن الأحياء قد تطورت عنها، وإنما يعنينا فقط في هذا الباب كلام أمبادوقليس عن المعرفة.

يلاحظ أن أمبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض. لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متآلفة تمام التآلف في جسم الإنسان؛ وهذا الاجتماع في أعلى صوره في الدم، والدم مركزه القلب. ولذا جعل أمبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها. وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبعثة متفقة مع المسام التي ستتقبلها، نرى أمبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر. وكما ثار برمنيدس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى أمبادوقليس يثور من جديد على المعرفة الحسية، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ويحمل على التصورات الشعبية، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أمبادوقليس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة. وتفسير المؤرخين لمذهب أمبادوقليس مختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود، مثل

كارستن الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ، ولكن هذا الرأي قد عارضه اتسلر اشد المعارضة، وقال إن أمبادوقليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبدأي المحبة والكراهية.

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهو بلا شك قد تأثر ببرمنيدس، كما تأثر هرقليطس، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول، لأن أمبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً. وإلى جانب هذا نلاحظ أن أمبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية، لكن يؤخذ عليه - كما لاحظ أرسطو - أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن عملية اتصال. وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أمبادوقليس هي في أنه قال بأن المبادىء كلها مبادىء غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

نصوص ومراجع

انظر مادة : (الفلسفة) «الأيونية»

أميــــل

Henri - Frédéric Amiel

فيلسوف وشاعر سويسري، ذو نزعة روحية وعاطفية.

ولد في جنيف في ٢٧ سبتمبر / أيلول ١٨٢١، وينحدر من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب، وعين في سنة ١٨٤٩ أستاذاً في أكاديمية (جامعة) جنيف لعلم الجمال، ثم للفلسفة بعامة، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في جنيف سنة ١٨٨١.

وتقوم شهرته خصوصاً على «يومياته» التي بدأها سنة ١٨٤٧، واستمر في تسجيلها حتى وفاته في ١١ مايو / أيار ١٨٨١ في جنيف، ونشرت بعد وفاته وهي تفيض بالتشاؤم والحزن، لأنه - كما قال عن نفسه - كان يشعر بأنه جريح يشاهد نزيف الدم منه باستمرار.

آراؤه

كانت النزعة الأساسية عند أميل رد فعل ضد طغيان المذهب العقلي والتحليل المنطقي من ناحية، وضد المادية والتشاؤم والعدمية من ناحية أخرى.

يهاجم أميل النزعة الى تحليل كل شيء بواسطة العقل المنطقي، ويدعو الى افساح المجال للعاطفة، وللامعقول. يقول: «آه فلنشعر، ولنحس، ولنكف عن التحليل المستمر. ولنكن سذّجاً قبل أن نكون متعقلين. ولنعانِ قبل أن ندرس، ولنسلم تيارنا للحياة» («يوميات خاصة» ، نشرة شيرر جـ ١ ص ٤٨).

وعلينا ألا نحاول تفسير أصول الأشياء تفسيراً عقلياً «لأن الأصول كلها أسرار، ومبدأ كل حياة فردية أو جماعية هو سرّ، اعني شيئاً لا معقولاً ولا يقبل التفسير ولا التعريف» (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٩٨).

وفي دعوته هذه الى العاطفة والتجربة الحية، لا يريغ الى النزعة الذاتية. يقول عن نفسه: «إنني من الناحية العقلية ذو نزعة موضوعية واختصاصي المميز هو قدرتي على فهم كل وجهات النظر، والرؤية بكل العيون، أي عدم الانحصار في أي سجن فردي» (جـ ١ ص ٣٥) ذلك أنه يخشى أن تسدّ عليه النزعة الذاتية الآفاق الرحبة التي نزع بطبعه اليها، أعني: اللانهائي، والسرمدية والكلية والألوهية. ولديه شوق حار عارم الى وحدة الوجود، وهذا الشوق يتخذ شكل وجد صوفي. ولذا لا يشعر بالألفة والأنس إلا اذا تجرّد عن كل ما هو فردي خالص، واتصل باللانهائي.

والدين - في نظر أميل - هو التحرر من الأنا الحسيّ الخالص، والمشاركة في حياة الكل. والمتدين يشعر في كل أعمال حياته الخيرة بأن هناك كائناً مطلقاً يعلو عليه. ذلك

أن الايمـان بالله ـ في نـظر أميل ـ هـو الايمان بـالخير وبالنجاة.

وما يجذبه الى المسيحية هو أنها تدعـو الى غفران الخطايا قبل كل شيء. يقول أميل: «ما هي الخدمة التي أسدتها المسيحية الى العالم ؟ ـ الدعوة الى بشارة طيبة. ما هي هذه البشارة؟ غفران الخطايا ـ الله ذو القداسة يحب العالم ويتصالح معه، بواسطة يسوع، ابتغاء تأسس ملكوت الله، ومدينة النفوس، وحياة السماء (الجنة) على الأرض ـ هذا كل شيء، لكن هذا ثورة كاملة».

لكن ليس معنى هـذا أن أميل يؤمن بـالمسيحيـة الرسمية ممثلة في الكنيسة. كلا! بـل هو ينقـد الكنيسة الحالية نقداً شديداً وخصوصاً الكنيسة الكاثوليكية.

وهو لا يفهم الخلود بمعنى بقاء النفس بعـد وفاة البدن، أو في عالم آخر. بل يؤكد «ان الحياة السرمدية ليست الحياة المقبلة في الآخرة، بل الحياة في النظام، الحياة في الله، وينبغي أن يعلمنا الزمان أن نرى أنفسنا كحركة في السـرمديـة، وموجـة في خضم الوجـود» (ج ١ ص ١٩٠).

وكان طبيعياً بعد هذا أن ينزع أميل نزعة عالمية، لا تعرف الأوطان ولا الأجناس وفي هذا يقول: «لا أحسّ بأي تفضيل للشمال أو للجنوب، وللغرب أو للشرق... ان الشيء الوحيد الذي يسّرني هو الكمال، هو الانسان فحسب، هو الانسان المثـالي. أما الانسان الـوطني فإني أحتمله، وأدرسـه ولكنني لا أعجب بـه... ان وطني المختار، كما تقول مدام دي ستايل، يتألف من الأفراد المختارين» (ج ٢ ص ٢٢٩ ـ ٢٣١).

مؤلفـــاته

- Fragments D'un Journal intime, 1884, 1887 . 1823, 1927, 1923
- Lettres de Jeunesse, 1904.
- Essais Critiques, 1931.
- Œuvers complètes, 3 Vols. Genéve 1948, 1953, 1958.
- L'Année 1866. Paris, 1959.

مـــراجـــع

- B. Bouvier: La Jeunesse de F. H. Amiel, 1935.
- A. Thibaudet: Amiel, ou la part du rêve, 1929.

أنثروبولوجيا

Anthropologie

كلمـة Anthropologie ليست منحـدرة من اللغـة اليونانية الكلاسيكية. صحيح أن أرسطو يستعمل الكلمة ἀνθρωπολόγος (أنثـروبولـوجس) (راجـع «الأخـلاق الى نيقوماخوس، ص ١١٢٥ أ س ٥) لكن معناه عنده هو: «ثرثار، كثير الكلام عن الناس»، وعندمـا نجد الفعـل ἀνθρωπολογεῖν عنـد فيلون وديـدمـوس السكنـدري وأنسطاسيوس السـيناوي والأريوفـاغي وغيرهم من آبـاء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى، فإنهم يستعملونه بمعنى «تشبيه الله بالانسان» واستمر هذا المعنى مستعملاً عنـد مالبرانش وليبنتس في القرن السابع عشر واوائـل الثامن عـشـر، الى أن نـافـسـه لـفظ آخـر بـديـل هـو anthropomorphism فتوارى، بينما انتشر وساد هذا اللفظ الأخير، وإن كنا مع ذلك نجـد اللفظ الأول لا يزال يرد ذكره بمعنى «التشبيه» عند اللاهوتيين في المعاجم، خصوصاً الفرنسية (لتريه، لالاند). ولهذا ينبغي أن ينتبه القارىء لكتب آباء الكنيسة والاسكلائيين وكثير من اللاهوتيين في العصر الحديث الى ان كلمة «انثروبولوجيا» تعني: تشبيه الله بالانسان.

لكن بين القرن السادس عشر والثامن عشر تطور معنى الكلمـة الى معنى: «عـلم النـفس الانسـانيـة» Pyschologia، كما نجد ذلك خصوصاً عند من كتبوا في الفلسفة من الألمان امثال M. Hundt و O. Cassman و C. Buthelius وصارت تدل عـلى عنوان علم فلسفي، لا يقتصر على البحث في النفس الانسانية وحدها، بل يمتد الى مسائل تتناول أحوال الجسم الانساني، مثل: الجنس (ذكر وأنثى)، العمر، المزاج، الأخلاق، العرق، الخ. ومن هنـا نجـد Walch فـي سنـة ١٧٢٦ يقـول ان «الانثـروبولـوجيا هي العلم بـالانسـان... ويتـألف من قسمين: فيزيائي ومعنوي».

ثم جاء كنت فعرّف الانثروبولوجيا بأنها «مذهب في معرفة الانسان مؤلف بشكل تنظيمي والانثروبولوجيا يمكن النظر اليها من الناحية الفسيولوجية ، ومن الناحية العملية Pragmatisch . فمعرفة الانسان من الناحية الفسيولوجية تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالانسان، ومن الناحية العملية (البرجماتية) تتناول البحث فيما صنعه الانسان بنفسه في نفسه بوصفه كائناً حرّاً أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه» (مقدمة كتاب Anthropologie). وقد عنوّن كتابه بباسم : «الانثروبولوجيا من الناحية البرجماتية» ، ونشره في كينجسبرج، سنة ١٧٩٨ (الطبعة الثانية سنة ١٨٠٠). وفصوله تتناول: شعور الانسان بنفسه (الوعي) - الحواس في مقابل العقل- في قوة التخيل - في الذاكرة والتذكر - في ملكة المعرفة بوصفها تستند الى العقل - في امراض النفس وأنواع ضعفها - في المزاح (بالحاء المهملة). وفي القسم الثاني من الكتاب يتناول: الشعور باللذة والألم - الشعور بالجمال - التذوق الفني. وفي القسم الثالث يتناول العواطف والآلام - وفي النصف الثاني من الكتاب يبحث في الخصائص الانثروبولوجية فيتناول: خلق الشخص- الفطرة - المزاج - الخلق بوصفه لوناً من التفكير - الفراسة - أخلاق الجنس Geschlecht -أخلاق الشعب- أخلاق الأجناس العنصرية.

ومن استعراض هذه الموضوعات يتبين ان الأنثروبولوجيا عند كنت علم يتناول مزيجاً من علم النفس وعلم الطباع Caractérologie وعلم الأجناس والشعوب.

وجاء هيجل فهاجم هذه النظرة الى الانثروبولوجيا، لأنه رأى أن موضوعها هو ما سماه «الروح الذاتية» der subjective Geist وأدرجها في داخل فلسفة التاريخ، وبرأيه هذا سيأخذ J. E. Erdmann ثم ميشليه Michelet الذي رأى أن فلسفة التاريخ نظرية في الواقع الانساني بوجه عام.

وفي مواجهة هذا يقرر دلتاي أن الانثروبولوجيا ينبغي عليها أن تتخلص من فلسفة التاريخ، وألا تعود الى النظر في الطبيعة الانسانية، لأن هذه هي هي باستمرار، وعلى الانثروبولوجيا ان تبحث عن «الأنماط» في الطبيعة الانسانية بوجه عام.

ومن هنا نرى في القرن العشرين صراعاً بين فلسفة التاريخ وبين الانثروبولوجيا الفلسفية، فالآخذون بالأولى ينكرون الثانية. نجد ذلك عند هيدجر في كتابه عن «كنت والميتافيزيقا»: اذ يهاجم فكرة الانثروبولوجيا الفلسفية » (هيدجر: «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» ص ١٩٣ طبعة سنة ١٩٥١) . ويقول في موضع آخر: «ان الفلسفة، حين تصير أنثروبولوجيا تنهار» (راجع كتابه Vorträge und Aufsätze ص ٨٧، سنة ١٩٥٤). كذلك - وفي الطرف المضاد من ذلك - يهاجمها لوكاش Lukacs الماركسي، فيتحدث عن «الخطر العظيم الذي تؤدي اليه كل وجهة نظر انثروبولوجية» ويقرر أن «تحويل الفلسفة الى انثروبولوجيا قد حجّر الانسان الى موضوع، وبهذا ألغى بالديالكتيك والتاريخ جانباً» (راجع كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي» ص ٢٠٤، سنة ١٩٢٣).

لقد رأى هيدجر («كنت ومشكلة الميتافيزيقا» بند ٣٧ ص ٢٠٢ وما بعدها، فرانكفورت سنة ١٩٧٥) أن الانثروبولوجيا كما عرّفها كنت تشمل النظر في احوال الانسان البدنية والبيولوجية والنفسية، وهي بذلك: علم نفس، وتحليل نفسي، وعلم أجناس، وعلم نفس تربوي، ومورفولوجيا الحضارات وعلم أنماط النظرات في العالم- في وقت واحد معاً. وهذا أمر غير مقبول سواء من حيث المضمون، ومن حيث وضع المسائل، والتأسيس ، والغرض من العرض وشكل التعبير. ولن يؤدي مثل هذا النظر الشامل إلا الى التشويش والفوضى... والانثروبولوجيا لم تعد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم، بل تدل على موقف اساسي للانسان تجاه ذاته وتجاه الموجود كله. ان الانثروبولوجيا لا تبحث في الانسان فقط، بل تسعى اليوم الى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام. انه لم يوجد عصر عرف عن الانسان مثلما عرف عصرنا. لكن لا يوجد عصر لم يعرف ما الانسان مثل عصرنا الحاضر. ولم يصبح الانسان موضوع التساؤل بالقدر الذي صار به في عصرنا الحالي.

لكن ألا يمكن بذل المجهود لتكوين انثروبولوجيا فلسفية حقة؟ ان ماكس شيلر - هكذا يقول هيدجر - قد تكلم عن هذه الانثروبولوجيا الفلسفية قال: «يمكن ان يقال ان كل المشاكل المركزية في الفلسفة يمكن أن ترد الى مسألة: من الانسان؟ وما مكانته الميتافيزيقية داخل حدود

كل الوجود، والعالم، والله» (ماكس شيلر: «مكانة الانسان في الكون» ص ١٥ وما بعدها، سنة ١٩٢٨). لكن شيلر أدرك بثاقب نظره أنه لا يمكن ادراج الانسان تحت تعريف مشترك «ذلك ان الانسان هو من السعة والتنوع والتعدد بحيث يعجز أي تعريف عن الوفاء بتحديده، ان له غايات متعددة جداً».

وينتهي هيدجر الى القول بأن من الممكن مع ذلك، وضع انثروبولوجيا فلسفية من حيث ان منهجها فلسفي، ويكون موضوعها هو وضع نظرة في ماهية الانسان، وتريغ الى تمييز وجود الانسان من وجود النبات والحيوان وسائر مناطق الوجود. وعلى هذا النحو تصبح الانثروبولوجيا الفلسفية انطولوجيا اقليمية تتعلق بالانسان، الى جانب سائر الانطولوجيات التي تتناول ميدان الموجود. - كذلك يمكن الانثروبولوجيا أن تكون فلسفية اذا جعلت موضوعها «تحديد مكانة الانسان في الكون».

ذلك هو المعنى الحقيقي - والوحيد الصحيح - للانثروبولوجيا. أما ما يسميه علماء الاجتماع المعاصرون بهذا الاسم، فلا شأن له بالانثروبولوجيا بالمعنى الصحيح، انما هو سوء استعمال منهم لهذا اللفظ، مهما ميّزوه احياناً بالوصف: (انثروبولوجيا) اجتماعية.

مـــراجـــع

- B. Groethuysen : Philosophische Anthropologie, 1928

- M. Scheler: « Mensch und Geschichte», in Philosophische Weltanschuung, 1929. S. 15 - 46.

- W. E. Muhlmann: Geschichte der Anthropologie, 1948, 1968.

- W. Bruning: Philosophische Anthropologie. 1960.

- G. Marquard: « Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs: « Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts» in Collegium Phlosophicum (1965). S. 209- 239.

انتلخيا

entéléchie ἐντελεχεια

هذا المصطلح الأرسطي ترجمه العرب بـ «الكمال»، ومعناه الانتقال من حالة ما هو بالقوة إلى حالة ما هو بالفعل. فهو يدل على الفعل من حيث يتم، أو الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما. ومن ثم تتميز الانتلخيا من الانرجيا (الفعل) ἐνεργια ومن القوة δύναμις، وإن كنا نجد أرسطو أحياناً يعد الانرجيا والانتلخيا هي مجرد تحقيق ما هو في حالة القوة في موجود ما. وفي أحيان أخرى يقصد بالانتلخيا: الصورة εἶδος التي هي في مقابل الهيولي (المادة). والمعنى الأول للانتلخيا، أي تحقيق الفعل يسميه الاسكلائيون (= فلاسفة العصور الوسطى) باسم «الفعل الأول» actus primus والمعنى الثاني لها يسمونه: «الفعل الثاني» actus secundus. وفي كتاب «الطبيعة» تبدو الحركة على أنها انرجيا الهيولي، وفي كتاب «ما بعد الطبيعة» تعد الأنتلخيا هي الماهية العليا المجردة عن الهيولي. (راجع (الطبيعة» ص ٢٠١ أ س ١١، «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٧١ أ س ٣٥ وما يليه).).

والمترجمون العرب الأوائل في القرن الثالث الهجري يستعملون كلمة «تمامية»، وأحياناً «استكمال» لترجمة كلمة انتلخيا، وشايعهم الكندي على ذلك كما هو واضح من تعريفه للنفس بأنها: «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة» (راجع رسالة «في حدود الأشياء» ضمن رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ ص ١١٨ ، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧٨). أما عند ابن سينا فنجد استعمال كلمة «كمال». ففي تعريفه للحركة يقول: «الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة». («النجاة» ص ١٠٥، القاهرة سنة ١٩٣٨)، ويعرّف النفس الانسانية بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» («النجاة» ص ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٣٨).

أما في العصر الحديث فنجد ليبنتس يستعمل اللفظ انتلخيات» ليدل بها على «كل الجواهر البسيطة أو الموناد ات المخلوقة، لأن فيها نوعاً من الكمال ونوعاً من القدرة على

الاكتفاء بذاتها، مما يجعلها منابع لأفعالها الباطنة، وتصير كائنات آلية automates لا جسمية» («المونادولوجيا» La Monadologie). وفي القرن الثامن عشر نجد علماء الأحياء يستخدمون اللفظ انتلخيا للدلالة على الصورة الباطنة modulus interior كما هي الحال عند بوفون Buffon، وعلى «القوة الجوهرية» vis essentialis عند كرستيان فولف. ثم يعود جيته إلى المعنى الذي وضعه ليبنتس، اعني الأحاد Monade.

وفي القرن التاسع عشر نجد فلهلم فونت W. Wundt يستخدم الكلمة للدلالة على النفس. لكن عند هانز دريش Hans Driesch تتخذ الكلمة معنى جديداً، وذلك في كتابه: «فلسفة الكائنات العضوية» (ص ٤٣٢ وما يتلوها، سنة ١٩٢١).

مـــراجـــع

- Max Wundt: Untersuchungen zur aristolelischen Metaphysik, 1923.

- H. Burchard: Der Entelechie Begriff bei Aristoteles und Driesch, 1928.

- U. Arnold: Die Entelechie, 1965.

- Hans Driesch: Philosophie des Organishen, 1921, S. 434 ff.

- Hans Driesch: Wirklichkeitslehre, 1922, S. 332 ff.

الانحـــراف

Clinamen

اللفظ Clinamen (= ميْل) اصطلاح وضعه الشاعر الفيلسوف الابيقوري الروماني لوكرتيوس كاروس، للدلالة على ما ذهب اليه ابيقوز لمواجهة اعتراض ارسطو على حركة الذرات في مذهب ديمقريطس. اذ قال ديمقريطس أن الذرات تسقط عمودياً في الخلاء بحكم نقلها. فلاحظ أرسطو ان الذرات التي تتحرك عمودياً في الخلاء لا يمكن أن تتلاقى. فكيف تجمع الأشياء اذن من الذرات؟ فاقترح أبيقور، حلاً لهذه الصعوبة، أن ينسب الى الذرات انحراف وهي تسقط، وهذا الانحراف يمكنها من التلاقي الذي عنه تجتمع الذرات لتكون الأشياء المؤلفة من ذرات. ان وزن الذرات يدفعها الى أسفل، والميل يجعلها تنحرف لتجتمع بعضها مع بعض. ويمثل هذا الانحراف ضرباً من الحرية في نظام آلي خالص. وبه يفسر أبيقور وجود الحرية في الارادة الانسانية، بعكس الرواقيين الذين أنكروا هذه الحرية. يقول لوكرتيوس في كتابه «في طبيعة الأشياء»: «وحتى لا تبقى الروح مستعبدة تفعل كل شيء بضرورة باطنة، ولكيلا تبقى مضطرة كشيء مقهور إلى تحمل الأحداث سلبياً، فإن لها هذه (القدرة على) الانحراف عن العناصر الرئيسية، حتى لا تكون ملزمة بالذهاب الى محل معين في وقت معين».

انجاردن (رومان) ⟵ **ينجاردن**

اكسينوفان ⟵ **الايلية**

أنســلم

St. Anselme

هو صاحب «الحجة الوجودية» لاثبات وجود الله، ومن أبرز فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

ولد في أوستا (شمالي أيطاليا) في سنة ١٠٣٣. ودرس في دير بك Bec بأقليم نورمانديا - Le Bec) (Helluin حيث لمعت شهرة مواطنه لانفرانك Lanfranc. وفي سنة ١٠٦٣ صار رئيساً لهذا الدير. ثم عيّن في سنة ١٠٩٣ رئيساً لأساقفة كانتربري (في انجلتره) وظل كذلك الى حين وفاته في سنة ١١٠٩ ، في فترة حافلة بالصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. لكن نشاطه الفلسفي الأساسي جرى في الفترة التي كان فيها يدّرس في ديربك. وأهم انتاجه الكتب الثلاثة التالية:

١) Monologium
٢) Proslogium
٣) De Veritate

والكتاب الأول قد ألفه بناء على طلب من بعض رهبان دير بك الذين طلبوا منه أن يؤلف كتاباً عن وجود الله وصفاته لا يحتج فيه بما ورد في الكتب المقدسة، بل يؤسسه على الاحتجاج العقلي المحض.

وقد نشأ انسلم في فترة اشتد فيها الصراع بين الديالكتيكيين ، انصار الاحتجاج العقلي للعقائد الايمانية، ومن يسمّون «النحويين» الذين انكروا كل قدرة للعقل، وقصروا الأمر على الايمان الساذج الخالي من كل تفكير عقلي.

وقد وقف انسلم ضد كلا الفريقين؛ فضد الديالكتيكيين قرر أنسلم أنه لا بد من رسوخ الايمان أولاً، ثم يتلو ذلك الاحتجاج العقلي، ان الايمان يجب ان يكون المعطى الأول الذي يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر جملة صارت مشهورة وهي: «أؤمن لأتعقل» Credo ut intelligam و«لا أتعقل لأؤمن» neque quaero intelligere ut credam ان التعقل يفترض مقدماً وجود الايمان.

وفي مقابل النحويين يقرر أنه لا بأس بمن رسخ أيمانه أولاً أن يتعقل مفهوم الايمان. وأما ادعاء أن السلف الصالح من الرسل وآباء الكنيسة قد قالوا كل ما هو ضروري، فهذا معناه نسيان أن الحقيقة أوسع جداً من أن تكون قد استنفدها هذا السلف، وأن أيام العمر معدودة، وأنه لو امتد الأجل بآباء الكنيسة لكانوا قد قالوا اكثر مما قالوا، ثم ان الله منير ولا يكفّ عن إنارة كنيسته باستمرار على مدى الزمان، وخصوصاً في هذا نسيان لهذه الحقيقة وهي أنه بين مرتبة الرؤيا الطوباوية التي نعاين فيها الله وبين مرتبة الايمان توجد مرتبة وسطى هي الاقتراب من رؤية الله عن طريق فهم مضمون الايمان.

علينا اذن، في نظر انسلم، ان نؤمن في مرحلة أولى، ايماناً راسخاً بأسرار العقائد الايمانية، وفي مرحلة تالية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الايمانية. أما الاقتصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو اهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل الأولى هو غرور. لهذا ينبغي ألا نقع في الأهمال، ولا في الغرور.

ويبدو كما لو كان أنسلم يظن أن من الممكن أن يفهم الانسان بالعقل كل الأسرار والعقائد الايمانية. وأنه لا واحدة منها خارجة عن طور العقل. وهو رأي سيتبين فيما بعد، لدى ألبرتس الكبير وخصوصاً لدى القديس توما، أنه ساذج.

على كل حال ظن أنسلم أن من الممكن البرهنة بالعقل ليس فقط على وجود الله، بل وعلى عقائد أخرى مثل التثليث والتجسد وقيامة الجسد والمعجزات الأخرى، وهي أمور سيتبين للقديس توما أنها - أو بعضها - لا يمكن البرهنة عليها عقلياً، وينبغي أن تظل في ميدان الايمان وحده دون التعقل.

وبعد أن قرر هذه القاعدة، اخذ في البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. ولئن كان في براهينه قد استلهم القديس أوغسطين، فإنه في ايراده لها كان أكثر أصالة واحكاماً من أوغسطين.

وتنقسم هذه البراهين على وجود الله الى تلك التي عرضها في كتابه المونولوجيوم Monolgium والى الحجة الوجودية التي عرضها في الكتاب الآخر: البروسلوجيوم Prosologium. ولنبدأ بالنوع الأول، ويشمل ثلاث حجج، تقوم بدورها على الإقرار بمبدأين: (١) الاول يقول ان الأشياء تتفاوت في الكمال؛ (٢) والثاني يقرر أن كل ما يملك كمالاً متفاوتاً فإنما يستمده من المشاركة في كمال مطلق. وعلينا أن نبدأ من امور محسوسة عينية لنطبق عليها هذين المبدأين. ولنبدأ مثلاً من فكرة: الخير، وهي فكرة عينية، لأننا جميعاً نطلب الخير. فمن الطبيعي أن نتساءل: من أين جاء هذا الخير الذي نصبو اليه جميعاً؟ اننا نعرف أن ثمة ضروباً متفاوتة من الخير، ونعرف ايضاً أن لكل شيء سبباً. فلنتساءل: هل لكل خير جزئي سبب جزئي؟ أو لعل لها جميعاً مصدراً كلياً واحداً؟.

أ) من المؤكد يقيناً- هكذا يقول أنسلم - أن الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما أنما يرجع تفاوتها الى مشاركتها في كمال مطلق. فالأمور المتفاوتة في العدالة انما يرجع تفاوتها الى اشتراكها في عدالة مطلقة، وهكذا. اذن كل الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما، انما تستمد نصيبها من هذا الكمال من كمال مطلق. وهذا الكمال المطلق هو كمال بذاته، وليس فوقه كمال. واذن فما هو خير على الوجه الأتم هو عظيم على الوجه الأتم. واذن يوجد موجود أول، أعلى من كل ما هو موجود، وهو الذي ندعوه «الله».

فهذا هو البرهان الأول على وجود الله استناداً الى تفاوت الكمال بين الموجودات.

ب) والبرهان الثاني يستند الى فكرة الوجود نفسها، ان لكل موجود موجِداً، أي علة. والسؤال هو: هل ترجع الأشياء الى علل عديدة، أو الى علة واحدة؟.

لو كان للكون عللٌ عديدة: فهي اما أن ترجع الى علة واحدة، أو توجد كل واحدة منها بذاتها، أو بعضها ينتج بعضاً. فإن كانت ترجع الى علة واحدة فهذه العلة الواحدة الوحيدة هي اذن علة الكون. واذا كانت كل واحدة منها تقوم بذاتها، فإن بينها وبين بعض صفة مشتركة وهي القيام بالذات، فهذا القيام بالذات هو اذن الذي يوجدها، ولهذا يمكن اذن ادراجها تحت علة واحدة وحيدة. بقي الفرض الثالث، وهو أن ينتج بعضها بعضاً. لكن من التناقض أن يوجد الشيء بواسطة الشيء الذي هو مانحه الوجود، وإلا لكان معنى ذلك أن يكون الأب ابناً لابنه ـ فهذا محال، ولا يصدق حتى بين المتضايفين: فالعبد والسيد متضايفان، لكن كليهما ليس يوجد بفضل الآخر، والعلاقة المزدوجة بين كليهما لا تلد نفسها بنفسها، بل هي موجودة بين شخصين حقيقيين كل واحد منهما قائم برأسه.

لم يبق اذن إلّا الفرض الأول وهو أن كل ما يوجد انما يوجد بفضل علة واحدة وحيدة، وهذه العلة الوحيدة الموجودة بذاتها هي هي الله.

ج) والحجة الثالثة من حجج أنسلم لاثبات وجود الله بطريقة العقل تقوم على فكرة: «الكمال» الذي تحوزه الأشياء. فلا شك أن ثمة تفاوتاً في مراتب الكمال بين الموجودات: فمثلاً الفرس أكمل في الوجود من الشجرة، والانسان أكمل من الفرس. واذا لم يسّلم الانسان بهذا، لما استحق أن يكون انساناً. فهناك اذن اختلاف في درجات الكمال. والمسألة هي: هل ترتفع درجات الكمال الى غير نهاية، أو تقف عند حد؟ وهل توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ ان قلنا ان درجات الكمال ترتفع الى غير نهاية، لوقعنا في تناقض. وان قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال، وليس هناك كائن اعلى في الكمال، فإن ثمة صفة مشتركة وهي أن هذه الكائنات جميعاً أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك: اما أن يرجع الى ماهيتها ـ وحينئذٍ ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة، ـ واما أن يرجع الى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالاً اكبر من كل هذه الكمالات المتعددة. فلا بد اذن من وجود كمال أعلى، هو الكمال الأول، وهو هو الله.

وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.

بيد أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً، ومعقدة الى حد ما. لهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء الى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل انسان، برهان قبلي a priori. وهذا البرهان هو الحجة الوجودية المشهورة. وقد عرضه أنسلم في كتابه Proslogium.

الحجة الوجودية: تقوم هذه الحجة على أساس أن لدى كل انسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجود أكمل منه. وهذه حقيقة ايمانية يقدمها لنا الايمان، لكن يبقى علينا أن نثبت ان هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة ايضاً في الواقع. لقد ورد في أحد المزامير (المزمور رقم ١٤، عبارة ١): «يقول الجاهل في قلبه انه لا يوجد إله» والانسان حين يقال له: «الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه» ـ فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن ان لم يكن موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً. ونحن نستطيع أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً، مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة التي سيرسمها. وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط قبل أن تكون موجودة في خارج الذهن. لكن اذا حققها في الخارج فإنه يعلم لها وجودين: وجوداً ذهنياً، وآخر خارجياً. فإن قلنا عن كائن انه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن، فان هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر.

فإذا نظرنا الآن الى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه، وجدنا أننا اذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الخارج الواقعي معاً. وسيكون معنى هذا وجود كائن اكمل من أكمل كائن يمكن تصوره. وهذا خُلْف. اذن فالكائن الذي لا يمكن أن

يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج الواقعي ايضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي اذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. وبهذا نثبت ان الله موجود.

هذه هي الحجة الوجودية المشهورة. ويلاحظ أنها تقوم على اساس فكرة موجودة أعطاها لنا الوحي، وعلى أساس أن هذا الكائن هو اكمل كائن يمكن تصوره، وعلى أن هذا الكائن لا بد بالضرورة ان يوجد في الواقع الخارجي.

بيد أن هذه الحجة ما لبثت أن وجدت خصمًا لاذع الذهن معاصراً لأنسلم هو الراهب جونيلون Gaunilon الذي رد عليها فقال: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود في الواقع الحقيقي، وإلا لما أمكن الخطأ. اننا نتصور كثيراً من الأمور التي لا توجد ولا يمكن أن توجد. ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت وجودها في الواقع. وما مثل من يسير على هذا النحو إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في وسط المحيط حافلة بكل أنواع النعيم فيشد رحاله اليها ما دام قد تصورها. وهو قطعاً سيعود من رحلته خائباً ولن يجد شيئاً مما تصوره. ان الماهية شيء والوجود شيء آخر، لأن الماهية تصوّر، والتصور في ذاته لا يدل على وجود في الواقع الخارجي.

وقد رد أنسلم على اعتراضات جونيلون هذه فقال: حقاً، ليس كل ما يمكن أن يتصور يمكن أن يوجد بالفعل اذ الوجود ليس هو عين الماهية، في كل الأحوال. لكن الوجود هو عين الماهية في حالة واحدة، هي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه.

ومن الواضح أن رد أنسلم ضعيف غير مقنع، اذ تبدو في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول. فنقطة الابتداء التي بدأ منها أنسلم هي عينها النقطة التي يخلص اليها.

لذا استمر الخلاف حول قيمة هذه الحجة من عهد أنسلم حتى العصر الحاضر.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «فلسفة العصور الوسطى» - ص ٦٥ - ٧٨ القاهرة ١٩٦٠.

- S. Anselmi: Opera Ommia. ed. by F. S. Schmitt. 6 vols. Ediburgh, 1946 - 1961.
- E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age. pp. 240 - 52 Paris, Payot. 1962.
- J. Mc Jntyre: St. Anselm and his critics. Edinburgh. 1954.
- R. W. Southern: St. Anselm and his biographer. Cambridge 1963.
- J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911.
- Ch. Filliatre: La Philosophie de saint Anselme, ses principes. sa nature, son influence. Paris, 1920.
- A. Koyré: L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, Leroux 1923.
- A. Levasti: Sant' Anselmo, vita e pensiero. Bari 1929
- E. Gilson: « Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», in Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge, 1934, pp. 5 - 51.

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إقلازومان، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا، كي تصبح من بعد المهدَ الأكبر للفلسفة اليونانية، وفي أثينا كان مرعيّ الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس. إلا أنه حدث قبيل الحرب البلوبونيزية أن قام خصوم بركلس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس، إذ اتهموه بالإلحاد عن الآلهة، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه. والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا.

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أمبادوقليس وليوقبس أي انه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برمنيدس، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق: فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كوناً أم فساداً؛

ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أمبادوقليس، إلا أنه رأى أن أمبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقاً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادىء، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادىء، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أمبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادىء الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عده ثانوياً . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياعلى هذه الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزيئات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادىء الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزيئات أصلية أو ذرات مبدئية، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً كل الصفات التي سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم ὁμοιομέρειαι، إلا أن هـذا الاسم ليس من وضـع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أم ما ذكره الثقاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمت رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميومريـات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيها يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيها يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الـوجود . وعلى هذا فهـذه الذرات عنـد أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس νοῦς) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود ،مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كميّ فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد لـه أن يكون نافـذاً في جميع الأشياء ، ونفوذه في جميع الأشياء ، لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي انه لكي يكون الإنسان مالكاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل، إذا رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل هو بيان الحركة من

ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظمٌ عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً . **فأفلاطون** يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد . وقال **أرسطو** إن أنكساغورس وضع العقل علةً غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علةً غائية ، بل استعمله علةً فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو مُحقّان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكأن فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة deus ex machina في تمثيل المسرحيات ، أعني مجرد حيلة مصطنعة حينما يعوز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطف تنفذ في جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص وعدّ المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللامادة ، بين الهيولي وبين الصورة أو بين المادة والروح . فإذا قارنا هذا المبدأ الذي قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأي أنبادوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة : وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ آلي صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً ، لهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس في شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل تتمُّ في الخليط الأولى الذي اختلطت فيه الهوميومريات هي حركة دائرية يحدثها في جزء من هذا الخليط ، وتمتد هـذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميومريات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم على نحو آلي طبيعي .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس في المعرفة، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برمنيدس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسّر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذي يقول إن الشبيه يدرك الشبيه ـ شأن جميع الفلاسفة اليونانيين ـ فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، وهو هنا يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس ـ وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننتقل إلى المذهب الديني لأكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلة لا يكفي معها أن نبرر أو ننفي ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتُنْسَب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة « أتنيه » على أنها شيء مادي . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة .

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا

أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً. وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى مبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح.

نصوص ومراجع

انظر مادة: أيونيه

(أنواع) الألفاظ

«اللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة: اما أن يقع بمعنى واحد على السواء، وقوع «الحيوان» على الانسان والفرس، ويسمى: **متواطئاً**.

واما أن يقع بمعانٍ متباينة، وقوع «العين» على: الدينار، والبصر، ويسمّى **مشتركاً**.

واما أن يقع بمعنى واحد لا على السواء، ويسمّى **مشكّكاً**، وقوع «الموجود» على الجوهر والعرض» (ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٣).

أما اذا وقعت عدة ألفاظ على شيء واحد فإنها تسمّى «مترادفة»، مثل: اسد، سبع، ليث، هزبر للدلالة على الحيوان المعروف.

وقد اهتم علماء اللسانيات Linguistique اهتماماً بالغاً بهذه الأنواع، وفصلوا القول فيها: وهاك خلاصة أبحاثهم في هذا الصدد:

أ) الترادف: الترادف Synonymie لا يتعلق بالألفاظ المنعزلة وحدها، بل يتناول ايضاً التعابير المركبة. فمثلاً: «يمدح» يرادفها من الألفاظ: يطري، يقرّظ، يشيد بـ يمجّد، يثني على.. ويرادفها من التعابير المركبة: خلع على عرضه اجمل الحلل، نشر طراز محاسنه، نثر لألىء وصفه، سيرّ ذكر محامده. ـ كذلك «يذم» يرادفها من الألفاظ: يثلب، يسب، يعيب، يتنقص، يقدح فيه، يغمز فيه، يطعن فيه، أو عليه، يقع فيه، يشنّع عليه. الخ، ويرادفها من التعابير المركبة: يقرع صفاته؛ يغمز قناته، ينحت اثلته، يرميه بالهاجرات والمهجرات... الخ. ويدخل في العبارات المركبة التعبيرات المنمقة مثل قول الشاعر الفرنسي أندريه شينيه Chenier عن الندى: هدايا الفجر اللطيفة، أو قول الشاعر الفرنسي دليل Delille عن «الدجاجة»: زوجة تغني بزوغ النهار.

وقد يستعمل التعبير المركب بدلاً من اللفظ من باب التلطف والتهذيب، مثلاً: «سلم روحه الى بارئه، انتقل الى الدار الآخرة، لحق بالرفيق الأعلى، لبّى نداء مولاه... الخ فهي كلها مرادفة للفظ: مات.

ويذهب بعض اللغويين الى القول بأنه لا يوجد ترادف دقيق، بل يوجد بين ما يسمى بالمترادفات فروق في المعاني دقيقة. وكتب «الفروق اللغوية» (مثل كتاب أبي هلال العسكري بالنسبة إلى اللغة العربية، وكتاب Bally بالنسبة إلى اللغة الفرنسية، وكتاب Roget بالنسبة إلى الانجليزية، ودودن Duden بالنسبة إلى الألمانية، إلخ إلخ) تهدف إلى بيان هذه الفروق الدقيقة. ويقول لابروير في هذا الصدد: «بين كل التعابير التي تدل على فكرة واحدة، لا يوجد إلا تعبير واحد هو الصحيح».

وثمة مشكلة أخرى هي: السبب في وجود المترادفات ـ خصوصاً في لغة كالعربية تعدّ فيها المترادفات ذات المعنى الواحد بالعشرات وأحياناً بالمئات؟ وهي مشكلة لم تجد لها أي حل حتى الآن.

وقد ذهب البعض الى القول بأن الكلمة المرادفة الأحدث ظهوراً انما وضعت أو استعيرت من لغة أخرى من أجل التعبير عن ظل من المعنى مختلف عما تدل عليه الكلمة الأقدم. لكن هذا القول مشكوك في صحته تماماً، اذ الأرجح أن التفريق بين ظلال المعاني في الكلمتين انما جاء تالياً ـ لا سابقاً ـ لظهور الكلمة الأحدث. يقول Bally في هذا الصدد: «لو ظهرت، في خلال التطور، كلمة جديدة، اما بالخلق أو بالاستعارة من لغة اخرى، كانت تعبر عن معنى مماثل للمعنى الذي تعبّر عنه كلمة موجودة من قبل، فإن اجتماعهما يندر ان يصدر عن الرغبة في تمييز وجهين لفكرة واحدة، بل الغالب هو أنه بعد ظهور الكلمة الجديدة يحدث التمييز، وهو تمييز يدعو اليه في المقام الأول حضور الكلمة الجديدة أولى من أن يكون ذلك ناتجاً عن حاجة قائمة في المدلول. فمثلاً كلمة meeting ضيّقت من معنى réunion و assemblée ،

وكذلك كلمة récital ضبقت من معنى «concert (راجع Le français moderne itraire du signe, (Bally:l '

ب) الاشتراك Homonymie : يثير الاشتراك عدة مشاكل، بعضها عام في كل اللغات، وبعضها الآخر خاص بلغات دون أخرى. ومن هذا النوع الأخير: الاشتراك في الصوت، دون الرسم في الكتابة. مثلاً في الفرنسية: Ver (دودة)، Verre (زجاجة)، Vair (فراء نوع من السنجاب الروسي)، Vert (أخضر)، Vers (بيت شعر، تجاه).

كذلك يفرّق بين تعدد معاني الكلمة الواحدة ويسمى Polysemie ، وبين اشتراك الشكل بين كلمتين متمايزتين. ومن الصعب التمييز ، في الاستعمال الجاري الحالي للغة ما ، بين كلا النوعين: هل نحن بإزاء كلمة واحدة، أو عدة كلمات ذات شكل واحد في الأصل؟ فمثلاً في الفرنسية الكلمة Louer بمعنى: يمدح، جاءت من الكلمة اللاتينية Laudare (يمدح) ، أما كلمة Louer بمعنى: يستأجر أو يؤجرّ، فقد جاءت من كلمة لاتينية أخرى مختلفة هي Locare (يستأجر أو يؤجر). بينما الكلمة grève بمعنى شاطىء البحر وكلمة greve بمعنى الاضراب عن العمل هي كلمة واحدة في الأصل واختلفتا في المعنى بعد ذلك في تطور الكلمة الأصلية.

ويحدث في هذا التطور للمعنى الخاص بنفس الكلمة أن تتباين معانيها تبايناً شديداً جداً كما هو ظاهر من المثل الأخير، وكما في كلمة «عين» العربية: الباصرة، الذهب، العقار، تساوي كفة الميزان،إلخ. . .فكلها معانٍ متباينة جداً.

أورتيجا أي جاسيت

Ortega Y Gasset

«حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة».

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصيل، الذي فقده العالم في سنة ١٩٥٥، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset . إنه أحد أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة، التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم: جيل «العام الثامن والتسعين»، إذ في تلك السنة، سنة ١٨٩٨، وقعت الهزّة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وأساسها العنصرية والتاريخية، حتى تستطيع - بفضل هذا الاستبطان الذاتي - أن تتلمَّس مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن إسبانياً هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية، في معارك أهمها: المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوي، قائد الأسطول الأمريكي، ضد مونتوخو في خليج مانيلا (الفيلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جنوده! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية، وبهذا فقدت إسبانيا كل مستعمراتها في أمريكا وفي المحيط الهادي، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين: السادس عشر والسابع عشر - سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.

هنالك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون: ما مصير إسبانيا؟ أمصيرها الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى؟ وإلا، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكي يجيبوا عن هذين السؤالين، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها: ما هي حقيقة إسبانيا؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها؟ وما ذنبها فيما وقع لها؟ وما الذي أفضى بها إلى هذا المصير الأسيان؟

وطبيعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة، وتبعاً لهذا في وصف الدواء. بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة. وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقبول في التاريخ الروحي استخدام كلمة «جيل روحي» وربطه بحادث معين، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨، على ما في هذا التحديد من تعسُّف لا يقبله منطق التطور ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان. وإلا فأصحاب هذا الجيل أنفسهم قد تردّدوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ وعام ١٨٩٨، كما فعل أثورين أحد أقطابهم. فقد كتب في ١٩١٠/٥/١٩ مقالا في صحيفة «ا، ب، ث» الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف إسبانيا) بعنوان: «جيلين» عدّد فيه أسماء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم: بايّي أنكلان، بينا بينته، باروخا، أونامونو، مايتثو، وخلفهم

مباشرة أنطونيو متشادو وفيا اسبيزا وانريكه دي ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول: هذا جيل صفته الغالبة عليه: حبه العميق للفن، وتداعبه رغبة شريفة في الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه عن الأقدمين؛ واللمحة البارزة فيه: نزاهة القصد، والمثالية، والطموح والنضال في سبيل قيم سامية، في سبيل شيء لا بالمادي ولا بالوضيع، شيء يمثل في الفن أو في السياسة موضوعية خالصة، ورغبة في التفاهم المتبادل، والاصلاح، والاكتمال، والايثار. فعمل أصحابه ما في وسعهم من أجل اللغة، واستقصوا خفايا البيئة، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السِّر والمجهول، وطمحوا بأبصارهم إلى التألق الفكري.

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨ لارتباطها بكارثة المستعمرات الاسبانية، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له: رمز التفكير في مصير إسبانيا. فكتب (ظهر من بعد في كتابه: «قدماء ومحدثون» مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالا آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العالم الثامن والتسعين فقال:

«إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة؟) والمنظر الطبيعي، ويرمي إلى بعث الشعراء الأولين. ويذكي الحماسة للفنان الجريكو، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا، ويصوح بأنه رومنتيكي، ويتحمس من أجل لارا، ويسعى جهده للاقتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفصيلات دقيقة. وبالجملة، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق، فكان فيه صرخة إتشاجراي الوجدانية، وروح كامبوأمور اللاذعة، وولوع جالدوس بالواقع. لقد كان فيه هذا كله، ثم كان حب استطلاعه العقلي لكل ما هو أجنبي وتأمله للكارثة - التي بها انهارت السياسة الاسبانية كلها - كلاهما قد أرهف حساسته وأبدع فيه لوناً لم يوجد في إسبانيا من قبل».

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين، يخوضون غمار السياسة، ويكتوون بنارها الملتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا: فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في إسبانيا حتى انتصر، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١ وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسي والاقتصادي والديني، أمثال: أونامونو وصاحبنا أورتيجا، ومنهم من دعا إلى الجامعة الاسبانية ودافع عن فكرة «الاسبانية» دفاعاً مجيداً، مثل مايتثو، ومنهم من داور وحاور وتلاءم مع ملكية ألفونسو الثالث عشر، وديكتاتورية بريمو دي رفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل أثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً حُكم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى سنة ١٩٧٥) - وممن ساروا هذه السيرة أثورين وباروخا. لهذا عانى أونامونو النفي من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دي رفيرا، وآثر أورتيجا لوناً من النفي الاختياري قضاه منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ في فرنسا وهولندة والأرجنتين والبرتغال، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضي فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختياري الأخير في البرتغال، حتى وفاته. وكان مايتثو نائباً ملكيا في عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته في أكتوبر سنة ١٩٣٦. وكل هذا يدل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من «جيل العام الثامن والتسعين» بالسياسة الفعلية واحتمالهم لنتائجها العملية العنيفة.

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلي:

١ - احتفال للغة والأسلوب، فهم سادة في علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الاسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصيلة، وتوخي الجرس اللفظي الرَّنان.

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية: فأونامونو كان أستاذا للغة اليونانية في جامعة شلمنقة (سلمنكا) التي كان مديراً لها طوال أعوام عديدة، وكان على علم تام بآدابها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الاسباني كوديرا في جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه في مقدمة كتابه: «حياة دون كيخوته وسنتشو» ص ١٠، طبعة أوسترال).

وأورتيجا صاحبنا هنا، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها في أصولها، خصوصاً الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر وساعد - في مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بني قومه. وهذا التفتح على العالم الخارجي كان له بالغ الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي أوجدتها حركة هذا الجيل.

٣ - نزعة ذاتية تتجه إلى حقيقة النفس الانسانية الباطنة بوصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية:

السياسية والعنصرية، بل الفكرية التقليدية. وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الاسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر.

٤ ـ العكوف على الطبيعة الاسبانية «الخالصة» مما يتمثل في بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة، خصوصاً في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الاسباني، لا سيما أن قشتالة هي التي كونت الوحدة الاسبانية، وافتتحت الدنيا الجديدة، وجابت الآفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حراصاً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء إسبانيا. فأونامونو يكتب: «خلال أراضي البرتغال وإسبانيا»، و«جولات ورؤى إسبانية»، كما يكتب عن «مناظر الروح» و«من فورتفنتورا إلى باريس». وأثورين أكثرهم احتفالا بهذا الجانب. فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها في كل ما يكتب، وعلى وجه التخصيص إقليم قشتالة التي يقول عنها «قشتالة: أي انفعال عميق صادق نشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة!» ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن «قشتالة» ضمها إلى كتابه «منظر إسبانيا كما يراه الاسبان» (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان «قشتالة» (سنة ١٩١٢)، كما يخص عاصمتها «مدريد» بكتاب بهذا العنوان، فيه يستعيد ذكريات شبابه. وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس، فيضع «نظرية في الأندلس» (نشرت في كتاب بهذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها.

٥ ـ شك في قيمة التراث الاسباني، ونقد لاذع للقيم التقليدية: الأدبية والسياسية والدينية، وتمرد على جميع السلطات. فأعادوا تقويم هذا كله من جديد: فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دنيا النسيان: ففي الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث وريبيرا وثربران؛ وفي الشعر تفوق جونجورا الغامض، الصانع النحّات اللغوي، على الشعراء الرِّقاق ذوي البيان الطّنان، واحتلت رواية «دون كيخوته» مكان الصدارة عن جدارة في الأدب العالمي كله، لا الاسباني وحده، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة: فكتب أونامونو «حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥)؛ وأثورين «طريق دون كيخوته» (سنة ١٩٠٥)؛ وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها في كتابه «تأملات كيخوته» (سنة ١٩٤١).

إلى هذا الجيل الثائر الخالق للقيم الجديدة، ينتسب إذن صاحبنا أورتيجا إي جاسيت، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة، أو وضعه تحت لواء، حتى ليغفل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجه من بين أبنائه، ولسنا معهم في هذا الاتجاه، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه.

* * *

ولد أورتيجا من أسرة يجري في عروقها من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود، هو حبر الطباعة، حتى قال عن نفسه إنه: «ولد في مطبعة»، لأن أورتيجا مونيا (أبوه) وادواردو جاست (جده لأمه) ـ ومن عادة الاسبان في أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم: كليهما كان صحفيا ذائع الصيت. فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خوسيه هذه الصفة: الكتابة والصحافة. وكان ميلاده في التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية في كلية اليسوعيين المسماة «ميرافلورس دل بالو» في مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا، ثم قضى بعدها سنة في ديوستو. ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس في الفلسفة من كلية الآداب. ثم حصل على إجازة الدكتوراه في سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها «مخاوف سنة ألف: نقد أسطورة».

وبعد أن أتم حياة الطَّـلَب على هذا النحو، بدأ عهد التنقل. فرحل إلى ألمانيا، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبتسك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧. وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين: الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (المتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفي سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ ـ ١٩١٨) وتراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، ثم الكنتية الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة «كَنْت» وإنماءها عكساً لفعل فلسفة هيجل وفشته وشلنج، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين: هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ ـ ١٩١٨)، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ ـ ١٩٢٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ ـ ١٩٢٤) وأرنست كاسيرر (سنة ١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) وأرتور ليبرت (سنة ١٨٧٨ ـ ١٩٤٦).

وفي ماربرج، كعبة الدراسات الفلسفية في مطلع القرن، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكنتية الجديدة آنذاك.

ثم عاد إلى وطنه ليشتغل بالكتابة، إلى أن خلا كرسي ما

بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون. وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي رفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات.

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة الملهمة رائداً للنهضة الروحية الاسبانية، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني. واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية.

ودعته جامعات الأرجنتين لالقاء المحاضرات، فزار بوينس أيرس، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨، ونجح نجاحاً هائلا لمهارته في المحاضرة وروعة أسلوبه، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير.

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ «مجلة الغرب» التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦، وكانت أثمن مجلة أدبية عرفتها إسبانيا، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية في العالم كله، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الاسبانية ومعيناً ثرًّا للدراسات الأوروبية، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية. فاستطاع الاسبان عن طريقها أن يشاركوا في أجمل ثمار الفكر الأوربي العالي، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي. وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لاخراج روائع الفكر الأوربي والاسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات.

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي رفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة المناضلة ضد الطغيان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة، وألغى المحاكمة وفقاً لنظام المحلفين، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أذونات على الخزانة، وكان شعاره: «الوطن، الملكية، الدين». ففي مجلة «الشمس» El Sol راح يندِّد بالنظام الملكي بكل صراحة، ويدعو إلى الجمهورية، ويطالب باعلان الحريات الديموقراطية، وعودة الحياة النيابية، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر. فكان لهذه المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية، وإعلان الجمهورية في ١٤/٤/١٩٣١، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيجا، وأنشأ جمعية للعمل السياسي اسمها: «في خدمة الجمهورية» Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا، ونخص بالذكر منهم: الطبيب العالمي المشهور مارانيون Maranion الحاذق في علم الغدد الصماء، وبيرث دي أيالا de Ayala ومايتثو Maetzu (١٨٧٤ - ١٩٣٩) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية، ومن أبرز ممثلي جيل سنة ١٨٩٨، وأنطونيو ماتشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق An.Machado ويوخنيودورس Eugenio d'ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني، وبينافنته (سنة ١٨٦٦ - ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الأسباني المعاصر، وفايي أنكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) Val-le- Inclan الشاعر القصصي المسرحي.

ولما أجري الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون، وظفر حزبه هذا باثني عشر مقعداً، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١١٧ مقعداً، والراديكالي بـ ٩٣، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيماً، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به. وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا، زعيم حزب العمل الجمهوري، مناصب رفيعة، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب النيابة عن الأمة - عمله أستاذاً في الجامعة، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته: الفلسفية والأدبية. على أن آماله في الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة.

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا، وراح يتجول في فرنسا وهولندة والبرتغال والأرجنتين، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥، فعاد إلى إسبانيا: يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها أن يعود إلى منفاه الاختياري في البرتغال، منصرفاً عن السياسة نهائياً.

وبمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد جيته سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهذه الذكرى، والتقى بصنوه

الفيلسوف الوجودي الأكبر: مارتن هيدجر. ومضت أخريات حياته على هذا النحو: متنقلاً بين مدريد والبرتغال، إلى أن أصيب بالسرطان، وبرحت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفي في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكنثا Monte Esquinza في المدينة القديمة من مدريد.

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متشعبها، أتقن الثقافة الألمانية، وعدَّها أثمن دم يمكن أن يجدد به شباب الثقافة الاسبانية، وهُداته الروحيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية، وخصوصاً جيته ونيتشه ودلتاي واشبنجلر، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى إسبانيا.

وأورتيجا يعشق النور ويكره الظلام، ويعشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت، أينما كان، حتى إنه حين قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر، وهو مليء بمعاني «القلق» و«الوجود للموت»، نبذه قائلاً إنه زاخر بحب الموت! De-masiada necrofilia.

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتاتيف! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً: فقد كان أبوه صحفياً، وهو سيرث هذا النوع الأدبي، فلا نراه يكتب غير مقالات، ولهذا عُدَّ كاتب «المقالة»، وجاءت كتبه كلها في الأصل مقالات؛ بيد أنها «المقالة» في أسمى صورة أدبية، أعني البحث الصغير التام في ذاته، العميق في تحليله، اللامع في عباراته.

ولكنه كان في الوقت نفسه رجل فكر ورجل فعل معاً، شارك في المعترك السياسي الحافل الذي تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن، وكان على شعور تام بالرسالة الكبرى التي نيط به تحقيقها: رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي نامٍ مع أوروبا كلها، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها.

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

فلسفة أورتيجا وتمرد الجماهير:

وليس لأورتيجا إي جاست «مذهب» فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، بل إن نزعته الروحية يتنافى معها أن يكون له «مذهب».

ذلك أنه يرى: «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد - شخص، أو شعب، أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيوياً، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية».

كل نزعة إذن وجهة نظر، ولكل وجهة ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدّعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة، أو أنها الوحيدة.

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي داخل النظام الذي انبثقت هي منه، مما يسمح بتحديدها إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو الغريبة عنها.

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري «عقل حيوي» una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظفر بالحركة وبالقدرة على التحوُّل.

بيد أن تحويل «العالم» إلى «أفق»، أي تحويل «المذهب في العالم» إلى «وجهة نظر» إلى العالم - لا يقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم، بل يقصد منه مجرد رده «الشخص الحيّ» الذي هذا العالم عالمهُ، أي يراد به منحه «بُعْداً حيوياً».

يريد أورتيجا إذن أن يردّ الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه، وأن يجعله عضواً حياً لا ينفصل عنه، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي، أو الفرد في مقابل الكون.

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل. وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «موضوع هذا العصر» El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣. «العقل، هكذا يقول (ص ٨٥٩ من مجموع مؤلفاته Obras)، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة». «ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحيوية». «إن الحياة خصائص وتبادل ونمو وتطور: وفي كلمة واحدة: الحياة تاريخ» (ص ٨٧٦).

وهنا قد يقال له: ولكن وجهة النظر متغايرة، فهل الحياة أو الكون متغاير في وقت واحد معاً؟ وجوابه بسيط واضح: «إن وجهة النظر perspectiva هي أحد مقومات الواقع، وليست تشويهاً له، بل هي تنظيم. ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو

بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال».

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مغزاها بالنسبة إلى الفلسفة، فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً في الفلسفة، بل في إحساسنا الكوني، وهذا هو الأهم. لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة مطلقة، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على طول العصور.

وفي مقال له بعنوان « الحقيقة ووجهة النظر» ظهر سنة ١٩١٦ يذكر أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ، هما: «الشك» و«المذهب العقلي». الأول يقول: إنه ليس ثمة وجهة نظر غير وجهة النظر الفردية، وبهذا ينكر وجود الحقيقة، والثاني يؤكد وجود الحقيقة، لكنه من أجل ذلك يفترض وجهة نظر فوق فردية. وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكل ينظر إليه من زاويته الخاصة. وكما لا يمكن اختراع الواقع، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة، لأن كلا منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الإنسان إلى الكون. إنها لا يستبعد بعضها بعضاً، بل بالعكس هي متكاملة أعني أنها يكمل بعضها بعضاً. وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله، بل لا يمكن إحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها.

ويحمل أورتيجا على المذهب العقلي من ناحية أخرى هي التجريد. وهذا طبيعي ما دام يعطي الفرد كل هذه الأهمية. إذ يرى أن «الحيويّ هو العيني الفردي المشخص، هو الأوحد الذي لا نظير له. فالحياة هي الفردي» («تأملات كيخوته» ص ١٥١، سنة ١٩١٤ Meditaciones del Quijote). والحياة هي تبادل الجواهر، هي الحياة معاً، والوجود معاً، والاشتباك معاً في شبكة من العلاقات دقيقة جداً، كل منها تستند إلى الأخرى، وتتغذى كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها.

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه ـ خليان مارياس خصوصاً ـ أن يستخلصوا أن أورتيجا قد سبق هيدجر في تحليلاته الوجودية في «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة. خصوصاً في العبارة التي اشتهرت فيها بعد: «أنا هو أنا وما يحيط بي» yo soy yo y mi circunstancia التي وردت في كتاب أورتيجا هذا. فقد أرادوا أن يفسروها على أنها تتضمن فكرة «الوجود ـ في ـ العالم» وفكرة « الوجود الأداة» عند هيدجر!

ولكننا نرى في هذا تعسفاً لا مبرر له. فشتان ما بين هذه الجملة الساذجة البسيطة التي قالها أورتيجا في سياق محدود بالبيئة الطبيعية والجغرافية وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر! وأين هذه الجملة من كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدَّة إيجازها وامتلائها بالمعاني المركزة الموغلة في أدق أنواع التحليل الميتافيزيقي للوجود!

لهذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا المقارنة بينه وبين هيدجر محاولة تدعو إلى السخرية والرثاء!

وإنما كان أورتيجا ـ كما قال هو عن نفسه ـ رَجُل مـنـاسـبـات mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia «عملي هو في جوهره ودافعه مناسبة» ـ أي أنه صاحبُ لُمَح وبواده فكرية طارئة تخطر على باله فيصوغها في جُمَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة، ومن قدرته الهائلة على خَلْق مصطلحات جديدة في اللغة الإسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية التي استمدها من الفلسفة الأوروبية، والألمانية منها بخاصّة، ولا نقصد بالخلق هنا خلق الألفاظ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية، بل نقصد خلق معانٍ جديدة يبثُها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الإسبانية.

فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية، وليس صاحب مذهب فلسفي، أفكار متباعدة الآفاق تمليها المناسبات.

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة «تمرُّد الجماهير» rebelion de las masas التي تناولها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيها بعد تحت هذا العنوان. وخلاصتها أن ثمة ظاهرة خطيرة في المجتمع الإنساني المعاصر هي ظاهرة «التجمهر» aglomeracion و«الامتلاء» el lleno فأينما ولَّيت نظرك وجدت تجمهراً وامتلاء: فالمدن مليئة بالسكان، والبيوت بالساكنين، والفنادق بالنزلاء، والقطارات بالرُّكّاب، والطرقات بالمارة، والشواطئ بالمستحمين، والملاهي بالروّاد، وعيادات الأطباء المشهورين بالمرضى إلخ، حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي: أن تجد مكاناً في أي مكان.

ونتج عن هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية، فأصبحت القيمة تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء. فالأكثف هو الأعلى في سُلَّم التقويم. فالمسرحية التي يقبل على

مشاهدتها أكبر حشد من الجمهور هي الأرفع مستوى؛ والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس.

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة على الشذوذ، بل على سوء الطبيعة! «فمن ليس مثل الناس يجازف باستبعاده» (ص ٤٧ - نشرة أوسترال).

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر، وهي أمر جديد تماماً أتت به مدنيتنا الحالية، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل، إلّا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير.

على أن هذه الظاهرة إنما هي عَرَضٌ لواقعة أشمل وأكمل، وهي أن العالم قد نما، ونمت معه وفيه الحياة: كماً وكيفاً، مكاناً وزماناً. فلم يعد ثمة إنسان يحصر تفكيره في نطاق مدينته، أو وطنه، بل ولا قارته، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي. وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب! وكذلك من حيث الزمان: لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى. وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح ببصرها إلى أقصى مدى في المكان وفي الزمان. وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف المرات عن ذي قبل، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض.

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان والمكان علامة قوة، لا علامة انحلال، ولهذا فإن «تمرد الجماهير» علامة تقدم: «إن حياتنا، بوصفها ينبوعاً من الإمكانيات، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في التاريخ. ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادئ والمعايير والمثل التي خلفها الماضي. إنها أكثر حياة من كل الحيوات، وبهذا كانت أشد إشكالاً وتعقيداً. لا تستطيع التوجه في الماضي، بل عليها أن تخترع مصيرها» (ص ٧٠).

لكن لـ «تمرد الجماهير» هذا وجهه الآخر السيئ فقد أصبح الحكم في توجيه الأحداث هو المعايير التي يضعها الجمهور، وأصبح رجل الشعب هو الذي يحكم العالم ويقوده، بعد أن كان هو الذي يقاد. فما نتيجة هذا الحدث الكبير؟

النتيجة هي تركيب نفساني جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد:

(١) أن الحياة سهلة، غنية، وأن الشخص العادي يحس في داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء.

(٢) وهذا يدعوه إلى توكيد ذاته، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حَسَنٌ وكامل، وهذا الرضا عن الذات يحمله على أن يُغَلِّق على نفسه دون أية سلطة خارجية، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد، وألا يضع آراءه موضع الشك، وعلى أن يتجاهل وجود الغير، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم.

(٣) ويتدخل في كل شيء فارضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا رويّة وبالجملة يعمل وفقاً لنظام «الفعل المباشر».

ومثل هذا الموقف يقود حتماً إلى البربرية، لأن البربرية معناها انعدام المعايير، والسير وفقاً للآراء الشخصية. «فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها. وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدال» (ص ٨٩).

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود «الصَّفوة» التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها. وواضح هنا تأثره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص.

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا. فنعى على إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها «الصفوة» وقال: «إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة، وسيطرة الجماهير باستمرار. لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول، ألا وهو: واجب الاصطفاء».

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه: «موضوع هذا العصر»، ألا وهي فكرة «الجيل». وعنده أن «الجيل» ليس زمرة من الناس الممتازين، وليس أيضاً جمهوراً؛ بل «الجيل» بنية اجتماعية مغلقة على نفسها فيها أقلية جليلة وجمهور، تسير في دائرة الوجود في اتجاه وبسرعة حيوية محدَّدة من قبل. و«الجيل»، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد، هو المعنى الأهم في التاريخ. وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه. إنه فضيلة إنسانية

بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة. وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق. وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصومٌ لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض. لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف المرء مشابه في الموقف! إنهم جميعاً أبناءعصرهم، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم. إن بين الثائر والرجعي في القرن التاسع عشر مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ثائر في القرن الماضي وثائر في القرن الحالي، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر.

والجيل الثاني يجد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منهما مناسبة ذات بُعْدين: فالجيل يتلقى من الماضي ما حيَّ من قبلُ من أفكار وقيم وأنظمة، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه. ولهذا فإن موقفه مما هو له، غير موقفه مما تلقاه. وفي موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل. والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد، هي: أي مقدار يأخذ مما تلقى، وأيّ مقدار يدع؟ أي مجال يتركه لقوته الخالقة؟ وأي مجال يحتفظ به لقوى الماضي الذي وصل إليه؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت في طريقة الإجابة عن هذا السؤال: فهناك أجيال تفني روحها في الماضي، وأخرى تثور عليه وتتنكر له.

والأولى هي أجيال الشيخوخة، والثانية هي أجيال الثورة، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الأصل، بل واجبها أن تنبذ الماضي وتبتدع الجديد، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع. وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في المتمسكين بعمود التقليد، وفي الثائرين المطالبين بالتجديد.

ولكل جيل رسالته الخاصة، وواجبه التاريخي المفروض عليه. ولا مناص له من أن ينمي البذور الكامنة في وجوده، وأن يصور حياته وفقاً لنزعاته واتجاهاته الذاتية، لكن قد يحدث للأجيال ـ كما يحدث للأفراد ـ أن تنصرف عن أو تخفق في تحقيق الرسالة المنوطة بها، وتقصر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها، وتهرب من التصميم الكوني الذي أودع فيها. فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها، تظلّ صماء عن صوت رسالتها، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار والمتع التي خلفها الآباء والأجداد. ومن الواضح أن هذا التخلي عن المكانة التاريخية المنوطة بها لا يمكن أن يذهب دون أن يلقى أصحابه عنه العقاب. إنهم يسقطون عن عجلة الحياة في دورانها على مدى التاريخ.

تلك فكرة «الجيل» كما حللها أورتيجا، تحليلاً يثير أعمق التأملات. فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران!

مجموع مؤلفاته

— Obras completas, 3ª edicion, 6 vols. Madried,1953.

مراجع

— J. Barel: Raison et vie chez Ortrega y Gasset. Neuchatel, 1959

— Charles Casades: L'Humanisme d'Ortega Y Gasset. Paris, 1958

— Alain Jury: Ortega y Gasset, critique d'Aristote, Paris, 1963

— Julian Marias: Ortega circumstancia y vocacion. Madrid 1960.

— Santiago Ramirez: la filosofia de Ortega y Gasset. Barcelona, 1958.

أوغسطين

Aurelius Augustinus

لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد في تاغشت Tagaste وتعرف اليوم بسوق الأحراس في شرقي الجزائر، في ١٣ نوفمبر سنة ٣٥٤، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونه في غربي تونس) في ١٤ أغسطس سنة ٤٣٠. وكان أبوه وثنيا، بينما كانت أمه ـ مونكا ـ مسيحية. وكان شمال أفريقية آنذاك ولاية رومانية، يحكمها من قبل روما بروقنصل يقيم في قرطاجه، بينما كانت تحمي نوميديا (الجزائر حاليا) وموريتانيا بقسميها (المغرب حاليا) حاميات رومانية من قوات مساعدة.

ودرس أوغسطين النحو في تاغشت، والفنون الحرة في مدور، والخطابة في قرطاجة في سنة ٣٧٠. ويصف أوغسطين أحواله في تلك السنة، وهو في السادسة عشرة من عمره، فيقول

انه كان منهمكا في انتهاب اللذات والشهوات، غير مهتم بالدراسة، حتى انه تركها في تلك السنة وأقام في منزل أبيه. ويقول عن حاله في تلك السنة: «ولدى خروجي من طفولتي، وابتغاء ارواء تعطشي لأخسّ الشهوات، أسلمت تياري لما لا نهاية له من الشهوات المتزايدة في قلبي يوما بعد يوم كأنها غابة كثيفة».

وعاد إلى قرطاجة بعد عام تقريبا، في كفالة أحد أقربائه، بعد أن كان أبوه قد توفي منذ قليل. وهنا بدأ حرصه على التعليم، لكنه في الوقت نفسه أحسّ بالرغبة في أن يحب وأن يكون محبوبا، فنعم بلذات الحب عاشقا ومعشوقا.

وفي سنّ التاسعة عشرة (سنة ٣٨٣) قرأ كتابا لشيشرون عنوانه Hortensius (وهو مفقود الآن) فأثر في نفسه أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة والحكمة الدائمة. لكن جذوة قوته الشهوانية حملته على اتخاذ خليلة، اقتصر عليها في اشباع شهواته العنيفة ولم يصادق امرأة أخرى، وأنجب منها ولدا سيدعوه فيما بعد «ابن الخطيئة». وسماه a Deo datus (= الموهوب لله). وقد هجرها بعد ذلك بثلاث سنوات، وكان موقفها منه أنبل من موقفه منها.

ثم صار معلما ناجحا للخطابة في قرطاجة، وفي الوقت نفسه استمر في تعليم نفسه، فدرس كتاب «المقولات» لأرسطو، كما تعمق في دراسة الخطابة والنحو والموسيقى والحساب.

ووجد آنذاك في مذهب المانوية ما يرضي نوازعه: فبه استطاع أن يفسّر جانب الرذيلة والشهوة، وفيه وجد نزعة عقلية لم يجدها في المسيحية التي لقنته إياها أمه مونيكا التقية الورعة. وأولع بعلم النجوم لأنه وجد فيه ما يحرره من المسؤولية عن رذائله ويلقيها على عاتق النجوم والأفلاك.

وفي سن السادسة أو السابعة والعشرين ألّف أول كتبه، وهو رسالة «في الجميل والملائم» وفيه استلهم مذهب المانوية. بيد أنه بعد ذلك بقرابة عامين، بدأ يشك في صحة هذا المذهب وفي استقامة رجاله. لكنه استمر، مع ذلك، من اتباع هذا المذهب، مستعينا بأهل هذا المذهب في قضاء ما يحتاج إليه.

ودعاه أصدقاؤه إلى الرحيل إلى روما حيث المجال أرحب، والطلاب أوفر وأنضج. لكنه حين بلغ روما، مرض ورعاه في مرضه أحد المانوية.

وعلم آنذاك أن مدينة ميلانو في حاجة إلى معلم للخطابة، فاستعان بأصدقائه المانوية في الحصول على هذا المنصب. وظفر به فعلا، وسافر إلى ميلانو، وزار (القديس) أمبروزيوس، أسقف ميلانو وحرص على سماع مواعظه لما فيها من بلاغة ولمقدرة أمبروزيوس على تأويل أقوال العهد القديم من الكتاب المقدس. حينئذ قرر أن يهجر أصدقاءه المانوية، وأن يتهيأ للالتحاق بالكنيسة الكاثوليكية (Catéchumène) إلى أن يستطيع أن يتخذ القرار الحاسم، وكان يحتجزه دون القيام بهذه الخطوة ثلاثة أمور: أنه لا يستطيع أن يتصور وجود جوهر روحي محض مجرد عن كل مادة، أنه لا يستطيع تفسير عقيدة الخطيئة الأولى، أنه لا يستطيع الامتناع عن معاشرة النساء. وقد سعت أمه - وكانت تود منذ وقت طويل أن تحمله على التعميد. إيذانا باعتناق المسيحية - أقول: لقد سعت أمه إلى تذليل العقبة الثالثة، وذلك بتزويجه. واختارت له فتاة دون البلوغ. ووافق أوغسطين على أن يتزوج من هذه الفتاة، فهجر خليلته بعد ثلاث سنوات من المخادنة، وأذعنت هذه الخليلة فسافرت إلى أفريقية تاركة له ولدهما. لكن شيطان الشهوة الجنسية المتحكم في أوغسطين لم يمكنه من الاصطبار حتى بلوغ الفتاة المخطوبة له. فاتخذ خليلة أخرى، إلى أن بلغت الفتاة. - أما العقبتان الأخريان فكانتا بسبيل التذليل. إذ أشير عليه بقراءة بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين مما ترجمه فكتورينوس إلى اللغة اللاتينية. وقرأ هذه الكتب فوجد فيها الكثير مما تدعو إليه الكنيسة فيما يتعلق «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد فيها شيئا يتصل بيسوع المسيح ولا بمهمة الفداء التي قام بها. وعاد فقرأ الكتاب المقدس، ورسائل القديس بولس في العهد الجديد بخاصة.

وهنا حدثت الأزمة الحاسمة في حياة أوغسطين الروحية، التي نعتها أوغسطين بأنها كانت شبيهة بعاصفة تلاها مطر غزير. لقد شعر بأن نفسه ممزقة بين ارادة الخير وارادة الشر، بين مطالب الروح ومطالب الجسد. ويصف حاله هذه فيقول: «كنت أنا من يريد ومن لا يريد. وهذا العذاب الذي انتزعني من ذاتي، هذا التمزق بين الارادة والقدرة لم يكن ناجما عن طبيعة أجنبية عني، بل كان ناتجا عن الألم المتولد من طبيعتي التي كانت فريسة للخطيئة».

وفي هذه الحيرة راح يستشير الكاهن العجوز سمبلسيان Simplicien، الأب الروحي لأمبروزيوس. فروى له سمبلسيان كيف تحوّل فكتورينوس؛ مترجم الكتب

الأفلاطونية المحدثة، إلى المسيحية. وقص عليه أحد مواطنيه الأفارقة، وهو Petitien، حياة رهبان الصحراء في مصر، خصوصا حياة القديس أنطون، ممن تخلّوا عن الدنيا وخلوا لعبادة الله في الخلوات. فأثرت هذه الحكايات في نفسه أعمق تأثير ومع ذلك ظل يقاوم، وعزّ عليه أن يفارق شهواته ولذاته. فراح يشكو الى الله: «إلى متى، يا إلهي، ستظل غاضبا عليّ؟ هل سيتأجل الأمر دائما إلى الغد؟ لماذا لا أنهي على الفور حياة العار التي أعيشها؟» وكان ذلك في خلوته في بستان متصل بمسكنه الذي كان يقيم فيه مع صديقه ألوسي Alysie وبينما كان يناجي نفسه ويبكي، سمع صوت فتاة صادرا من البيت المجاور يقول: «خذ واقرأ! خذ واقرأ» ويكرر هذه العبارة مرارا. فأدرك أن هذا الصوت صادر من السماء يناديه أن يأخذ رسائل القديس بولس ويقرأ ما يجده أمامه حين يفتحها. ففتحها فوقعت عيناه على هذه العبارات من رسالة بولس إلى أهل روما (أصحاح ١٣ عبارة ١٣): «لا تحْيَ في مفاسد المآدب والمشارب، في الفجور والفسوق، ولا تعش بروح الحسد والمنازعة لكن تدثّر بيسوع المسيح وحاذر من إشباع الشهوات العارمة لجسدك».

سمع أوغسطين - فيما يروي عن نفسه «في اعترافاته» (المقالة الثامنة، الفصل ١٢) - لهذا القول فاتبعه، وتم نهائيا تحول حياته الروحية. وكان ذلك في سبتمبر سنة ٣٨٦. فعزف عن الزواج وعن كل شهوة دنيوية. فلما جاءت العطلة بمناسبة جني محصول العنب، في أكتوبر سنة ٣٨٦، قدم استقالته من وظيفته معلما للخطابة، ولجأ إلى منزل صديق له يدعى Verecundus وكانت مطارحاته هنا مع الأصدقاء الذين صحبوه، ومناجياته مع نفسه، هي المادة التي استمد منها لتأليف أولى رسائله المسيحية الطابع، وهي:

١ - «رسالة في خلود النفس»
٢ - «مناجيات» Soliloquia
٣ - «ضد الأكاديميين» (في ثلاث مقالات)

وإبان احتفالات عيد الفصح في مارس - إبريل سنة ٣٨٧ تلقى أوغسطين التعميد على يدي أمبروزيوس، أسقف ميلانو. ولما تهيأ للعودة إلى مسقط رأسه تاغشت ليكرّس نفسه لعبادة الله وحدها، مرضت أمه مونيكا وهي في أوستيا (ضاحية روما) وتوفيت وهي في السادسة والخمسين من عمرها. وقد أعلنت قديسة فيمابعد، وصارت ذات مكانة عالية بين قديسات الكنيسة الكاثوليكية، ورفعها البعض إلى المرتبة التالية المباشرة لمرتبة العذراء مريم أم المسيح. فحال هذا الموت

بين أوغسطين وبين الذهاب إلى تاغشت، وإنما سافر إلى روما حيث بقي عشرة أشهر، كتب في اثنائها كتابا عنوانه: «أخلاق النصارى وأخلاق المانوية». وأخيرا رحل إلى تاغشت، فتبرع بجزء من أملاكه للكنيسة، وبجزء آخر للفقراء، ولم يحتفظ لنفسه إلا ببيت جعله مكانا للعبادة ولجماعة من المتعبدين من أنصاره. ووزع أوقاته بين العبادة وفلاحة الأرض. وفي هذه الفترة ألّف الكتب التالية:

١) «في سفر التكوين»
٢) «في الدين الحق»
٣) «في الموسيقى»

ولا نزال نجد فيها العقائد المسيحية ممزوجة بأفكار الأفلاطونية المحدثة. وانتشر صيت تقواه في النواحي المجاورة، حتى انه في سنة ٣٩١ أثناء رحلة له في هبون (بونه) طلب الأهالي إلى أسقفهم فالريوس أن يكلف أوغسطين بمساجلة الدوناتيين، وهي ملّة أسسها دونات Donat أسقف قرطاجة في سنة ٣١٢ واستمرت قوية في الشمال الافريقي حتى الفتح العربي والقضاء على المسيحية هناك. ومعظم آرائها تتعلق بأمور عملية مثل إعادة التعميد. فحمله على قبول مرتبة برسبتيروس (كاهن في مرتبة دنيا)، ثم أشركه، في سنة ٣٩٥، فيمهمته الأسقفية. وبعد ذلك خلف أوغسطين فالريوش على أسقفية هبون (بونه)، وظل يمارس هذه المهمة حتى وفاته سنة ٤٣٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية:

١ - في سنة ٣٩٦ أتم كتابه «في مختلف المسائل»
٢ - في سنة ٤٠١ نشر كتابه الشهير: «الاعترافات» (في ١٣ مقالة)
٣ - سنة ٤١٢ - سنة ٤١٦: «مدينة الله»
٤ - في سنة ٤١٥ أتم كتابه «في التثليث»
٥ - سنة ٤١٣ - سنة ٤١٥: «في الطبيعة واللطف: ضد البلاجيين».
٦ - سنة ٤١٧: «ضد اتباع بلاجيوس»
٧ - سنة ٤٢٦ «في اللطف وحرية الارادة»
٨ - سنة ٤٢٩: «في البدع».

مذهبه

أ) غاية الانسان السعادة:

الفلسفة عند أوغسطين هي الحكمة. والغاية من الحكمة

هي السعادة، السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس. ولا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بمعرفة الانسان لنفسه بنفسه، كما دعا إلى ذلك سقراط. ذلك لأن النفس إذا عرفت نفسها عرفت لمن ينبغي عليها أن تطيع، وفوق من يجب عليها أن تسيطر: أن تطيع الله، وأن تسيطر على البدن.

إن السعادة تقوم في حصول المرء على ما يريد. لكن ليس على أي شيء يريد، بل لا بد أن تتوافر في هذا المرء عدة شروط: منها أن يكون ثابتا باقيا، لا يتوقف على الصدفة: فأن يريد الانسان ما يمكن أن يفقده، معناه أن يظل دائما في خوف من فقدانه. وليس في هذا طمأنينة، وبالتالي: سعادة. والله هو الموجود الوحيد الذي يتصف بالدوام وعدم الخضوع للصدفة. لهذا يجب أن يكون مرادنا هو الله، إن شئنا تحصيل السعادة. وإذن فاشتياق الله هو الطريق الوحيد المؤدي إلى السعادة.

والشكاك لا يمكنهم تحصيل السعادة، لأنهم لا يظفرون بالحقيقة، التي هم مع ذلك يطلبونها. ومن لا يحصل على ما يطلبه، لا يكن سعيدا. فالشاك إذن غير سعيد.

والانسان مؤلف من جسد وروح. ولا شك أن الروح أسمى من الجسد، لأن الروح هي التي تعطي الجسد الحياة والحركة. ولهذا فإن السعادة تتعلق بالروح، لا بالجسد.

ب) الله:

فإذا كان الله هو وحده موضوع سعادتنا، فلا بد من إثبات وجوده. وأوغسطين يؤمن بأن إدراك وجود الله أمر بيّن نفسه وموضوع معرفة ضرورية كلية: ولهذا يقرر أنه لا يمكن إنسانا أن ينكر وجود الله. وفي الوقت نفسه يقرر أننا وإن كنا نقر بوجوده، فإننا لا نستطيع أن ندرك ماهيته. وهو في هذا يستند إلى تجربته الروحية الشخصية التي أفضت به إلى الايمان بالله: إنه لم يصل إلى هذا الايمان بوجود الله عن طريق براهين عقلية، بل شعر أن قوة خفيّة هي التي اقتادته من دنيا الشهوات الجسدية إلى عالم الايمان. ولهذا نجده يدعو الانسان إلى الايمان بالله دون برهان عقلي.

والله ـ عند أوغسطين، «هو من هو» كما ورد في سفر التكوين. انه الحق السرمدي الصمد، وهو الخير المطلق. وهو مبدأ كل وجود. ويكفينا أن ندخل في ذواتنا، لنجد أنفسنا، ونجد فيها الله.

ومن يشك في هذا فهو يعلم على الأقل أنه يشك، وهذا العلم ينافي الشك. ويحمل أوغسطين على الشكاك، وخصوصا على رجال الأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرنيادس ممن ينكرون إمكان ادراك الحقيقة. ويقول: «إذا كنت أشك، فأنا موجود» وفي هذه العبارة تعبير سابق عما سيقوله ديكارت في مقالته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وعبارة أوغسطين هي: si fallo, sum.

والله هو أيضا مبدأ كل معرفة، ، إذ فيه توجد «الصور» أو الحقائق الأزلية الأبدية. ففيه إذن وبه وحده يمكننا معرفة كل الأشياء إذ هي تجد سندها وأصلها في الله.

والله، الذي هو خير مطلق، هو مصدر كل خير.

جـ) عروج النفس إلى الله:

يقول أوغسطين: «إلهي! لقد برأتنا من أجلك، وإن قلبنا سيظل قلقا حتى يستريح فيك» («الاعترافات» م ١ف١).

إن الانسان بالشك يدرك وجوده، ويدرك أنه حي. فالوجود، والمعرفة، والحياة أمور مترابطة متساوية. وإدراكنا لهذه الحقائق لا يمكن أن يتم إلا بفضل حقيقة مطلقة عالية على النفس، هي الله فطريق النفس إذن هو الصعود من إدراكها لذاتها إلى إدراك ما فيها من حقائق أزلية أبدية لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الحقيقة المطلقة التي هي الله.

د) نظرية المعرفة:

كيف تصل النفس إلى إدراك الحقائق؟ يجيب أوغسطين: بالاشراق الباطن من الله على النفس. . . فما معنى هذا التعبير: الاشراق؟ انه يفترض أولا أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام: فكما أنه لكي تبصر العين الأجسام لا بد من النور، كذلك النفس في إدراكها للحقائق لا بد لها من اشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئيّة، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل (Soliloquia 1, 2, 12) فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أن الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة.

والصعوبة بعد ذلك هي في معرفة نصيب الانسان ونصيب الله من المعرفة. ان العقل الانساني، بإشراق من الله، يقدر على بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس. فهناك إذن تعاون ضروري بين العقل الانساني، والحواس، والاشراق الالهي، من أجل معرفة الحقائق. لكن

أوغسطين لا يزيدنا إيضاحاً في هذه النقطة: فلا هو يقول مع أفلاطون، ان المعرفة تذكر، بمناسبة المحسوسات؛ للصور، ولا هو يقول مع أرسطو أن المعرفة تجريد للتصورات من المحسوسات، ولا هو يتحدث عن عقل فعّال على نحو ما سيفعل الفلاسفة المسلمون وفي أثرهم القديس توما.

د) العالم:

والعالم كما يتصوره أوغسطين هو هيولي تسري فيها الصور الإلهية وهو لهذا أقرب إلى العالم كما تصوره أفلاطون وأفلوطين، منه إلى تصور أرسطو للعالم. وكل ما في الكون نظام وقياس وعدد. وأشكال الأجسام ترجع إلى أصناف من النِّسب العددية، والعمليات الحيوية هي الأخرى تجري وفقا لنسب عددية.

وفيما يتصل بإيجاد العالم يقول أوغسطين ان هناك افتراضين: أما أن الله خلقه من العدم، واما أنه استخلصه من جوهره. والفرض الثاني باطل، لأنه يقتضي أن يصير الجوهر الالهي فانيا، متناهيا، متغيرا خاضعا للكون والفساد، وهذا محال.

بقي الفرض الآخر وهو أن الله خلق العالم من العدم، أي خلقه بعد أن لم يكن، أي يخلق وجوده لا عن هيولي سابق، بل من لا شيء سابق. لماذا أراد الله خلق العالم؟ إن كان المقصود بهذا السؤال البحث عن علة سابقة على إرادة الله، فالسؤال عبث، لأن العلة الوحيدة للأشياء هي إرادة الله، والله هو علة كل شيء، وليست له علة تحدد فعله. وإذا كان السؤال هو: لماذا أرادت مشيئة الله عالما مثل عالمنا هذا؟ فالجواب هو أنه لما كان الله خيرا، فإن خيره لم يسمح بأن يبقى في العدم صُنْعاً خيرا. والعالم حسن، بدليل أنه ورد في سفر «التكوين» أن الله تأمل ما صنع بعد أن خلق العالم فوجده حسنا.

لكن، متى خلق الله العالم؟ ان الزمان حركة، والحركة من خلق الله، فلا الزمان ولا العالم أزليان. كذلك لا يوجد مكان خارج العالم، ولهذا لا يمكن أن نتساءل: لماذا خلق الله العالم في مكان دون مكان آخر؟

هـ) الزمان:

يكرّس أوغسطين المقالة الحادية عشرة من «اعترافاته» لبحث مشكلة الزمان، والعلاقة بين الزمان والسرمدية. فيسأل أولاً: هل للزمان وجود موضوعي؟ إن للزمان ثلاثة أبعاد: الماضي، والحاضر، والمستقبل. لكن الماضي ليس موجوداً الآن، والمستقبل ليس بعد والحاضر عابر هارب. فهل لا وجود للزمان؟ اننا نقيس الزمان: فنقول زمان طويل، زمان قصير. ومعنى هذا أن له مدة، وما له مدة له وجود. والحق أن الزمان إنما يوجد في النفس، وأبعاده هي ثلاث لحظات للنفس: فالانتباه هو الحاضر، والتوقع هو المستقبل، والتذكر هو الماضي. والانتباه يستمر dure، وهو نقطة الوصل بين التذكر والتوقع. (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الزمان الوجودي»).

و) الحرية والشر:

اهتم أوغسطين بمشكلة الشر وقتا طويلا قبل اعتناقه للمسيحية. وما كان إيمانه بالمانوية إلاّ لكونها تفسّر الشر تفسيرا مقبولا: بقولها بوجود مبدأين أصليين: مبدأ النور ومبدأ الظلمة، ، مبدأ الخير ومبدأ الشر، وأنهما يتنازعان العالم منذ الأزل.

لكن بعد اعتناقه للمسيحية كان عليه أن يجد تفسيرا آخر لوجود الشر في الانسان وفي العالم. إن الله خير، وهو لا يتغير، وبالتالي لا يفعل الشر. أما المخلوقات فهي وإن كانت مخلوقات الله، فإنها ليست من جوهر الله. لقد أبدعها الله من العدم وما جاء من العدم فليس وجودا محضا، بل هو مزاج من الوجود والعدم. ولهذا فإن في المخلوقات نوعاً من النقص الأصيل، وهذا النقص يولّد الحاجة والحاجة تدعو إلى التغير.

إن للموجودات ثلاثة كمالات: التناسب، الصورة، النظام modus, species, ordo. وبحسب نصيبها من هذه الكمالات، سواء أكانت كائنات جسمانية أم روحية، تكون مرتبتها في الخير.

أما الشر فهو فساد واحد من هذه الكمالات أو فسادها كلها. إنه عدم كمال من هذه الكمالات. والشر إما طبيعي، وإما أخلاقي. وفيما يتصل بالشر الطبيعي، يلاحظ أن الأشياء لو نظر إليها في ذاتها فإنها خيرة. فإن قيل: إن العالم مسرح للخراب والدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف ـ فالرد على هذا هو أن الأشياء التي تهدمت هي في ذواتها خيرة، ولا بأس من أن تحل بعض الأشياء محل بعض، وأنه لجميل منظر التغير الذي تحدثه هذه العوامل الهدامة.

أما الشر الأخلاقي فأمره أصعب. أنه يرجع إلى حرية

الارادة الإنسانية. فالانسان، حر في اتخاذ الطريق الذي يريده: اما الخير واما الشر. ويبقى السؤال: لماذا شاء الله أن يعطينا حرية الفعل للخير وللشر على السواء؟ أما كان الأولى أن يقسرنا على فعل الخير فقط؟ إن حرية الارادة إذا نظر إليها في ذاتها، أمر حسن، إنما سوء استعمال هذه الحرية هو الذي يحيلها إلى شر.

والطبيعة الانسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرة. لكنه نتج عن ذلك أمران: الشهوة، والجهل. وبهذا تحولت طبيعته وكان الله قد خلقها في الأصل خيرة، إلى طبيعة فاسدة. لكن الله بفضل منه يمكن أن يرد هذه الطبيعة إلى الخير. وهذا هو الفضل أو اللطف الالهي الذي طالما أكّده أوغسطين ومن شايعه من بعد حتى اليوم. وخاصية هذا اللطف الأساسية هي أنه خارق للطبيعة بحكم تعريفه. وحصول الانسان على اللطف الالهي شرط ضروري لنجاته. ولا يناله الانسان لمجرد أعماله، وإلا لما كان فضلا ولطفا إلهيا، بل جزاء وفاقا. لهذا يؤكد أوغسطين أن اللطف الالهي هبة إلٰهية مجانية، انه يسبق الأعمال والجزاء عنها. ولهذا فهو ثمرة اصطفاء الهي، لا ثمرة أعمال إنسانية.

ز) فلسفة التاريخ:

كتب أوغسطين كتابه الرئيسي «مدينة الله» لما رأى أن الوثنيين في روما قد عزوا انتصار القوط على الرومانيين واستيلاءهم على روما في سنة ٤١٠ إلى انتشار المسيحية بين الرومان وتخليهم عن آلهتهم الرومانية.

وفلسفة التاريخ عند أوغسطين تقوم على أن العالم منذ خلقه الله وهو في صراع بين نوعين من الحب: حب الانسان لله، وحب الانسان لنفسه. لهذا انقسمت المدينة إلى مدينتين: مدينة أرضية، ومدينة سماوية.. وانقسم التاريخ إلى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدّس. والامبراطورية البابلية والامبراطورية الرومانية هما نموذجا الدولة الدنيوية، وأورشليم هي مقام المدينة السماوية.

نشرات مؤلفاته.

النشرة الكاملة الأولى لمؤلفاته ظهرت بعنوان Opera omnia في ١١ مجلدا، سنة ١٦٧٩ ـ سنة ١٧٠٠ بعناية البندكتين في جماعة سان مور ولهذا تسمى. النشرة المورينية Maurina، وقد أعاد طبعها على أساس هذه النشرة ميني في P.L. جـ ٣٢ ـ جـ ٤٧، ونشرت كذلك في فيينا سنة ١٨٨٧ وما يتلوها.

مراجع

— J.F. Nourrison: La philosophie de St. Augustin, Paris, 1864.

— H. Reuter: Augustinische Studien, 1887.

— J. Martin: St. Augustin, Paris 1909.

— A.Cassamuossa: Il pensiero di'St.Agostino, Roma, 1919.

— Et. Gilson: Introduction a l'étude de St. Augustin, 2[e] ed. Paris, 1929.

— R. Jolivet: St. Augustin et le néo- platonisme chretien, Paris, 1932.

أوكام

William of Occam

فيلسوف ولاهوتي إنجليزي. ولد في أوكهام Ockham (في جنوبي إنجلترة) بين سنة ١٢٩٥ وسنة ١٣٠٠، وتوفي في منشن (ميونخ، جنوبي ألمانيا) حوالي سنة ١٣٥٠.

دخل الطريقة الفرنشيسكانية شابا ودرس اللاهوت والفلسفة في جامعة أكسفورد حيث حصل منها على إجازة التدريس، وقام بالتدريس في جامعة اكسفورد، إلا أن آراءه وبالصيغة التي صاغها بها والمنطق الذي استخدمه في إثباتها أفضت بالسلطات الجامعية إلى رفع أمره إلى البابا، وكان يقيم آنذاك في أفنيون (جنوبي فرنسا) فاستدعى أوكام إلى أفنيون في سنة ١٣٢٤ وجرت محاكمته لمدة عامين أعلن بعدها عن إدانته في ٥١ قضية من القضايا التي قال بها، لكنه لم يدن إدانة عامة، غير أنه منع من مغادرة نواحي أفنيون.

وفي ذلك الوقت قام نزاع بين الطريقة الفرنشيسكانية وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين حول مسألة فقر المسيح. إذ أعلن رئيس الطريقة الفرنشيسكانية، ميخائيل دي شيزينا Cesena رئيس الطريقة في رسالة وجهها إلى عموم النصارى أن المسيح والحواريين لم يملكوا شيئا، لا من الأموال المنتجة ولا من السلع الاستهلاكية. وتحولت هذه المسألة الدينية إلى صراع حاد بسبب ارتباطها بالنزاع بين البابا يوحنا الثاني والعشرين وبين لودفج البافاري، واستعان لودفج بخصوم البابا Ghibellini في إيطاليا وانضم الفرنشيسكان أيضا إلى لودفج، وأعلنوا سقوط

البابا ، إذ اتهموه بأنه هرطيق «مبتدع» في مسألة فقر المسيح. وازدادت حدة الصراع حتى ان لودفج عين بابا مضادا بمقره في روما هو Pietro Rainalluci وهو فرنشيسكاني، اتخذ اسم نقولا الخامس، وذلك في ١٢ مايو سنة ١٣٢٨. وشارك أوكام في الصراع، فهرب من أفنيون إلى بيزا في ٨ يونيو سنة ١٣٢٨ هو ورئيس الطريقة، وقابلا الامبراطور لودفج البافاري. وتروي الأسطورة أن أوكام قال للأمبراطور: «أنت تدافع عني بسيفك وأنا أدافع عنك بقلمي». وأصدر بابا أفنيون قرار حرمان ضد أوكام ورئيس الطريقة. بيد أن رجال الطريقة الفرنشيسكانية اجتمعوا في مجمع في العام التالي (سنة ١٣٢٩) وأعلنوا خضوعهم للبابا، وعزلوا مرشدهم ميخائيل هذا، واختاروا مرشدا جديدا. وفي تلك الأثناء تخلّى الأمراء الايطاليون عن لودفج، فعاد إلى بافاريا وبصحبته أوكام وميخائيل وعدد من الفرنشيسكانيين المنشقين، وجعلوا مقرّهم في منشن (ميونخ). وقام أوكام وهذه الجماعة بالدفاع عن موقف لودفج ضد البابا، وشاركه في ذلك جان دي جاندان Jean de Jandun ومارسل البادوني Marcel de Padoue وتوفي ميخائيل في سنة ١٣٤٢ وعهد بخاتم الطريقة إلى أوكام. وتوفي يوحنا الثاني والعشرون، وخلفه على كرسي البابوية كليمانس السادس في ٨ يونيو سنة ١٣٤٩، فأصدر عفوا عن أوكام. لكن ليس لدينا أخبار عن أوكام منذ سنة ١٣٤٩.

مؤلفاته

يمكن تقسيم مراحل حياة أوكام الفكرية إلى ثلاث:

١ - المرحلة اللاهوتية الفلسفية في أكسفورد.
٢ - مرحلة الدفاع عن الفرنشيسكان في أفنيون.
٣ - مرحلة الدفاع عن الامبراطورية ضد البابوية، في منشن (ميونخ).

في المرحلة الاولى ألّف:
١ - «شرحا على كتاب الأقوال» صدّره بمقدمة طويلة.
٢ - «سبع» مساجلات» Quodlibeta سجل فيها المناقشات التي جرت بينه وبين الطلاب في أكسفورد.
٣ - «العرض المذهبي لكل الفن القديم» وهو عرض لما في كتاب «إيساغرجي» لفورفوريوس و«المقولات» و«العبارة» لأرسطو.
٤ - «موجزاً لكتاب الطبيعة» لأرسطو.
٥ - «القضايا المئة اللاهوتية».

وإلى المرحلة الثانية تنتسب مؤلفاته التالية:

٦ - «سِفر المائة يوم» وعنونه بهذا العنوان لأنه ألفه في تسعين يوما، وفيه يدافع عن آراء الفرنشيسكان في مسألة فقر المسيح ويفند رسائل البابا يوحنا الثاني والعشرين في هذا الشأن.

٧ - «في عقائد البابا يوحنا الثاني والعشرين» يدور حول تفنيد بعض آراء البابا حول «الرؤيا الطوباوية»، وهي آراء: أراد بها البابا التقريب ما بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية تمهيدا لتوحيدهما.

والى الفترة الثالثة ينتسب كتاب:

٨ - «ضد يوحنا الثاني والعشرين: خلاصة أخطاء البابا». وفيه يحاول أن يثبت أن البابا يوحنا الثاني والعشرين مات هرطيقا.

٩ - «وكتاب الحوار بين المعلم والتلميذ» وفيه يبرر عزل الامبراطور لودفج للبابا يوحنا الثاني والعشرين.

مذهبه

أ) النزعة الاسمية:

يعد أوكام من كبار دعاة النزعة الاسمية، وبالتالي التجربة في العصور الوسطى المسيحية، أي القول بالتجربية المطلقة، وإن كل معرفة علمية يجب أن تعتمد على التجربة. وتقوم هذه التجريبية على أساس أن العقل الإنساني قادر على أن يدرك الأفراد مباشرة بالادراك الحسّي.

والسمة الرئيسية في هذه التجربة هي «الاقتصاد في الفكر»، أو ما عرف بتعبير حاد باسم «شفرة أوكام» (أو «موسى» أو «نصل أوكام» Ockam's razor). ويقوم في المبادىء التالية:

١ - «لا ينبغي افتراض الكثرة إلا عند الضرورة».
٢ - «ما يمكن إنجازه بقليل (من الفروض) يكون من العبث إنجازه بالكثير (منها)».

٣ - «لا ينبغي الاكثار من الكيانات دون ضرورة تبرر ذلك». وإن كان من غير المؤكد أنه استعمل هذه العبارة الأخيرة، وعلى كل حال فإن معنى العبارات الثلاث واحد وهو: الاقتصار على أقل عدد ممكن من الفروض التي تجزئ في تفسير الظواهر. وهذا هو الاقتصاد في الفكر الذي دعا إليه أوكام، وبه استطاع أن يستبعد كثيرا من الفروض الزائفة التي لجأ إليها

الفلاسفة وعلماء الطبيعة السابقون في تفسير ظواهر الكون والطبيعة. وتطبيقا لهذا المبدأ قرر أنه في تفسير الأشياء ينبغي ألا نعتبر شيئاً ما ضرورياً إلا إذا بيّنت التجربة، أو البرهان العقلي، أو قواعد الايمان تلك الضرورة.

وكان لاستعمال هذا المبدأ عدة نتائج خطيرة وجديدة في مختلف الميادين:

١ ـ في ميدان اللاهوت:

فقد أدى إلى مفارقة غريبة في ميدان اللاهوت.. فاللاهوت العقلي انحسر ميدانه تماماً، لأنه لا وسيلة تجريبية لاثبات العقائد الدينية الرئيسية. وأخلى ـ في الوقت نفسه ـ المجال للاهوت الوضعي القائم على الوحي والكتب المقدسة وما ذكره آباء الكنيسة، لأنه لا مجال فيه للتجربة أو البرهان العقلي، بل كل ما فيه هو التسليم المطلق بارادة الله القادر على كل شيء، غير الخاضع في مشيئته لأي معيار أو قانون أو مبدأ.

وأخذ أوكام في اخضاع القضايا الأساسية في اللاهوت لهذا المبدأ الذي اتخذه. فقال ان هذه القضايا غير بيّنة لا بالعقل ولا بالتجربة. ذلك أن معرفة الشيء تكون إما بذاته، أو باستنباطه من شيء بيّن بذاته، أو باستقرائه من التجربة. وقضايا الايمان لا تعرف بأية طريقة من هذه الطرق الثلاث، إذ لو كانت كذلك لكانت بيّنة للكفار والوثنيين، وهم ليسوا أقل ذكاء من النصارى. ولو قيل ان هذه القضايا مستنبطة استنباطا عقليا صحيحا من الوحي، فإن هذا القول مردود، لأن بيّنة أية قضية مستنتجة من قضية سابقة لا تزيد عن بيّنة هذه الأخيرة: فلو كانت قضايا الوحي غير بينة، ، فما استنبط منها غير بيّن كذلك.

نقض الحجج على وجود الله:

وأول ضحية لهذا المنهج هو الحجج على وجود الله:

أ) فالحجة الوجودية التي قال بها أنسلم وتبعه عليها بونافنتورا لا تبرهن على وجود الله، بل تبرهن فقط على إمكان تصور الذهن للموجود الذي لا يمكن تصور أكمل منه. إن هذا مجرد تصور وصفي، ولا يمكن أن ننتقل منه بالضرورة إلى إثبات وجود مناظر فعلي لهذا التصور الوصفي.

ب) والحجة بالعلة وعدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية، هي الأخرى غير صحيحة، إذ يمكن تصور علل يتلو بعضها بعضا في الزمان، إلى غير نهاية. وهذا ينطبق على العلّية الفاعلية والعلّية الغائية على السواء.

جـ) والحجة القائمة على العلة الحافظة للموجودات هي الأخرى واهية، لأننا إذا أمكننا إثبات علة حافظة للموجودات، فليس ثم دليل على أنها علة واحدة، فضلا عن أن الأفلاك السماوية تكفي لحفظ الموجودات في الكون.

وهكذا قضى أوكام على حجيّة البراهين التي تساق لاثبات وجود الله، وانتهى إلى القول بأنها «محتملة» فقط، والمحتمل هو ما يبدو ممكنا لغالبية الناس.

ولا يهدف أوكام من وراء ذلك إلى إنكار وجود الله. فهيهات، هيهات! لقد ظل مؤمنا بالمسيحية مخلصا لها. كل ما هنالك هو أنه أراد أن يبين أنه لا يمكن إثبات العقائد الايمانية ببراهين عقلية. ويتمسك أوكام من هذه العقائد خصوصا بعقيدتين: الأولى أن الله قادر على كل شيء، وأنه حرّ حرية مطلقة فيما يريده، لا يخضع في تلك المشيئة لأي معيار. ولهذا فإن الله يمكنه أن يشاء ما يضاد القوانين التي أجرى عليها نظام الطبيعة، ويمكنه أن يهب لطفه لمن يشاء دون اعتبار لاي استحقاق أو جزاء.

ب) في ميدان نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة، استخدم أوكام شفرته بكل حدة وقسوة:

١ ـ تناول أولا مشكلة الكليات، واستبعدها لأن الكليات هي مجرد علاقات لغوية نعبر بها عن الأشياء وبالتالي لا داعي للبحث عن كيفية وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأذهان والأعيان معا. ولا محل أيضا للبحث في كيفية التجريد، أي استخراج المعاني المشتركة بين عدة أشياء في معنى واحد، لأنه لا يوجد أي اشتراك بين أفراد. فمشكلة الكليات ليست اذن مشكلة ميتافيزيقية تتعلق بكيف نفسر خروج الأفراد من المعنى الكلي الذي يشملها (أفراد الانسانية من معنى الانسان)، وليست مشكلة نفسانية تتعلق بكيف يستخلص العقل من الصور الحسية معاني كلية، لأنه لا يوجد طبائع مشتركة يطلب تفسير كيف تتحول إلى أفراد، أو كيف يستخلصها العقل من الصور الحسّية. إن مشكلة التّفرد (أو الفردانية individuation) مشكلة منطقية تتعلق ببيان كيفية استعمال التصورات العامة في القضايا للاشارة إلى الأفراد الموصوفين بهذه المعاني الكلية. وهل هذه المشكلة تقوم في تحديد

السور الكمّي والكيفي للقضية التي تعبر عن حكم على هؤلاء الأفراد.

٢ ـ وتناول مشكلة المعرفة العيانية والمعرفة المجردة. أما المعرفة العيانية فتقوم في الحكم على الشيء المدرك بأنه موجود أو غير موجود، له هذه الصفة أو ليست له هذه الصفة أو تلك وبالجملة فإن المعرفة العيانية فعل وعي مباشر بموجبه يمكن إصدار حكم بيّن على واقعة عرضية.

أما المعرفة المجردة فهي فعل معرفة بموجبه لا يمكن أن يعرف هل الشيء يوجد أو لا يوجد، وبموجبه لا يمكن إصدار حكم عرضي بيّن.

ومثال المعرفة العيانية أن أقول: ان سقراط الماثل أمامي في الغرفة جالس. ومثال المعرفة المجردة أن أقول بعد أن أترك الغرفة: سقراط جالس في الغرفة ـ فهذا الحكم ليس بيّنا لأني وانا خارج الغرفة لا أشاهد سقراط جالسا ـ. فالفارق إذن بين كلا النوعين من المعرفة ليس في موضوعها، بل في كون المعرفة العيانية تكفي لاصدار حكم عرضي بيّن، بينما المعرفة المجردة لا تكفي لذلك.

٣ ـ أما التصورات فقد لاحظ أن هناك ثلاث نظريات حولها:

(الأولى) تقول ان التصور هو أن يكون الموضوع متصورا esse ، objectum. ويقول أوكام عن التصور مفهوما على هذا النحو انه «كونه موضوعاً للمعرفة».

و(الثانية) تقول ان التصور صفة حقيقية في النفس يستخدمها العقل لوصف الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا التصور، كما يستخدم الحد العام في القضية للدلالة على الفرد الذي هو علامة عليه. و(الثالثة) وهي التي اخذ بها أوكام، تقول ان التصوّر هو فقط فعل فهم الافراد الذين يطلق عليهم هذا التصور. وقد فضل أوكام هذه النظرية استناداً إلى مبدئه في «الاقتصاد في الفكر» لأن هذه النظرية لا تحوجنا إلى شيء آخر غير قيام العقل بعملية فهم موضوع المعرفة.

٤ـ والحمل في القضايا لا يعني، عند أوكام، اندراج معان مجردة في الفرد الموصوف بها. وإنما الموضوع والمحمول في القضية الحملية يمثلان شيئا واحدا فحينما نقول: «سقراط حيّ» فنحن لا نقصد من هذا أن الحياة مندرجة في فرد هو سقراط، بل نقصد أن الفرد المسمى سقراط فرد ينطبق عليه وصف الحياة.

٥ ـ والجوهر عند أوكام هو الموضوع ὑποχειμενον عند أرسطو، ، ولا يقصد منه الماهية. أنه المفرد، أو حامل الصفات، والهيولى ليست مجرد قبول (قوة، على حد تعبير أرسطو) بل لها امتداد وصفات أخرى. والصورة هي الشكل μορφή وليست εἶδος ، إنها هيئة تركيب أجزاء الجوهر المفرد.

جـ) في ميداني الأخلاق والسياسة:

يرى أوكام أن حرية الارادة هي الأساس في الانسان، وأكثر تمييزا له من الفكر. لكن كيف يمكن التوفيق بين حرية الارادة الانسانية وبين علم الله السابق بالممكنات المستقبلة، ومن بينها أفعال الارادة الانسانية الحرة؟ أمام هذه المشكلة يقرّ أوكام. بعجز أي عقل في هذه الحياة الدنيا عن تفسير أو معرفة كيف يعرف الله كل الأحداث الممكنة المقبلة («الشرح على كتاب الأقوال» d. 38, Q.1).

والخير هو ما يريد الله من الانسان أن يفعله، والشر هو عصيان الانسان لمشيئة الله. ولهذا فان الشر من صنع الانسان، ولما كان الله ليس ملزما تجاه أحد، فهو لا يرتكب أي شر. ولا الزام على الله في أن يثيب المطيع، ويعاقب العاصي. والله حرّ في أن يصطفي من يشاء، ويحرم من يشاء من فضله.

وفيما يتصل بالسياسة، قلنا ان أوكام خاض معركة النزاع بين سلطة البابا وسلطة الامبراطور لصالح هذا الأخير. ذلك أنه رأى أن ناموس الله هو الحرية، لا القهر والاستبداد. وفي رسالة بعنوان: «سلطة الأباطرة وسلطة البابوات» يوضح هذا الرأي، فيقول ان المسيح حين وكّل أمر الكنيسة إلى بطرس حدد سلطته في نطاق محدود ولم يمنحه سلطة مطلقة على الناس. ولهذا ليس من حق البابا ـ خليفة بطرس ـ أن يحرم أحدا من أي حق من حقوقه الطبيعية. ويحدد أوكام ثلاثة من هذه الحقوق، وهي:

أولا: كل الحقوق التي كان يتمتع بها غير المسيحيين قبل مجيء المسيح، وإلا فإن انتقاص هذه الحقوق من المسيحيين يجعلهم أسوأ حالا ومكانة من الكفار والوثنيين.

ثانيا: التصرف في الشؤون الدنيوية ليس من شأن السلطة البابوية، بل من شأن الناس أنفسهم، امتثالا لقول

المسيح: أعطوا ما لقيصر لقيصر.

ثالثا: على الرغم من أن البابا مكلف بتعليم كلمة الله، فإنه ليس من حقه أن يتدخل في أي شأن لا صلة له بهذه المهمة، «وإلا لأحال شريعة الانجيل إلى شريعة الاستعباد».

وفي مسألة من هو الحَكَم فيما يتعلق بما هو ضروري للأغراض المشروعة للكنيسة، يقول أوكام انه لا يمكن أن يكون البابا، ولا من يخضعون لسلطاته، ولا الحكام الدنيويين. بل يجب الاحتكام في ذلك إلى ما ورد في الأناجيل، لا بحسب تفسير رجال الدين، بل بحسب «ما يرتئيه أعقل العقلاء بين الناس ممن يحبون العدالة ولا يحفلون للأشخاص - إن وجد مثل هؤلاء - سواء أكانوا فقراء أم أغنياء، رعية أم حكاماً» (الكتاب نفسه ص ٢٧).

لكن ليس معنى هذا أن أوكام كان ضد فكرة البابوية بوصف البابا رأس الكنيسة، كما ذهب إلى ذلك مارسل البادواني، إنما أراد أوكام أن يضع القيود على سلطة البابا بحيث لا تتجاوز ما وكل اليها وهو تعليم كلمة الله. والبابا يمكن عزله، لا بقرار من الامبراطور، بل بقرار صادر من المجلس العام للكنيسة.

أما الامبراطور فسلطانه مستمد من الله، لا بطريق مباشر، بل بقرار من الشعب الذي يختاره امبراطورا، أي يكل اليه السلطة التشريعية والتنفيذية، وسلطان الامبراطور لا يمكن أبدا ان يستمد من البابا، كما ادعت البابوية.

لقد كان أوكام عدوا للاستبداد، سواء أجاء من الكنيسة أم من الامبراطور.

مراجع

- Abbagnano, Nicola, Guglielmo di Ockham. Lanciano, Italy, 1931.

- Baudry, L., Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué a G. d'Occam. Paris, 1936.

- Baudry, L., Guillaume d'Occam, Vol. I, L'Homme et les œuvres. Paris, 1950. Contains extensive bibliography of works on Ockham; full information on Ockham's published and unpublished works will be found on pp. 273- 294.

- Baudry, L., Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Paris, 1958.

- Boehner, Philotheus, Collected Articles on Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1956.

- Federhofer, Franz, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham. Munich, 1924.

- Gottfried, Martin, Wilhelm von Ockham. Berlin, 1949.

- Guelluy, Robert, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain and Paris, 1947.

- Hochstetter, Erich, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927.

- Lagarde, Georges de, La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Vols. IV- VI. Paris, 1942-1946.

- Moody, E. A., The Logic of William of Ockham. New York and London, 1935.

- Moody, E. A., Truth and Consequence in Medieval Logic. Amsterdam, 1953.

- Moser, Simon, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Innsbruck, 1932.

- Scholz, Richard, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico. Leipzig, 1944.

- Shapiro, Herman, Motion, Time and Place According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y. , 1957.

- Vasoli, Cesare, Guglielmo d'Occam. Florence, 1953. Contains an extensive bibliography of works on Ockham.

- Vignaux, Paul, «Nominalisme» and «Occam», in Dictionnaire de théologie catholique, 15 vols. Paris, 1903-1950. Vol. XI, Cols. 733- 789 and 864- 904.

- Vignaux, Paul, Le Nominalisme au XIVe siècle. Montreal, 1948.

- Webering, Damascene, The Theory of Demonstration According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1953.

- Zuidema, Sytse, De philosophie van Occam in Zijn Commentaar op de Sententien, 2 vols. Hilversum, Netherlands, 1936.

أونامونو

Miguel de Unamuno

أونامونو شخصية فذة في كل شيء: في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة.

فذ في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن، ثم يخيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها - حتى قال عن نفسه: «لا أريد أن يضعني الناس في خانة، لأني أنا ميجيل دي أونامونو، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته» (Mi Religion).

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة: فلا هو فيلسوف، لأن أفكاره لا ترقى إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ولا هو قصصي، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينما شاهد مسرحياته تمثل على انها ليست من المسرح في شيء، ولا هو شاعر، لأن شعره حافل بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي. وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية.

على أنه يجمع هذه النواحي كلها وجدان حادٌّ يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والاحساس بنبضها وتدفقها، يصاحب هذا كله أو كنتيجة له قلقٌ مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسيان tragico.

ولد دون ميجيل دي أونامونو Miguel de Unamuno في مدينة بلباو Bilbao على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلمع بين لدانه. وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤سقطت قنبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرته أثناء الحروب الكارلية. فكان لها في تكوينه، كما يقول، أثر عميق، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستنمو وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو وإليها يُعزى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية. ثم دخل معهد بسكايا سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ليقضي دراسته الثانوية ومضت اربع سنوات ليس فيها نموٌّ يذكر، بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مغلقاً على نفسه في مكتبة أبيه، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوفي إسبانيا: بالمس Balmes ودونوسو كورتيس Donoso Cortès. ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيجل، معرفة ناقصة من غير شك، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل البضاعة من الفلسفة العقلية، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنت نفسه وفشته وهيجل، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي لنفسه في هذه السن المبكرة، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر، والمبدأ الأول.

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة في كلية الآداب، وأمضى ثلاث سنوات حصل في اثرها على الليسانس. وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في «اللغة البسكية» وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء: ألاركون (١٨٢٣ - ١٨٩١) القصصي والسياسي، وأيالا Ayala ودون خوان فاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥) الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومننديث إي بلايو Menéndez y Playo(سنة ١٨٥٦ - ١٩١٢) أغزر باحث في تاريخ الفكر والأدب الاسباني. وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة.

ولما أتم شهادة الدكتوراه، عاد إلى بلدته بلباو، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١، وفي تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير في فتاة تدعى كونشا، كما مارس الصحافة فكان يكتب في مجلة أسبوعية اسمها «صراع الطبقات»

وعاد إلى مدريد في ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسي الخالية في الجامعات؛ تقدم أولا لكرسي علم النفس والمنطق والأخلاق ثم الميتافيزيقا؛ فلم يظفر بها نظراً لاستقلاله في الرأي؛ وأخيراً تقدم لكرسي اللغة والأدب اليونانيين فحصل عليه في جامعة شلمنقة. وفي تلك الأثناء عرف أنخل جانيبت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذي انتحر وهو قنصل في فنلنده وكانت سنه السادسة والثلاثين وكان على وعي مرهف بالروح الاسبانية، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها.

واستمر أونامونو يشغل كرسي أستاذ الآداب واللغة اليونانية في شلمنقة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها، محتفظاً في الوقت نفسه بكرسي اللغة الاسبانية. على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش، أما اهتمامه الحقيقي فكان بالفلسفة خصوصاً، ثم بالسياسة. لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤. ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى قمة رأسه، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب اليمينيين الذين كانوا يناصرون المانيا. وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل خصماً لدوداً شخصيا للملك ألفونس الثالث عشر، فراح يكتب مقالات عديدة ضدّه في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات، لكن صدر عنه العفور فوراً. وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً، لكنه أخفق في الانتخاب. ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريڤيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة: «نحن» Nosotros في بوينوس أيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها. فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريڤيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤؛ وأرسل إلى جزيرة فورر تڤنتورا؛ لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام؛ وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الاسبانية قراراً بالعفو عنه. غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا، بل بقي في باريس، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الاسبانية، ومنها ظل يحمل على دكتاتورية بريمو دي ريفيرا، إلى أن سقطت، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠، واستقبل استقبالاً حافلا من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والدكتاتورية. وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسي الآداب واللغة اليونانية في جامعة شلمنقة، لكنه فضل عليه اللغة الاسبانية. ثم عين «مديراً مدى الحياة» لجامعة شلمنقة، وأنشيء له كرسيٌ خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية. فلقب بلقب «مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥». واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة.

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين. فأعلن انضمامه إلى الوطنيين. لكنه خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطردوه من منصب مدير الجامعة، ولم يلبث إلا قليلا حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦.

فلسفته:

أما عن فلسفته، فليس لأونامونو، كما قلنا، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها وردٍ في كتابيه الرئيسيين: «في المعنى الأسيان للحياة» (سنة ١٩١٣) و«حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥).

والذين تأثر بهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص: بسكال وكيركجور. وكلاهما، كما قلنا آنفاً، من أسرة روحية واحدة: فكلاهما متوحّد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والشك من ناحية، والايمان أو إرادة الايمان من ناحية أخرى. وأونامونو حلّل شخصية بسكال في بحث كتبه أولا في «مجلة المتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لميلاده. فقال عنه: إنه شخصية أسبانة. وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال: «لما كنت أنا إسبانياً، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك» (الموضع نفسه ص ٣٤٥) ولهذا ربطه بأقطاب الروحية الاسبانية: القديسة تريزا الآبلية وريموندو سابندو، وريموندو مارتين، وسان سيران، وإغناطيوس دي لويولا - أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brandes في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الاعجاب حدّاً حمله على دراسة اللغة الدانمركية فأتقنها. وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً. وقد جذبه إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما بهذه الفكرة مختلفاً، والنزعة إلى الفردية، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية.

أما الفلسفة الاسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو. فقد كان يؤثر فيها فلسفة ك. ف. كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سَنث دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الاسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣.

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين، أي في النصف الثاني من القرن التاسع

عشر: المثالية ممثلة في الهيجلية الجديدة والوضعية ممثلة في أتباع سنبسر وأوجيست كونت Comte، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور.

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الانسان العيني الموجود الحيّ المؤلَّف من لحم وعظم، الانسان المفرد الذي يولد ويموت، ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه؛ فالانسان يتفلسف بكل أجزائه. وهذا الانسان المفرد الحي ليس هو الأنا المطلق الذي يقول به فشته والمثاليون الألمان، وليس هو الحيوان السياسي كما يقول أرسطو، أو الانسان الاقتصادي الذي تقول به الماركسية، أو الحيوان الناطق الذي يقول به الفلاسفة التقليديون. لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتيني: أنا إنسان، ولا شيء إنسانياً بغريب عني - أنا إنسان، وليس ثمَّ إنسان غريبٌ عني، لأنه يرى أن الاسم العيني أوضح هنا دلالة من الصفة: فلا اسم معنوياً ولا صفة، أي لا إنساني ولا إنسانية، بل الانسان العينيّ الحيّ نفسه الانسان الذي نراه ونسمعه، أخونا، أخونا الحقيقي.

والانسان غاية وليس وسيلة، والحضارة كلها مرتبة له، لكل إنسان، لكل ذات إنسانية، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الانسان هي البقاء؛ ومن هنا كان طموح الانسان إلى الخلود. ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور: «المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له». بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان، وليس أمراً عقلياً، ولهذا لا يمكن لهذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية بل هو أمرٌ قائم يفرض نفسه على النفس كالجوع. وكل هموم الانسان تدور حول مسألة بقائه في الوجود. فهو يخلق العالم المادّي المحيط به من أدوات ومنشآت من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحيّ؛ ويخلق العالم المعقول: العلمي والعقلي، من أجل المحافظة على البقاء. والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها، أي الاستمرار في البقاء.

ولكن هذا الانسان في جوهره أسيان، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق فيضطر إلى مصارعته، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه. والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير. وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لا بد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد، وهو الموت. وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول:

أولا: إما أن أعلم أنني سأموت كلية، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والاذعان الكظيم.

ثانيا: أو أوقن أنني لن أموت بكُلي، بل سيبقى مني جزءٌ خالداً، وبهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثم إشكال.

ثالثاً: أو لا أعلم على وجه التعيين ما هو الحق في هذا الأمر، وفي هذه الحالة لن يكون لديّ غير حل واحد، هو النضال.

وأونامونو يستبعد الحلّين الأولين، ولا يبقي إلا على الثالث، وليس على الانسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار («في المعنى الأسيان للحياة» ص ٣٧).

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته: فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يصوره لنا العقل والعلم، وبين العالم كما نريده أن يكون. فدون كيخوته لا يذعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق، ولا للفن ولا لعلم الجمال، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي، الأمل اللامعقول، الأمل الجنوني، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترتليانوس: آمُلُ لأنه غير معقول - بدلا من قول ترتليانوس: أؤمن لأنه غير معقول. لقد كان دون كيخوته وحيداً مع سائسه المطيع الساذج سنتشو، وحيداً إذن مع وحدته.

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير؛ لقد ترك الدون كيخوتية، وهي نهج ومذهب في المعرفة، ومنطق خاص، وعلم جمال من نوع فريد، وأخلاق نسيج وحدها؛ إنها أمل في أمر غير معقول.

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزء والسخرية، وأنه انهزم؛ لأنه بانهزامه قد انتصر؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه. على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس، أعني متشائماً، لأنه كافح واستمر يكافح برغم ما لقيه من هُزء وهزيمة، ولأن التشاؤم ابن للغرور، ومجرد حذلقة، بينما دون كيخوته كان جادا ولم يكن مغروراً.

إن الفلسفة - عند أونامونو - علم بمأساة الحياة، وتفكير في المعنى الأسيان للحياة. إنها تنبثق من الايمان، وتستند إلى

اللامعقول، وهي نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاً آخر غير الفعل الدائب في سبيل البقاء، ولكنه فعلٌ جوهره النضال، ولا نتيجة لهذا النضال غير هزيمة الانسان، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار.

مقالات أونامونو

وميجيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب «المقالة» في اللغة الأسبانية، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيجا أي جاست ثم أثورين. وقد جمعت أشهر مقالاته في سبع مجلدات ونشرت ضمن «منشورات بيت الطلبة» في مدريد، وأهمها:

«حول الأصالة القومية» (٥ مقالات) - «الحياة حلم» - «الايمان» - «الكرامة الإنسانية» - «أزمة الوطنية» - «إلى الباطن!» - «الفردية الأسبانية» - «حول الفلانية» - «نفوس الشباب» - «النزعة العقلية والنزعة الروحية» - «الحضارة والمدنية» - «ملاء الملآت، وكل شيء ملاء» - «الكبرياء» - «الوحدة» - «حول المرتبة والاستحقاق» - «ما الحقيقة؟» - «سر الحياة» - «حول الاخلاص والنزاهة» - «المذهب والشخص» - «النزعة الأوربية».

الحضارة والمدنية

ونبدأ بتحليل مقاله الممتاز عن «الحضارة والمدنية».

يقول أونامونو أن ثمة وسطا خارجيا هو عالم الظواهر المحسوسة، التي تحيط بنا وتسندنا، ووسطا باطنا أو داخلياً هو شعورنا نحن، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا. لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين، ، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهي الآخر، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما، ولا إلى أي حد نحن ننتسب إلى العالم الخارجي، أو إلى أي حد هذا العالم ينتسب إلينا. فأنا أقول: «أفكاري، إحساساتي» كما أقول: «كتبي، ساعتي، حذائي»، وأقول: «أمتي ، وطني» وأقول أيضا: «شخصي»! وكم نقول: «ملكي»، عن أمور أنا التي أنتسب اليها!

و«ملكي» يسبق « الأنا»، فالأنا يتجلى أنه مالك، أولا، ثم منتج، وينتهي بأن يظهر الأنا الحقيقي، حينما يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه.

والوسط الباطن أو الداخلي يتكون عن الوسط الخارجي بنوع من التكاثف العضوي، وعالم الشعور ينشأ عن عالم الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر. فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التي تحيط به، وبقدر ما تطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجي، فإني أضفي روحية على الطبيعة باشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل. ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ في داخلي الشعور بأناي، أناي قبل أن يصبح «أنا محضا». والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمي الخارجي وعالمي الداخلي. ولا حاجة إلى التوسع في القول بأن الانسان يؤثر في الوسط وأن الوسط يؤثر في الانسان، وأن الوسط يؤثر في نفسه بفضل الانسان، والانسان يؤثر في نفسه بفضل الوسط. فنحن بأيدينا نصنع الأدوات في العالم الخارجي، ونصنع استعمال هذه الأدوات في عالمنا الداخلي: والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا، وعقولنا وقد غنيت عن هذا الطريق تغني بدورها العالم الذي منه استخرجنا هذه الأدوات. فالأدوات هي إذن عالمان في وقت واحد: عالم الداخل، وعالم الخارج. إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة. وكل شيء يحيا في الشعور، في شعوري، نعم كل شيء حتى شعوري بذاتي، وحتى ذاتي أنا وذوات سائر الناس. ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً حاداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يفضي إلى نظرات جزئية، «مثل تلك التي تسمى باسم «التصور المادي للتاريخ»، القائل بأن «الانسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية».

وهنا يتساءل أونامونو: هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم، أو الفرد؟ ويجيب قائلا:

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات، لا القدرة الانسانية الفردية، إن الذي تقدم هو المجتمع أحرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم، المدنية أحرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت، ويمكن أيضاً أن يقال اننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء، واننا نرث العمل المتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي. ويمكن، على العكس من ذلك، ، أن يقال أيضاً أن تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات، المتفاوتة في السرعة، التي يسير بها الوسط الاجتماعي، وان المدنية والحضارة يتقدمان معا، وبنفس الدرجة، بفضل أفعالهما وردود أفعالهما المتبادلة.

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية، نقول لظل هذا العلم كاملا حيا قابلا للانتقال من عقول إلى عقول. إذ ينبغي التمييز تماما بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدنية.

إن من الحبة تثمر الشجرة، وهذه تعطى حبة أخرى، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها. والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة، ، إنها أبدية الشجرة. ونحن بني الانسان نحن حبوب شجرة الانسانية. والانسان، الانسان حقا، الانسان الذي هو إنسان بكل معاني هذه الكلمة، يحمل في داخله كل العالم المحيط به، ويمدن كل ما يعالجه بثقافته.

وهنا قد يعترض بفكرة «العود» التي قال بها فيكو والقائلة بأن في التقدم مصاعد ومهابط، وأدوار نزول بعد أدوار صعود، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار. ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطىء للتقدم، وذلك بتصوره على أنه يسير في خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التموجات الصاعدة أبداً.

لا ليس الأمر هكذا، في نظر أونامونو. إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية، إنه إثراء الوسط الاجتماعي بمركب يتكاثف ويتركز فيها بعدعن طريق التنظيم والنزول إلى الأعماق السرمدية للانسانية، والتمهيد بذلك لتقدم جديد. نعم، إن التقدم توال من البذور والأشجار، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها، وكل شجرة أغنى من سالفتها. والطبيعة، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات، والتفاضلات والتكاملات، تنفذ في الروح، كما تنفذ الروح في الطبيعة. والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة.

ومن المدنية تتركز الحضارة، والنظم الاجتماعية تهيء تقدم المجتمع، لكن هذا التعقيد الخارجي المتزايد ينتهي بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء. فالحرف، الذي يحمي الروح الوليدة ويتجسدها، يقتلها حينما تصبح ناضجة. والأمر نفسه ينطبق على الكلام، الذي يلد الفكر ويخلقه، ولكنه في النهاية يخنقه: فيموت اللحم الحي بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذي تحولت إليه الطبقة اللحمية التي خرج منها.

وإنها للحظة رهيبة حافلة بالقلق والضيق ـ تلك التي نشعر فيها بضغط الرحم، وهكذا الحال في المدنيات: فحينما تغوص المدنيات الخارجية، وعالم النظم والأبنية الاجتماعية ـ في أسفلها الذاتي، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت هي امهاتها والتي خنقتها في النهاية.

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الرومنتيكية أن ترى انهيار مدنية! نعم ، هو محزن، لكنه جميل! فالمدنيات، شأنها شأن بني الانسان، تولد، وتعيش، وتموت وتتحلل كما تركبت. ولا مناص لها من أن تموت، من أجل أن تثمر الحضارة التي تركزت فيها، كما أننا معشر بني الانسان لا بد أن نموت من أجل أن تثمر أعمالنا وبدون الموت تظل أعمالنا عقيمة، من الممكن أن تتزايد، لكنها لن تعطي ثمارا. إن المدنية تتحلل. لكن: أولا تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحلل؟ أو لم يحمل رجال فجر العصر الوسيط، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية، خلود روما في نفوسهم؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا، ولو واحدا، أكثر من العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة إلا بشرط تحطيم التركيبات القديمة. بل هذه نظرة آلية، وهناك ما هو أفضل منها: فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن، واصبح تراباً فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزيء من هذا التراب، وكأنه ذرة آحادية كاملة، يحمل في داخله كل العالم القديم، والعالم الجديد.

ويا لها من ثمرة رائعة لمدنية أن تظفر بهذا العنصر الجديد، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة، بهذا الانسان الجديد، بفكرة جديدة! إن نمطا إنسانيا جديدا، وفكرة حية جديدة لكفيلان بانشاء عالم جديد على أنقاض العالم القديم.

إنسان جديد! هل فكرنا جديا فيما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان؟! إن الانسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للانسانية جمعاء، لأن الانسانية ستقتني روحه، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدي بالانسانية الى ما فوق الانسانية. وكل المدنيات مهمتها أن تنشىء حضارات، والحضارات مهمتها ان تنتج أناسا، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية، والانسان هو

النتاج الأعلى للانسانية، والواقعة السرمدية في التاريخ. وما أجمل ان ينبثق من بقايا المدنية إنسان جديد! إن الانسان الجديد معناه المدنية الجديدة.

ويقول أونامونو إنه لا معنى للسؤال: هل المجتمع صنع من أجل الفرد، أو الفرد من أجل المجتمع ـ لأني أنا المجتمع، والمجتمع هو أنا. والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر: المجتمع والفرد، الاجتماعية والفردية ـ هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال: ما الذي كان أولا: البيضة أو الدجاجة؟ إن كلمة «أولا» هذه دليل على الجهل.

ذلك أن «المن أجلية» هنا لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشعور والارادة و«من أجل» تتعلق بشعوري: فالعالم والمجتمع من أجلي أنا، لكني أنا في نفس الوقت المجتمعُ والعالم، وفي داخل الأنا يوجد الآخرون، ويقيمون، وهناك يظلون باستمرار. فالمجتمع في كل فرد، وكل فرد في المجتمع.

ولا ضير من تحلل المدنية، ففي ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة. وينبغي أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدنية، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التي تخنقها.

وبنبرات حارة يدعونا أونامونو إلى هجر هذه التربة العتيقة التي حَجّرت روحنا، ولنحول المدنية إلى حضارة؛ ولنبحث عن جزر عذراء خاوية، حبلى بالمستقبل، وطاهرة طهارة صمت التاريخ، جزر الحرية، ابنة الطاقة الخلاقة، الطاقة المتجهة دائما نحو المستقبل.

نعم، المستقبل، هذا الملكوت الأوحد للمثال!

ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذي عقده أونامونو عن الحضارة والمدنية، وفيه نلمح تأثره بالتفرقة المشهورة في فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية، والتي ستجد تحليلها الأدق، الذي يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة، عند أوزفلد اشبنجلر.

ولتقدير قيمة أفكار أونامونو هنا ينبغي ألا ننسى أنه كتب هذا المقال في مطلع القرن، وأن فلسفة التطور كما وضعها دارون واسبنسر كانت هي السائدة في تلك الفترة، وأن الأمل في إحداث ثورة جذرية في الانسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين في نهاية القرن الماضي حين سادت فلسفة نيتشه في الانسان الأعلى، وصنع ابسن شخصية «براند» وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الانسان اتجاهان قويان متعارضان في إدراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للانسانية.

وأونامونو كان من دعاة التغيير الجذري للمجتمع في سبيل العلاء بقيمة الانسان. وكان من الحماسة للتقدم الانساني بحيث طغت العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الواضحة. ورغم ذلك فآراؤه موحية، تنضح بأنبل العواطف الانسانية النزعة، بالمعنى الديناميكي لهذه العبارة، لأن أونامونو كان من دعاة النضال العالي في سبيل تحقيق القيم الانسانية الرفيعة، ولم يستسلم للعواطف الهينة الرخيصة المستسلمة، ولا للمعاني الجوفاء التي لا تقوم على ساقين، لأنه لا يهتم إلا بما هو عيني: فهو لا يهمه الانسانية، وإنما يهمه «الانسان العيني، المكون من لحم وعظم، الانسان الذي يولد ويتألم ويموت ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى، الانسان الذي يرى ويسمع، أخونا، حقا» كما قال في كتابه الرئيسي عن «الشعور الأسيان بالحياة» ولا عجب في ذلك، فهو من المتأثرين بأبي الوجودية كيركجور، ويعد من رواد الوجودية الملهمين.

المذهب والشخص

وتحت عنوان «الفلانية» (وكلمة «فلان» العربية انتقلت إلى الاسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثا طويلا يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلا من المذاهب، وأن ينسبوا إلى الأشخاص بدلا من الآراء، فيقال «الكنتية» بدلا من «النقدية الجديدة»، و«الهيجلية» بدلا من المثالية المتعالية، ألخ، ويقال الماركسية بدلا من الاشتراكية العلمية، الخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذاهب إلى شخص بدلا من نسبته إلى معنى أو فكرة، وكأن المذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه.

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الانسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالانسان. وحتى أشد الناس حماسة في مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها. إذ نجد مثلا أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالانسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات في قوانين الطبيعة، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة، بل تستنبط من طريقتنا في العمل ومن شعورنا ومن

ضروراتنا العملية. وكم قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدها من شعورنا، ومن الطريقة التي بها نشعر بما نبذل من مجهود. ونحن نشعر بأنا «واحد» من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة، ونبسطها على كل الطبيعة.

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا. ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الانساني. وكما قال أوغسطين في «الاعترافات» وهو يتكلم عن الله:

قال: «من ذا الذي يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذي يلتمع أحيانا في عيون نفسي ويجعل قلبي يخفق رهبة ومحبة؟ إنه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أتجمد خوفا، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حبا».

ومهما يكن من رأينا في تصوير الالوهية فثم اسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا نتصور الله كأنه مثلنا، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهي تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهي عن المتناهي.

وهكذا نرى الضرورة التي تلجئ الانسان إلى تشبيه القوى العليا بالانسان، بل والتصور الأعلى للالوهية وحتى الذين ينكرون الألوهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالإنسان. «فاللامعلوم» عند هربرت اسبنسر، و«الصورة» عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية. إن «الصورة» الهيجلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئا ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هي تفترض دائما عقلا يتصورها. وحين نريد أن نجسم الافكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون. فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار، وهو الذي يتصورها. ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يفضي إلى النفس الالهية، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التي ولدتها. والسبب في هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري يستقل بنفسه في الوجود، إنها لا توجد إلا في العقل الذي يتصورها. والفكرة في ذاتها، مجردة عن العقل الذي يؤديها ويهبها الحرارة في العاطفة والاهتزاز في الارادة، هذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم.

والفعل العقلي لا يحدث في الانسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الارادة مهما يكن هذا القدر ضئيلا. واسبنسر، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع، كان يرى أن الافكار لا تقود العالم، وإن تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف، لا إلى الافكار.

لكن أونامونو يرى، على العكس من ذلك، أن تقدم الجنس البشري إنما يرجع إلى الناس، ومن توالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض، وأن العالم لا ينقاد بالافكار ولا بالعواطف بل بالناس، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم.

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانساني، فانهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم، بل ومقودين بأفكارهم. ويجيب أونامونو عن هذا الاعتراض قائلا إن ثمة اعتباراً ينبغي ها هنا ألا نغفله وهو: الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة: أي شيء يمكن تسجيله على الورق والإيحاء به إلى شخص آخر بعيد، وبين الفكرة التي تحيا وتنمو في عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل. وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسري فيه الدم والحياة.

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار. فالانسان هو دائماً هو هو، مع تغيرات ضئيلة جداً، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هي هي. إنها ليست دائماً هي هي لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل. وإذا لم يوجد إلا ما يفعل، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل، فإن الفكرة الواحدة، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث في عقلين مختلفين نتائج مختلفة. ذلك لأن فردين، هما أ، ب، في ظروف متماثلة يفعلان بطريقة مختلفة، وكلاهما يفسر ويبرر لنفسه ولغيره أفعالها المختلفة بواسطة نفس الفكرة، ولتكن ج. فالفرد أ يسند فعله إلى الفكرة ج، والفرد ب يسند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج، وكل منهما يتهم الأخر بعدم الاتساق المنطقي. وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويبرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويبرره بالفكرة د. وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الانسان، بل الانسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه.

إن الأفكار، حتى أبعدها عن التجربة، لا تتبلور إلا إذا

تجسدت في هذا الانسان أو ذاك. وبهذه المناسبة يذكر أونامونو مظاهر التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشييع جنازة فردينند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨، وفيها التقى بكارل ماركس، وأنشأ في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمال الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية. وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية. يقول اونامونو انه من الغريب أن الفوضويين، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه، فانهم ينشرون على أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) الفوضوي الروسي المعروف، وصور الامير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) الزعيم الفوضوي الروسي الآخر، وغيرهما وأقاموا لهما نوعا من العبادة.

ولكن الأفكار لا تولد غير الافكار، والناس لا يولدون غير الناس، وإن كانت الافكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا بواسطة الناس، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناسا بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار.

ولكن أنامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار - نقول انه يرى لهذا الرأي وجاهته أيضاً، فيقرر أنه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين، وإنما يرجع مناط الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين، وفي مثل هذه الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي، هي التي تتحكم، وثم عوامل عملية هي التي تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس. فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة الأشخاص الذين يعرفونهم، ويستريبون في كل مذهب. وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرهم، ويستندون في هذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاحاطة به وفهمه تماما. ولكن أونامونو يرى أن المعرفة التامة بمدى وقيمة المذهب أشد استحالة.

وهكذا ينتهي أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا الأفكار، هم الذين يقودون الناس والعالم. وهذا هو الذي يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص، لا إلى معان وأفكار.

ملاء الملاء

وننتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهوزة الواردة في سفر «الجامعة» في الكتاب المقدس والتي تقول: «باطل الأباطيل وكل شيء باطل».

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هي: «ملاء الملاءات وكل شيء ملاء».

وهو في هذا البحث يتناول روح اليأس التي تستولي على بعض الناس لخيبة آمالهم، عزاءوسلوى لأنفسهم، وهم الذين يقولون: «لماذا تهتم بالسعي للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلي؟ ستأتي لحظة يغطي النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أخمل الناس ذكرا.

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أي سعادة حقيقية تقودان؟...»

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كطنين الجدجد في الليل ابان الصيف، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر، بغير انقطاع. ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة، المنبعثة من روح الانحلال، فإنها مستمرة أبداً، كضوضاء البحر وأمواجه تتكسر على الصخور.

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تشكن في انه حلم أحيانا بالمجد، وربما لا يزال يحلم به، المجد: هذا الظل للخلود. أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبدا مثل هذه الشكاة. والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث الحياة الدنيا.

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» نعم! ابحث عن روحك بذراعي الروح نفسها، وعانقها! وضمها إليك، واشعر بها جوهرية حارة، فإذا اشتعلت بلهيبها فقل وأنت مليء بالايمان بالحياة التي لا تنتهي أبدا: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء».

وعلى المرء أن يسعى لملائه، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعي ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل، فعليه أن يحس في نشيده أنه مجرد موجة عابرة زائلة، وأن هذا الرجل لم يمس روح نفسه بنفسه، وأنه لا يملك ذاته تمام الملك، ويعوزه عيان جوهره.

نعم عيان الجوهر - هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون شارة سعي الانسان. أي أن يسعى لإدراك جوهر ذاته، وأن

يمتلك هذا الجوهر عن وعي بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يعج بها جوهره.

إن العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» هي صيحة السرور، صيحة التحرر والاستمرار، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الانسان، ومن خلال سخرية البعض، وحقد الآخرين، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس.

وعلينا أن ندرك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولا، وحب ذواتنا هو الشرط لحب الآخرين، لأننا لا نعتقد في وجود الأخرين، إلا إذا اعتقدنا في وجود ذواتنا أولا. إن الانسان الذي يؤمن حقا بوجوده الخاص لا بدساع إلى الايمان بالغير، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين، ووصلها بالغير، وتحقيق ذاته من خلال الغير.

لكن روح الانحلال، وهي ترفع راية كتب عليها «باطل الاباطيل» تعود إلى الهجوم وتقول: «إذا كنت لا تموت كلية، وكنت تبقى جوهريا، ما دام هذا هو ما تؤمن به، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك اسما؟ إذا ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك؟».

لكن ما على الانسان إلا أن يتابع سيره، ولا يلتفت، لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للايمان بوجوده. وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى. لقد وُجِد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن. وكل الذين يقرأونه، على مر العصور وفي سائر أنحاءالأرض، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرةغامضة. ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعث شكسبير الأمس فيهم، وقد اكتمل وتجلى. وشكسبير الجديد هذا الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سيغدو ليحيا ويملأ جوهر شكسبير الأمس واليوم. إن كلا منا ينتقل في أعماله وانتاجه.

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهري يمكنه أن يعيش، بل وأن ينتج أعمالا ذات قيمة، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسود فيه هذه الروح، شعب جدير بالحياة، إن مثل هذا الشعب سيكون شعبا من العبيد.

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل في الانسان، وفي عمله في الدنيا وفي جوهره المستمر في أعقابه أو أعماله ونتاجه، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التي تشيح بوجهها عن العالم، مستسلمة للجانب السلبي من الوجود.

إن الحياة عنده أسيانة، ولكن أساها ينبغي ألا يدفع بالمرء إلى إنكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء، من خلال الألام والمصاعب وألوان المرارة، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات، وأن يبلغ ملاء الملاءات، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمدية في الراحة اليمنى للألوهية.

أسلوبه الفكري

«أودعت في كتبي حرارة وحياة، حتى تقرأ. وأودعت فيها وجدانا: وجدان الكراهية، والازدراء، ووجدان التحقير مرات عديدة، هذا أمر لا أنكره، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عما يسمونه الحب، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثرثرة ورخاوة، أو ضعفاً في العقل؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً ألوان حبي، حبي أنا، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب، وتجعلني حاداً، قُلَّباً، أميل إلى الازدراء. نعم، بالحب أجعل نفسي غير محبوب، بحب أكبر وأصفى من ذلك الحب الذي يسعى لقاطف خداع وبه ينصحني بعض الناس».

هكذا كانت كتابات أونامونو: مثيرة حافلة بالمشاعر، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سبيلا.

وهو يرى أن ثمة سندا ومستودعا من الحب في قاع كثير من ألوان الكراهية. وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً، ويقدر بعضهم بعضا، بل ويحب بعضهم بعضا.

«ونحن لا نكره، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي، على نحو أو آخر، أما ما هو مضاد لنا تماما أو مختلف عنا اختلافا مطلقا فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا، بل عدم اكتراثنا. إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى الغير، أكرهه لأني شعرت به في نفسي. أنه حسدي، وكبريائي، وتهيجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء، والحسد، والتهيج، والجشع عند الآخرين. وهكذا يحدث أن ما يربط الحب بالمحب والمحبوب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكاره والمكروه، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواما».

وإذن فما تنضح به كتاباته أحيانا من كراهية إنما تصدر عن حب. وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه. ولهذا يقول: «أنا السيف وحجر الطاحون، وأنا أرهف السيف في نفسي».

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس. وفي هذا يقول لأحد أصدقائه: «يا صديقي، إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولا للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات، واحتمال الكراهية. وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي». ذلك لأن السلام، السلام الروحي، هو في العادة كذب وسبات، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه. إنه يطلب الحرب، الحرب في داخل نفسه. وشعاره هو: «الحقيقة قبل السلام!».

وقد ظل أونامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه: فكان كثير المساجلات مع الكتاب، وكان يرسل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه، خصوصا وقد شهد مصرع الامبراطورية الاسبانية سنة ١٨٩٨، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الأسبان، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى إراقة بحار من المداد حول مصير أسبانيا، وإمكانيات تجديدها، وأسباب انهيارها، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكانتها، وما هو الأسباني الأصيل، وما موضع أسبانيا بين أوربا وأفريقية لأنها معقد الصلة بين الاثنتين. وقد دخل أونامونو حلبة هذه المعركة بجعبة حافلة بالسلاح والذخيرة، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار، في تناقض بارز حيناً، ورغبة صريحة في المفارقة والادهاش حينا آخر. وحتى حين كان يسكت، لفترات قصيرة جداً، كان يفكر بصوت عال كما قال: «إن من الناس من يفكرون بصوت عال، وأنا واحد من هؤلاء. وحين أسكت أحلم، لكني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم».

ولنأخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الأسباني الحديث لأن أسبانيا، خصوصا في القرن السادس عشر، كانت في مواجهة أوربا كلها تقريباً. ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وأسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأوربية ودعاة الأسبانية، وكان الأولون يقولون: «ينبغي أن نكون ـ نحن الأسبان ـ أوربيين» و«ينبغي أن نكون حديثين» و«يجب أن نصبح عصريين»، و«لا بد من مسايرة العصر». والخلاصة أن دعواهم هي «الأوربية» و«العصرية».

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة «أوربي» تعبر عن فكرة غامضة جداً، غامضة كل الغموض. وأشد منها غموضا كلمة «عصري». وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين في العبارة «أوربي عصري» لكان ذلك أوضح. ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضا على غموض.

وفي مناقشته لا يفزعه أن يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق، ويقرر أنه لا يريد منهجا غير الانفعال الوجداني: «لا أريد منهجا آخر غير منهج الوجدان المنفعل، وإذا انتفض صدري من التقزز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار، فاض القلب وتكلم الفم وتدفقت الكلمات كما تشاء».

ثم يتساءل: «هل أنا أوربي؟ هل أنا عصري؟» فيجيب ضميره:

«كلا! لست أوربيا، أوربيا بمعنى الكلمة، كلا لست عصريا، عصريا بمعنى الكلمة». ويتابع فيقول:

«وعدم شعورك بأنك لست أوربيا ولا عصريا، أفلا يسلب منك صفة الأسباني؟ وهل نحن الأسبان لا نقبل الرد إلى الأوربية والعصرية؟ وفي هذه الحالة، أفلا نجاة لنا؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية؟ وحضارة أخرى؟... أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن اعترف أنني كلما ازددت في الأمر تأملا، اكتشفت أن روحي تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُعَد مبادىء موجهة للروح الأوربية الحديثة، وللسنة العلمية اليوم بمناهجها واتجاهاتها. إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين، هما: العلم والحياة. وكلاهما بغيض إلى نفسي ـ هكذا ينبغي أن أعترف».

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعا بالعلم. لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء، وهم في الواقع ليسوا كذلك. «كلا، لم أكن أبداً عاشقا للعلم، ذلك لأني كنت أبحث دائما عن شيء وراءه» فإن سأله سائل: وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم؟ أجاب: «الجهل، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد. إن في وسعي أن أقول مع الواعظ، ابن داود (سليمان)، ملك أورشليم، إن ما يزيد علماً

يزيد ألماً، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل، لكن لا، ليس الأمر هكذا. ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة، ألا وهي: الحكمة. لكنك قد تتساءل: وهل الحكمة تتعارض مع العلم؟ وأنا ـ مقوداً بمنهجي الخيالي، وبوجداني المنفعل الروحي وبكراهياتي العميقة وانجذاباتي الباطنة ـ أجيب فأقول: نعم، هناك تعارض: إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحولهم عادة إلى أشباح محملة بالمعلومات.

تلك هي الفكرة الأولى. العلم. والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها، وهو الموت. وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول. فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة. فموضوع العلم هو الحياة، وموضوع الحكمة هو الموت. العلم يقول: «يجب أن نحيا» ويسعى باحثا عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها، وتطويلها، وتوسيعها، وتخفيفها، وجعلها مقبولة حلوة. أما الحكمة فتقول: «يجب أن نموت» وتسعى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو. ولقد قال اسبينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب «الأخلاق»: «إن الانسان الحر لا يفكر في الموت أبداً، وحكمته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة». ولكن أوناموno يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد، بل ستكون علما، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق، ومن الهم، ومن نظرة ابي الهول لن يكون رجلا. ويمضي أوناموno في مفارقاته هذه فيقول: «وها هي ذي فكرة أخرى لا أحبها مثل فكرتي الحياة والعلم، وهي فكرة الحرية. فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت!».

ويتساءل بعد هذا: لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية، مديرين ظهورهم للحكمة والموت؟ إنهم يسعون إلى السعادة. فالأوربي العصري يأتي إلى الدنيا سعيا وراء السعادة لنفسه والأخرين، ويعتقد أن واجب الانسان أن يسعى كي يكون سعيداً.

ولكن أوناموno لا يقر أبداً بهذاالمبدأ: مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الانسان العصري هي السعادة، ويسوق في مقابل ذلك محرجة اعتباطية كما سماها: اعتباطية لأنه، كما قال، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه، لا عقله الذي في رأسه.

وهذه المحرجة تقول: إما السعادة، أو الحب. فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر. إن الحب يقتل السعادة، والسعادة بدورها تقتل الحب. ـ وهذه معان طالما عبر عنها الصوفية الأسبان، الذين يرى فيهم أوناموno الفلاسفة الحقيقيين الوحيدين.

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوربي الحديث محور حياته. ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوربية الحديثة، ولا يرى أوناموno في هذا الموقف أية غضاضة، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوربية.

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل. كلا، «فإن ثم طرقا لانماء الروح، والسمو بها، وتوسيع الآفاق أمامها، وإشاعة النبل فيها والالهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوربية. وأعتقد أن في استطاعتنا أن نمارس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة، مع اتخاذ الحيطة اللازمة حتى لا تفسد روحنا. وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقة ينبغي ألا يحملانا على التخلي العنيف عن الحياة، أي على الانتحار، ـ لأن الحياة إعداد للموت، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الاعداد له أحسن ـ فكذلك حب الحكمة

مؤلفاته الكاملة

— **Ensayos.** Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916-18, 7 vols.

— **Ensayos,** ed. Aguilar, 2 vols., Madrid, 1942

— **Obras Completas,** Ed. Aguilar, Madrid, 1950 ss;

1. Paisajes, 1951
2. Novelas, 1951
3. Ensayos, 1950
4. Ensayos, 1950
5. De este y de aquello, 1952.

مراجع

— Julian Marias: Miguel de Unamuno. Espasa-Calpe Madrid, 1943.

— M. Orami: El pensamiento filosofico de Miguel de

Unamuno, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
— A. Valbuena:Prat in:Historia de leteratura espanola, pp. 337-53. Madrid, 1937.
— Mora Ferrater: Unamuno, bosquejo de su filosofia, Buenos Aires, 1944.
— S. Serrano Poncela: El pensamiento de Unamuno. Ciudad de Mejico, 1953.
— F. Meyer: L'ontologie de Miguel de Unamuno, P.U.F, Paris, 1955.
— R.-M. Albérés: Miguel de Unamuno. Editions Universitaires, Paris.

الإيلية

اكسينوفان: اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقال بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ؛ هذا الفيلسوف هو اكسينوفان.

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة اكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين تختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصوِّر لنا اكسينوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى عُدَّ اكسينوفان ـ والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد ـ نقول إنه عُدَّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلاً من حدوثه ، وثباته بدلاً من تغيره ، وتنزهه بدلاً من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كلٌ بحسب حاله ، فالزَّنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبيي الشعور . ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصوَّرته في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكتف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدنيئة ، خصوصاً عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحتفظ للألوهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال فإن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إكسينوفان كان موحداً .

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ ثاوفرسطس ثُم تيمون والعبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا

الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كُلّاً ، ثابت في نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية ، فهو إذاً يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإيلية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب ، ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تهافتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون على أنه كرة ، وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس . ـ فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً تلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رَيْنهَرْت يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإيلية على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين المدرسة الإيلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود ألفيناه أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعدُ إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغيراً ولم يكن بعدُ قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل هو غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقي ، ونعني به برمنيدس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة إنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برمنيدس : أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية هو برمنيدس ، ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد رأى برمنيدس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الموجود ؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالتغير غير ممكن . وبهذا وضع برمنيدس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات

الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر .

وابتداء من برمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أمبادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان - ولكنه لم يستطع أن يحلها - ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات - فإنا نرى برمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برمنيدس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي مثالي يصور الوجود الخارجي على أنه وهمٌ ويجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة . المعرفة الأولى هي الظنية أو الظن (دوكسا δόξα) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحُلماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلي الأبدي ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحالّ في المكان . وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نَعْقلَ العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أنَّ هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذاً لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والتفرقة . فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خلفٌ .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يُؤْخَذَ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكلّ ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيرُه ، والفرض الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دافعاً سبب اختياره هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خَلْف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أي أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو

أزلي ، وهو أبدي . والآن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية ـ كما سيقال فيما بعد ـ شيء واحد .

ذلك هو مذهب برمنيدس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل . ويكوِّن الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برمنيدس ـ مع ذلك ـ في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تُصَوِّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برمنيدس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برمنيدس أن يصور الوجود الذي تتصوره الحواس . يقول برمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمي هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود . ولا يعنينا هنا ما يقوله برمنيدس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعنينا أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برمنيدس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن برمنيدس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الملاء. فهذا القول دعا تسلر ثم بيرنــت إلى القول بأن برمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسياً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برمنيدس وإحديٌّ مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برمنيدس وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برمنيدس ـ على العكس مما يقوله بيرْنت ـ أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ؛ فماذا يعنيني أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعنيني أن أعرف أن مركز الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين ـ وعلى رأسهم جومبرتــس ـ من يجعل الوجود عند برمنيدس متصفاً بالصفات التي للجوهر عند اسبينوزا : فصفات الجوهر عند اسبينوزا الامتداد والفكر، وكذلك الحال في الوجود عند برمنيدس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برمنيدس تصوراً منطقياً ، إن برمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي رَيْنهَرْت ثم أنصار مدرسة ماربُرج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بَـوْخ، لـذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برمنيدس ، كما يجب ألا نأخذ بنظرية اتسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً .

زينون الإيلي : أقام برمنيدس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه : زينون الإيلي ومليسوس.

يمتاز زينون عن مليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على الحِجاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسوس أقل قدرة حتى اضطر في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تستَخْلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود كما تصوره برمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هـذان التلميذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد

التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكوّن وحدة تامة .

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات ـ ويلاحظ أن كل ما ورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه ـ لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تفضي قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان النقيض. ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسوفسطائية فالغرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تُصُوِّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبدأ الآن بالقسم الأول .

حجج زينون ضد التعدد : أولاً ـ الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فإنه سيكون حينئذ لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدداً ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإن كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نقص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدداً فهو مكون من وحدات هي لا شيء فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقداراً ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (ننسب) إلى الوحدات مقداراً : فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً : وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوحدتين الأخريين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبراً متناهياً .

ومن هنا نرى إننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنه لا محدودٌ عدداً ومحدود عدداً في آن واحد، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار، فلن يكون أكثر مما هو به، فهو إذاً محدود. وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد، لأنه لكي نُفرِّق بين الوحدة والوحدة، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد. وهكذا ننتهي، كما انتهينا في الحجة الأولى، إلى نتيجتين متناقضتين، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة، وعلى هذا فالوجود واحد.

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلي :

ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لاتحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلي ، هو الصوت هنا ؛ من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وإذاً فالوجود ، واحد .

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد . وننتقل منها إلى :

حجج زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإن قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) أن يمر أولاً بالمنتصف ، وليكن (جـ) ، لكن قبل أن يصل إلى (جـ) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف ، وليكن (د) . ولكن يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (د) ، أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا . . . فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه ، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة .

ثانياً : يقول زينون إن أسرع العدّائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطئاً ، إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل ، وهو العدَّاء السريع ، موجود ما ؛ وأن هناك سُلحفاة تسبقه بمسافة - فإنه إذا بدأ الاثنان مع الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسُّلحفاة . وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسمًا إلى ما لا نهاية له من الأقسام، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، هي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية من الوحدات . والفارق بين البرهانين هو أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .

وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثاً : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريين هي تلك المسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذاً ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أي أنه ينطلق ولا ينطلق ، أي أننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به - كما اعترف بذلك أرسطو نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها - إن الشيء في الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (جـ) ، . . . إلخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ وب ، أو بين ب وجـ . ففي كل آن يوجد الشيء المقذوف إذاً في أثنائه ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآنات ، فإن الشيء المار في الآنات سيكون ساكناً إبان كل الآنات أي إبان الزمان ، أي أنه سيكون ساكناً باستمرار .

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفسر الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت. وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى

مكونة من الوحدات :
٤ ٣ ٢ ١
ب ب ب ب ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات :
١ ٢ ٣ ٤
ت ت ت ت ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات :
٤ ٣ ٢ ١
ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :

٤ ٣ ٢ ١
ب ب ب ب
١ ٢ ٣ ٤
ت ت ت ت ، →
٣ ٤ ٢ ١
← ث ث ث ث

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ث١ في اتجاه ب٤ بينما تحركت ت١ في اتجاه ب١ ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت١ إلى ب٤ أنه ستصل ث١ تحت ب١ فتكون على الشكل التالي :

٤ ٣ ٢ ١
ب ب ب ب
١ ٢ ٣ ٤
ت ت ت ت
٤ ٣ ٢ ١
ث ث ث ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب٤ تراها قد مرت بوحدتين بالنسبة إلى ب هما ب٣ وب٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث١ هي ٤ ٣ ٢ ١ ث ث ث ث ، أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا أن ت١ قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشيء الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد . إذاً فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذاً فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق ، وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان ـ والاثنتان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا ـ غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيمًا بالفعل . أي أنه إذا قسمنا شيئاً ما فمهما كان من عدد الأقسام التي نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بنقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرار هي أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول . إذا أخذنا مقداراً وليكن (أ) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوي $\frac{1}{ع}$ ومجموع الأجزاء هو ع × $\frac{1}{ع}$ أ ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام فعلينا أن نقول أيضاً إن الزمان الذي يتم فيه التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقط يُقطَع في زمن نهائي . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط . فإذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لا نهائي من حيث التقسيم فهو سيقطع

أيضاً في زمان لا نهائي من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد ؛ فحين يقول زينون إن السهم في حالة إنطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل عبارته بالمعنين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآنات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتماس، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعلى أي أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزئين ، والصعوبة هي في الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذه الشيءُ الكثيرُ من الوجاهة .

أما الحجة الرابعة فبيّنة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة . وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه زينون .

لكن على الرغم من هذه الاعتراضات أو الردود التي نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون فيجب أن نعترف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدل . والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها في أحَدّ صورة لها . وكان على كل باحث في الطبيعة ، أي في التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التلميذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليسوس: كان مليسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف ـ على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، ـ لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الموجود كل صفات الموجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه ـ نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لا متناهٍ سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد اللانهائية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لا نهائية الزمان لا نهائية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هي اللانهائية العقلية أو لا نهائية المعقولات ؛ فإن حديثه عن

الموجود حديث مادي خالص ، كما فعل برمنيدس من قبل ، إلا أن برمنيدس جعل هذا الموجود متناهياً ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان .

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالي فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ، وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولكنا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأي متطرف كذلك ، وهو الذي يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بدء فلسفة التصورات لابرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثاني فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثاني من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أمبادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس . فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلي أبدي ثابت ، وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع المبادىء الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذي تبعهم، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية، وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسَّر تفسيراً كميّاً آلياً كيفياً، يقوم على تفسير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض.

ومن ناحية المنهج، يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث انه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة في ذلك العهد . ولكن لا نكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدل وفي المنطق مرجعها - إلى حد كبير - إلى المدرسة الإيلية .

النصوص والمراجع

انظرها في مادة « الأيونية »

يضاف إليها عن الإيليين خاصة :

- G. Calogero: Studi sull' Eleatismo. Roma, 1939.

(المدرسة) الأيونية

طاليس : يُعدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس - كما يقول نيتشه - قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً - وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه - قال إن كل شيء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولايخرجه عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب . ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، في رأي نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أوّل البحث الميتافيزيقي في الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو - الماء . ولسنا ندري العلة الحقيقية أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال: لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذاً أصل الحياة . لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدس فحسب ، لا على أنه تفسير تاريخي عُرف عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو - وعلى رأسهم سنبلقيوس - قالوا بتفسيرات مقاربة . فمنهم من قال إن

طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة ، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذن هو الماء . وليس يهمنا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهمنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، وليست الروح الكونية . والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر رواقية ، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فإنها لغة رواقية خالصة .

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء ، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس ـ من ناحية الفلسفة الإلهية ـ أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله يختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة، فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حمل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو إكسينوفان ، ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

انكسمندريس: رأينا إذاً كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء . لهذا كان على خلفه أنكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهائي بالمعنى الذي أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللانهائي ، أي بحسبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن الرأي الذي يكاد يكون أصح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأبيرون ἄπειρον هو المادة اللامحدودة ، فهو إذاً شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودية . لكن بأي معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية في الكيف ، أو في الكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولاً في أنه لا محدودٌ من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين . إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة ، فلا بد إذاً من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللامحدود في الوجود . فمن الطبيعي إذاً أن يكون هذا اللامحدود لا محدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية حسبان هذا اللامحدود لا محدوداً في الكيف : لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لا محدوداً من حيث الكم . وعلى رأس هؤلاء تَـنري وتَيشْمُلر . والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن أنكسمندريس يقول بأن الأبيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تتصوَّر إذا كان اللامحدود لا محدوداً في الكم أيضاً . ومنهم من يعارض تنري وتيشملر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأبيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللامحدود محدوداً في الكم ، ولكننا ننكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأبيرون حركة دائرية ، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللامحدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء οὐρανός (أورانوس) .

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ممن عارض تنري وتيشملر ، اتسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية» (بند ١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأبيرون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في « طيماوس » ، وهي الحركة التي تذهب وتعود .

ثم يأتي أبل ريه ، في كتابه « شباب العلم اليوناني » (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقية في مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين . فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية . والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود بحسبانه لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

والآن، هل نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسنبلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء. إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود؟ يقول أنكسمندريس إن هذا يتم بالانفصال. أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رتَّــر ، إن أنكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأبيرون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن اتسلر يرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسمندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أمبادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أمبادوقليس، والخلاء عند ديموقريطس والذريين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن الانفصال عند أنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسمندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود هو الحار والبارد. وتقول بعض الروايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية - كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس - تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك . والأشياء عند أنكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتةٌ في جَلد السماء ، أما الكواكب المتحيِّرة أي غير الثابتة فهي عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحينما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي : هل هذه العوالم ، التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفناء والكون يقتضي الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفني ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ، فإذا فني الواحد وُجد الآخر الذي يليه وهكذا باستمرار . ويكفي هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي : فيلاحظ أولاً أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث

الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتفنى ، وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكسمانس : انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لا نهائياً أو لا محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائي أو لا محدود . ولكن كان يُؤخذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأً معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفُه أن يكون معيَّناً بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعد الهواء الشيء الذي يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لا نهائي ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهي أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف . فبعضهمْ ، مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الدائرية ، والبعض الآخر ـ ومن أتباع هذا الرأي اتسلر ـ يرجِّح أن تكون الحركة هي حركة الدوّامة . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأي في هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكمسانس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً . لكن يلاحظ أن هذا الرأي ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس كان يعدُّ المادة حية ، وكان يحسب ـ تبعاً لهذا ـ أن مادته هي أيضاً تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كلّ الكائنات فهي كالآلهة سواء بسواء . أما الدوافع التي دفعت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأي نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسمانس كان يعدُ النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحينما يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أنكسمندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أمبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء، وكذلك الحال في الشمس وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً بسابقَيْه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفاً كل الطرافة كما يدّعي رتر . وذلك لأن قوله بلا نهائية أو لا محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة ـ نقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً من انكسمندريس ، إن تحديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه ـ أو في الفكرة على الأقل ـ مع التحديد

الذي وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقاً مع طاليس في جعله المبدأ الأول معيَّناً بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان متأثراً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا ـ كما رأينا ـ كمال الفلسفة الأيونية . ويمثل لنا النزعة العلمية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاءه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند انكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آلياً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند انكسمانس . إلّا أن مبادىء هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة وأشهر هؤلاء أولاً هِبُّون وقد قال بما قال به طاليس من قبل أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل ـ على حدّ تعبير أرسطو ـ رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطباً أي ماءً أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هبون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ـ فهو ذيوجانس الأبولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ؛ ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أي إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العِظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وإنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيو جانس الأبولوني يقول : إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أمبادوقليس قوله بمبادىء أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية تحول الشيء إلى شيء آخر ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس ، زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ انكسيمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أمبادوقليس ، على الأقل في ردّه عليه . وثانياً تأثيرانكساغورس من حيث انه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأولمبدأروحي .

النصوص

Hermann Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 5. Aufl. Berlin, 1934- 5.

مراجـع

- J. Burnet: Early Greek philosophy. 4th edition, London 1930.
- Ed. Zeller Die philosophie der Griechen . Engl. Transl. 4 vols. by S.F. Alleyne. 2 vols. Longmans, 1881.
- Th. Gonperz: Griechiche Denker, 1, 1893.
- A. Conotti: I presocratici. Napoli, 1934.
- K. Freemann: Companion to pré- Socratie Philosophy. Oxford, Blackwell, 2 nd éd. 1949.
- L. Robin: La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique: Paris, 1923.
- Ueberweg - Praechter: Die philosophie des Altertums. Berlin, 1929.
- W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.


ب



بانتيوس

παναιτος

بانتيوس الرودسي، منشىء الرواقية الوسطى ذات النزعة الانتقائية عاش في الفترة ما بين سنة ١٨٥ وسنة ١١٠ قبل الميلاد، كان تلميذا وصديقا لذيوجانس السلوقي، وارتحل معه هو وكرنيادس إلى روما حيث أقام خمس عشرةسنة (من ١٤٥ إلى ١٣٠ ق.م. تقريبا). وحظي بمكانة رفيعة خصوصا في أوساط الشيپونيين القواد والحكام بأن كان صديقا حميا لشپيانو أمليانو P. Scipiano Emiliano الذي اصطحبه معه في حملته على الشرق في سنة ١٤٠ ـ ١٣٨ ق.م. وفي سنة ١٢٩ صار رئيس مدرسة أثينا خلفا لأنتفاطر الطرسوسي.

وعلى الرغم من أن اسم «الرواقية الوسطى» ليس قديما، فلا شك أن بانتيوس يمثل تحولا في اتجاه الرواقية. ومنذ كليانتس كان هو أول رئيس للرواقية من أصل يوناني محض، بينما كان الآخرون من أصول سامية. وبه سقطت كل الاتجاهات المنشودة في الزهد وتعذيب البدن وقهر الحياة الواقعية بـالديـالكتيك والكازوستيك (المحاسبة) Casuistique، وبدلاً من ذلك دعا بانتيوس إلى انسجام النفس والجمال الأخلاقي، والرفاهية الحسية، والمشاركة في الأعمال العامة.

كذلك احتفل بانتيوس بالشكل الفني في أسلوبه، على خلاف الرواقيين السابقين الذين لم يكونوا يهتمون بجمال الأسلوب. وتميز أسلوبه بالوضوح (راجع شيشرون .de fin (IV, 79 لكن لم يصلنا من مؤلفاته إلا شذرة حفظ نصها الحرفي ولكن باللاتينية (Gell . XIII, 28) . ومن بين مؤلفاته التي ضاعت هذه نـذكر:

١ ـ «في الـواجب» περι χαθηχοντος وقد استعان به شيشرون في كتابه «في الواجبات» De Officiis وكان يتضمن أحاديثه مع أصدقاء في روما.

٢ ـ «في العناية» περὶ προνοίας

٣ ـ شرح على محاورة «طيماوس» لأفلاطون.

مراجع

— A. Schmekel: Die philosophie der mittleren Stoa Berlin 1892.

— R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität in Altertum, Strassburg, 1907.

— M. Pohlenz: Die Stoa. 3. Aufl. 1964, Gottigen.

بـــــادر

Franz von Baader

فيلسوف صوفي ألماني، ولد في منشن (ميونيخ) في ٢٧ مارس سنة ١٧٦٥، وتوفي في منشن في ٢٣ مايو سنة ١٨٤١.

درس أولاً الطب وعلم المعادن. ثم درس الفلسفة واللاهوت وعاش في انجلترة من سنة ١٧٩٢ الى سنة ١٧٩٦ ومن ثم عاد الى منشن حيث عين في سنة ١٨٢٦ أستاذاً شرفياً Honorar professor للاهوت النظري في جامعة منشن الحديثة الانشاء، وكان كاثوليكياً ولكنه عارض امتيازات البابا، بيد أنه خضع واستسلم وهو على فراش الموت.

وقد تأثر بأكهرت كما تأثر بالصوفي الغريب L. C. de Saint Martin ، لكن التأثير الاكبر كان ليعقوب بيمه. ونقد مذهب كنت، وكان على صلة وثيقة متبادلة مع هيجل. وكان له تأثير كبير في تطور فلسفة شلنج، كما استلهمه الرومنتيك الألمان وأصحاب مدرسة توبنجن الكاثوليكية وكيركجور.

وأسلوبه غامض، حافل بالرموز. ومؤلفاته عديدة، مضطربة التأليف، لكن تسودها روح واحدة. ومعظمها كتبت بمناسبات. وكتبه في بداية التأليف حافلة بالخيال، لكنها في أخريات حياته صارت اكثر أكاديمية ونضجاً وعقليةً.

ومذهب بادر مذهب ديناميكي يقوم على أساس العلاقات أو الاضافات القائمة بين الموجودات. والوجود عنده هو عملية غايتها الجسمية Leiblichkeit بالمعنى المثالي لهذا اللفظ، لا بالمعنى المادي. والوجود يترجح بين الحرية والجبرية.

وتتم «عملية» الموجود في الانتقال من العلة الى الاساس. فالموجود حدوث وانفتاح، دخول في الأساس وانبثاق منه. والموجود يدور في دائرتين: الفكرة idea (Sophia) التي تغلق الدائرة الحيوية الباطنية لتفتح الدائرة الثانية وهي الطبيعة. والطبيعة اشتياق له اتجاهان: فهي تسعى الى موضوع اشتياقها، ولهذا تمسك قوامها، وفي الوقت نفسه فإن الانتشار والاغتراب يحدثان الدوران. إن الفكرة ملاء Fulle بينما الطبيعة اشتياق خاوٍ. وفي الله ترفع الطبيعة رفعاً مطلقاً في الفكرة. وفي المخلوق يحدث الانتقال من البراءة (صمود الفكرة الساجي) الى تصميم الفكرة خلال الاغراء (التوتر بين الفكرة والطبيعة). والعالم يشهد على سقوطه في الاغراء Versuchung ويحتاج الى معونة الله المنجية. والانسان هو مكان اكتمال الكون في تأنّس الله (أي صيرورته انساناً). وفي الله تتأسس المخلوقات، والله هو الأب من حيث هو مقتضى، وهو الأم من حيث هو أساس يحمي ويمنح النجاة Filius in matre و Pater in filio.

ومن هذا العرض لبعض أفكاره يتبين ما فيها من خلط وغموض واستسرار، مزج فيها بين فلسفة الطبيعة ووحدة الوجود كما هي عند بيمه.

نشرة مؤلفـاته

نشر مجموع مؤلفاته F. Hoffmann وآخرون في ليبتسك، سنة ١٨٥١ـ سنة ١٨٦٠ في ١٦ مجلداً. وقد اعيدت هذه الطبعة بالأوفست في Aalen سنة ١٩٦٣.

ونشر رسائله F. Susini في باريس جـ ١ سنة ١٩٤١، جـ ٢، جـ ٣ في فيينا سنة ١٩٥١.

بادوفا (مدرسة)

Scuola di Padova

اسم أطلقه أرنست رينان على مجموعة من الفلاسفة والأساتذة في جامعة **بادوفا** (شمال إيطالية، قرب البندقية)، وينقسمون إلى رشديين (أتباع ابن رشد) واسكندريين (نسبة إلى الاسكندر الأفروديسي). ويجمعهم معارضتهم الشديدة للتشدد الكنسي في العقائد، وتوسيعهم الهوة بين العقل والنقل، بحيث يعدون المبشرين بنزعة التنوير والنزعة الوضعية.

وقد امتدت هذه المدرسة على مدى ثلاثة قرون:

١ ـ القرن الرابع عشر حيث انقسمت إلى تيارات عديدة متباينة دون سيطرة لواحد منها بالذات. ومن أهم رجالها في هذه الفترة: Gregorio di Rimini و Bonsembiente Badoer من بين الأوغسطينيين، و Pietro Filargo. ومن بين الفلاسفة نذكر Pietro d'Abano وكان طبيبا فيلسوفا تكون في باريس والوسط الذي أحدثه Jandun، وبفضله نفذت الترجمات من العربية إلى اللاتينية في الفلسفة والطب والفلك.

٢ـ القرن الخامس عشر، ويمثل أوج هذه المدرسة. وفي النصف الأول منه سيطر تعليم ومؤلفات Paolo Veneto و Gaetano da Thiene. وقد درس أولهما في باريس وأكسفورد، واهتم خصوصا بالمنطق، والثاني اهتم خصوصا بالمنطق والفيزياء. وفي النصف الثاني من هذا القرن زاد تعمق الموضوعات الفلسفية، وظهر أكبر شخصيات هذه المدرسة. وكانت المشكلة الرئيسية التي دار حولها البحث هي مسألة وحدة العقل. ونهض البحث في الميتافيزيقا على أيدي Francesco della Rovere و Antonio Trombetta و Maurizio Ibernico من بين أتباع دنس أسكوت، و Francesco di Nardo و Tommaso de Vio من بين أتباع توما الأكويني. وفي العقود الثلاثة الأخيرة من ذلك القرن نهضت الأرسطوطالية كما يفسّرها ابن رشد، وفي سنة ١٤٧٢ ظهرت أول طبعة لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية، ثم أعيد طبعها بعد ذلك في البندقية سنة ١٤٨٣ باشراف N. Vernia. واعتنق

فلاسفة هذه المدرسة رأي أرسطو في وحدة العقل، وتأصل ما عرف باسم الرشدية اللاتينية

٣ ـ في القرن السادس عشر: خفت حدة المناقشات حول وحدة العقل الانساني، واتجه الاهتمام إلى الفيزياء على أساس تجريبي. ومن أشهر رجالها Pomponazzi الذي اتجه في كتابه «في خلود النفس» اتجاها أقرب إلى الاسكندر الأفروديسي منه إلى ابن رشد، وكان قد انتقل من پادوڤا بعد إغلاقها في سنة ١٥٠٩ إلى بولونيا، وفي بولونيا ألّف كتابه هذا في سنة ١٥١٦. كذلك اتجه بومبوناتسي إلى نظرة ميكانيكية في الكون، وإلى أخلاق طبيعية.

المراجع

— E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Parigi 1852;

— F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Firenze 1868.

— P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Univ. di P. nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, in «Atti R. Ist. Ven. sc., lett. ed arti», s. 6ª (1885-86), pp. 463-502, 1217-52;

— I.D., *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filos. padovana nella seconda metà del sec. XV*, Venezia 1891.

— E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova 1939.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944.

— B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento ital.*, Roma 1945.

— E. GARIN, *L'Umanesimo ital. Filos. e vita civile nel Rinascimento, Bari 1952; 3ª* ed. 1964.

— E. CASSIRER, *Storia della filos. moderna*, I, Torino 1952. 6ª ed. 1964.

— P. O. KRISTELLER, *The classics a. Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.

— ID., *Studies in Renaissance Thought a. Letters*, Roma 1956.

— B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.

— autori vari, *Aristotelismo padovano e filos. aristotelica*, Atti XII Congr. intern. Filos., IX, Firenze 1960.

— E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento ital.*, ivi 1961.

— J. H. RANDALL, *The School of Padua a. the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.

— P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, ivi 1962.

— G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.

— T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 607-37 (testi, pp. 642-837).

— G. DI NAPOLI, *Giov. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

— A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico*, Udine 1965, pp. 134-88.

— B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.

— A. POPPI, *Causalità e infinità nella S. padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966.

G. PAPULI, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della S. di P. nel Rinascimento*, Bari 1967. Cfr. anche.

— F. GAETA, *Il vescovo di P., P. Barozzi, e il trattato «de factionibus extinguendis»*, Venezia 1958.

— e sull'averroismo padovano (a proposito del vol. del Nardi del 1958).

— G. F. PAGALLO, in «Riv. crit. St. filos.», 1959, pp. 221-27. Inoltre SAITTA e GARIN, I e II.

بارت (كارل)

Karl Barth

لاهوتي بروتستنتي، ولد في بازل (سويسرة) في ١٠ مايو سنة ١٨٨٦. وحصل على دكتوراه في اللاهوت. وعيّن استاذاً في جامعة جتنجن (المانيا) سنة ١٩٢١، ثم في مونستر سنة ١٩٢٥، ثم في بون سنة ١٩٣٠ ـ سنة ١٩٣٥. ومن ثم انتقل إلى جامعة بازل. ويمثل ما يسمى بـ «اللاهوت الديالكتيكي»، و«لاهوت الأزمة».

وأسس حركة أو تيارا في اللاهوت البروتستنتي المعاصر يسمى بـ «البارتية» يستهدف التمسك الشامل والمنطقي بكلام الله، وبالوحي والتجسد كواقعة تاريخية، وذلك ضد نزعة المحايثة في الثقافة الحديثة بوجه عام، وضد «البروتستنتية الحرة» بوجه خاص.

وأشهر مؤلفاته: «الرسالة إلى أهل روما» Der Römerbrief (برن، سنة ١٩١٩)، وفيه يكشف عن تأثره بكيركجور، وتباعده عن النزعة النفسانية. ويؤكد فيه الفارق الكيفي بين الله والانسان، وبالتالي يؤكد علوّ الله علوّا مطلقا. ان الله هو وحده الايجابي، هو الوجود، أما الانسان فهو السلب، هو اللاوجود. لهذا لا يمكن المساومة بين الله والانسان. والأمر الوحيد الممكن هو الانتصار التام لله على الانسان، من خلال «الأزمة». إن الكائن الانساني، قبل التبرير (أو اللطف الالهي) هو في حالة سلب حقيقي. والسلب الكامل الحقيقي يدين الانسان نفسه، وهنالك يتحول السلبان إلى إيجاب.

وليس في استطاعة الانسان انقاذ نفسه بنفسه، وليس في استطاعته أن يعرف الله، وكل ما يستطيعه، هو أن يعرف أنه لا يعرف الله. وتلك هي المفارقة في الوجود، ومفادها أن «من يعتقد أنه موجود وأنه يعرف الله هو في الحقيقة ينفي نفسه ويبتعد عن الله، بينما من ينفي نفسه «يوجد» أمام الله».

والايمان ليس ثمرة البرهان العقلي، ولا يقوم أيضا على الشعور العاطفي الذاتي. بل هو الشجاعة لاعتقاد «رغم ذلك» trotzdem، إنه المخاطرة بـ «أؤمن لأنه غير معقول».

ولهذا هاجم أصحاب نزعة «البروتستنتية الحرة» من أمثال هرنك وهرمن.

والايمان في نظر بارت له وجهان: وجه إنساني، ووجه الهي. الأول يقوم في الاعتقاد بأننا لسنا بشيء وباستحالتنا الجذرية، أي أننا عدم. والثاني يقوم في النجاة بواسطة الفضل الالهي. والتلاقي بين الانساني والالهي هو معجزة الايمان، هو اللطف الذي يتغلب على «خط الموت» Todeslinie ويخلق الانسان الجديد. النجاة إذن ممكنة، ولكن بفضل من الله وحده.

لكن فكر بارت تطور بعد ذلك، كما يتجلى في كتابه Dogmatik فخفف من إصراره على إعدام الوجود الانساني، وتصويره بأنه شر كله، وإنكار حرية الارادة الانسانية وقدرة الانسان على النجاة بأفعاله. إذ تراه (خصوصا في جـ٣، ق٥) يقرر أن الانسان خرج بريئا من بين يدي خالقه (ص ٢٩، ٦٠، ٦٢)، ويتحدث عن حرية الانسان تجاه الله (ص ٢٠٧، ٢٣٢، ٢٣٤). ومع ذلك استبقى الفارق الكيفي بين الله والانسان، و«الوثبة الكيفية» بين الانسان والله.

وأنكر فكرة «تناظر الوجود» analogia entis بين الله والانسان، وهي الفكرة التي على أساسها أمكن وصف الله بصفات إيجابية مناظرة - في الصفة، لا في الدرجة - لصفات الانسان. وقال بدلا من ذلك بما سماه «تناظر الايمان» analogia fidei، ويقصد به فعل الله، بفضل منه، في الانسان مما يصيّر الانسان على شبه الله.

ونبذ «الايمان التاريخي» عند الكاثوليك، كما نبذ «الايمان المنجّي» fides solvifica عند لوتر، ولم يأخذ إلا بالايمان الذي يسلم كل أمره لله وحده.

ولا يرى بارت في هذا التحول تناقضا، بل توضيحا لآرائه التي سبق أن عبر عنها، بطريقة تتسم بالمفارقة، في «الرسالة إلى أهل روما». (راجع مقاله بعنوان: «كيف تغير فكري في هذا العقد من السنين» ظهر في مجلة The Christian Century باللغة الانجليزية).

وقد أثار بارت ضجة حوله وضده نظن أنها مفتعلة ومبالغ فيها جدا، وإلا فليس في أفكاره من الأصالة والعمق ما يستحق أن يهتم به كل هذا الاهتمام.

مؤلفاته

1) Suchet Gott werdet ihr leben. (mit Thurneysen). 1917
2) Der Römerfrief, 1918. 5. Aufl . 1929.
3) Zur inneren Lage des Christentums. 1920.
4) Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge, 1924.
5) Die Auferstehung der toten,· 1924.
6) Komm. schöpfer Geist! (mit Thurneysen). 1924.
7) Erklärung des Philipperbriefs. 1927.
8) Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Prolegomena, 1927.

9) Die Theologie und die Kirche. 1928.
10) Zur Lehre von heiligen Geist. 1930.
11) Anselms Beweis der Existenz Gottes. 1931.
12) Die kirchliche Dogmatik. I. 2. 1932.
13) Theologische Existenz heute, 1933.
14) Credo. 1935.
15) Schicksaal und Idee in der Theologie, in: Zwischen der Zeiten, 1929.
16) Die Theologie und der heutige Mensch, 1930.
17) Die grosse Barmherzigkeit, München, 1935.
18) Die Hauptprobleme der Dogmatik. München. 1935.
19) Die kirchliche Dogmatik. 3. Aufl. Zollikon. 1939.
20) Die christliche Gemeinde in d. Anfechtung. Basel. 1942.
21) Gemeinschaft in der Kirche, St. Gallen. 1943.

مراجع عنه

— Martin Werner: das Anschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer München 1924.
— Emil Brunner: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth. Tubingen, 1934.
— J. Rillet Karl Barth, théologie existentialiste. Neuchâtel 1952.
— B. Gherardini: La Parola di Dio nella teologia di K Barth. Roma. 1955.
— E. Rivierso: La teologia esistenzialista di K. Barth. analisi, interpretazilone e discussione del sistema. Napoli. 1955.
— H. Bouillard: Karl Barth. 3 vols. Paris. 1975.

باركلي

George Berkeley

فيلسوف أنجليزي. ولد في ١٢ مارس سنة ١٦٨٥ في قصر ديزرت Dysert بكونتيه كلكني Kilkenny في إيرلنده. وتوفي في يناير سنة ١٧٥٣.

وكان مبكر النضوج شاعرا منذ طفولته بعدم حقيقة العالم المادي. تعلم أولا في مدرسة كلكني، وكانت نظيرة لكلية ايتون Eaton في انجلتره من حيث القيمة التعليمية، فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات. ثم دخل كلية الثالوث Trinity College، في دبلن، فأبدى من الحماسة وإفراط الخيال ما جعل أترابه يظنون أنه أكبر عبقرية، أو أكبر مخبول. وفيها بدأ يتأثر بلوك Locke ومذهب ديكارت وعني عناية خاصة بالفلسفة واكتشف طريقه فيها بنوع من الوجدان المشبوب الذي اشتهر به طوال حياته.

وفي سنة ١٧٠٧ انتخب مربيا Tutor في كلية الثالوث هذه، ثم رسم في سنة ١٧٠٩ شماسا ثم قسيسا Priest تابعاً للكنيسة الانجليكانية. وفي ذلك الوقت نشر كتابه «محاولة في نظرية جديدة في الابصار». وفيه هاجم رأي لوك القائل بأن الكيفيات الأولية موضوعية وليست ذاتية. وتبع ذلك بكتاب عنوانه: «بحث في مبادىء المعرفة الانسانية» وفي تلك الأثناء كان قد رقي إلى درجة مساعد مدرس ورئيس أكليروس Dean. وفي سنة ١٧١٢ عين مدرسا للغة اليونانية.

وفي سنة ١٧١٣ سافر إلى لندن وعن طريق زميله في الدراسة الكاتب الساخر سويفت Swift تعرّف إلى ابن عمه لورد باركلي وهذا الأخير قدمه إلى بلاط الملكة آن Anne. وفي لندن غشي جماعات أهل الفكر والأدب، وكانوا وفرة في تلك الفترة، من أمثال: استيل Steele وأديسون Addison وبوب Pope، وكلارك Clarke. ونشر مقالات في جريدة الجارديان Guardian التي كان يصدرها استيل هاجم فيها المفكرين الأحرار، كما نشر المحاورات بين هيلاس وفيلونس.

وبعد أن أقام في لندن فترة من الزمن، سافر إلى إيطاليا بوصفه سكرتيرا وكاهنا لبيتربره Peterborough الذي كان سفيرا (مبعوثا) لدى أموديوس Amodeus ملك صقلية. لكن لما توفيت الملكة آن واستدعي بيتربره عاد إلى لندن. وبعد ذلك بعدة سنوات قام بأسفار في أوروبا مرافقا ومربيا لابن أسقف كلوفر Clogher. ومن المحتمل أن يكون قد التقى، وهو في باريس، بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش، وقيل انه تسبب في وفاة مالبرانش لأنه حين زاره وجده مصابا بالتهاب رئوي، وثارت بينهما مناقشة فلسفية حادة عجّلت بوفاة مالبرانش. وسافر بعد ذلك إلى إيطاليا فزار روما ونابولي وكلبريا، وأقام في إيطاليا أربع سنوات.

وفي أثناء تلك الفترة لم يكتب شيئا كثيرا. لقد أنجز الجزء

الثاني من كتابه «مبادىء المعرفة الإنسانية» لكن المخطوط فقد أثناء تنقلاته في إيطاليا، ولم يستأنفه بعد ذلك أبداً. ثم عاد الى إنجلتره في سنة ١٧٢٠.

وفي أثناء عودته إلى إنجلتره ألّف رسالة باللاتينية «في الحركة» De Motu ونشرها سنة ١٧٢١. وجمع مواد لكتابة التاريخ الطبيعي لصقلية، لكنها فقدت هي الأخرى في تنقلاته.

ولما عاد إلى إنجلتره في سنة ١٧٢٠ أخذ يتجه اتجاها جديدا، هو الاهتمام بأحوال إنجلتره التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال ردّه هذا القسيس إلى ضعف العقيدة الدينية في نفوس الانجليز آنذاك. فكتب رسالة بعنوان: «محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى».

ثم سافر إلى وطنه إيرلنده، حيث أصبح كاهنا لدوق جرافتون، Grafton، ومنح درجة الدكتوراه في اللاهوت D. D من كلية الثالوث في دبلن وعين فيها محاضرا رفيع المستوى senior Lecturer وواعظا للجامعة. وبعد قليل صار برتبة Dean ومدرسا للغة العبرية.

وكانت فانسا فانيره Vanessa Vanborough معجبة بالأديب أسوفت وأوصت له بثروتها، فلما اكتشفت علاقته مع استلا Stella أوصت بنصف ثروتها له والنصف الآخر لباركلي، ومقداره ٤٠٠٠ جنيه استرليني. فرأى باركلي أن يحقق بهذا المبلغ بعض مشروعاته في الاصلاح. وكانت جزر برمودة، في المحيط الأطلسي، تعد في نظر الانجليز بلاد البراءة والنظرة الصافية الأولى. فقرر باركلي انشاء مدرسة هناك لتعليم رجال الدين من ناحية، ونشر المسيحية بين أهلها الأصليين من ناحية أخرى. وبعد التغلب على عدة منازعات بشأن ميراث فانسا وأمور أخرى، سافر باركلي بصحبة عروسه إلى رود أيلند Rhode Island (في جزر برمودة) في سبتمبر سنة ١٧٢٨، فوصل ميناء Newport في يناير سنة ١٧٢٩ وكانت تلك الجزيرة ملجأ للمضطهدين منذ أيام روجر وليمز، لكنهم أثروا فكانت الحياة التجارية مزدهرة فيها والحياة العامة رغيدة. وأحسنوا استقبال باركلي، فأقام بينهم سنتين. وهنا ولد له ولده الأول، واشتغل بمشروعه وهو كلية برمودة. كذلك كتب في تلك الفترة كتابه «ألسفرون» Alciphron وهو محاورات.

لكن الصعوبات المالية ما لبثت أن قضت على مشروعه هذا. فاضطر إلى ترك الجزيرة، وسافر إلى بوسطن، ومنها سافر إلى انجلتره. فأمضى عامين في لندن. وفي سنة ١٧٣٤ عين أسقفا لكلوين Cloyne، فأمضى في عمله هذا العشرين سنة الباقية من حياته دون أن يغادر مقر الاسقفية في Country Cork إلا مرة واحدة في سنة ١٧٣٧ حين سافر إلى دبلن ليجلس في مجلس اللوردات الايرلندي. وفي هذه الفترة كتب رسالة بعنوان Siris بدأها ببيان الفوائد الطبية لماء القطران tar-water وخاض بعد ذلك في مسائل ميتافيزيقية: مبدأ الحياة، طبيعة المكان والزمان، حرية الارادة والجبرية، الهيولى والصورة، النفس، صفات الله وضمنها البحث في فكرة التثليث المسيحية.

١ - نظرية الابصار:

ونبدأ عرض فلسفة باركلي ببيان نظريته في الإبصار، وقد لفت نظره إليها ما أثاره لوك من شك فيما يتعلق بشخص ولد أعمى وصار يميز بين الكرة والمكعب بواسطة اللمس، فهل لو يرد إليه بصره فجأة يستطيع أن يميز بين الكرة والمكعب بالبصر فقط، دون اللمس. وبوجه عام، هل الشكل والمقدار (الحجم) يمكن إدراكهما بالبصر وحده، أو بتعاون مع اللمس أيضا.

فجاء باركلي في باكورة إنتاجه وهو: «محاولة نحو نظرية جديدة في الأبصار» فقرر أنه ليس فقط الشكل والمقدار، بل وأيضا المسافة والموقع النسبي للأشياء لا تدرك مباشرة بالعين، بل بتعاون بين الاحساسات البصرية والاحساسات اللمسية مع تجربة الحركة. ويسوق على ذلك الأدلة التالية: أولا: لا يوجد في العين أية وسيلة لقياس قرب أو بعد مصادر أشعة الضوء الذي ينطبع عليها. فالصور تنطبع على شبكية العين على استواء وليس فيها ما يدل على القرب أو البعد. ثانياً: لا يمكن قياس المسافة على أساس تلاقي العينين لأننا لا نحسب الزاوية ولا ندرك خطوط التلاقي. وحتى لو أمكننا ذلك فليس هناك ما يدل على أننا نربط بين الاحساس بقلة التلاقي وبين ازدياد بعد المرئيات، أو بين زيادة التلاقي وبين قلة بعد المرئيات. ومن هنا انتهى باركلي إلى تقرير أن المسافة لا تدرك مباشرة بواسطة الابصار، بل بطريقة غير مباشرة. اننا نتعلم إدراك المسافة من طول ممارسة الربط بين موضوعات اللمس وتجارب الوصول والمشي وبين موضوعات الابصار.

والامر عينه ينطبق على إدراك المقدار والموقع. فندرك المقدار وفقا لمعطيات الابصار واللمس معا. فهناك مقدار بحسب الابصار، ومقدار بحسب اللمس، وهما متميزان الواحد عن الأخر، وأحيانا يتناقضان. ولا توجد علاقة ضرورية

بين مقدار مرئي كبير أو صغير وبين مقدار ملموس كبير أو صغير. ومن ناحية أخرى فان المقدار المرئي يختلف عن مسافة الموضوع قربا وبعدا. وللتغلب على هذه الاختلافات فإننا نستعمل مقاييس نمطية تتعلق بالمقدار اللمسي. لكنها مقاييس صناعية واصطلاحية.

أما إدراكنا للموقع فهو شديد التعقيد والغرابة. إذ يلاحظ أولاً: أنه لما كانت الصور تسقط على الشبكية مقلوبة، فإن الموضوعات الخارجية تعطى مقلوبة. وثانيا: يلاحظ أن المواقع المرئية والملموسة تختلف بعضها عن بعض، وقد تتداخل وتحدث تشويشا فيما بينها. وفقط بالممارسة الطويلة نستطيع أن نربط بين المرئية واللمسية.

وبالجملة «فإن الامتداد والشكل والحركات المدركة بواسطة الابصار تتميز نوعيا عن أفكار اللمس المسماة بنفس الاسم، ولا يوجد شيء هو فكرة أو نوع من الفكرة مشترك بين هذين الحسّين».

وهذه الصفات الأولية: الامتداد، الشكل، الحركة، هي ذاتية تماما مثل الصفات الثانوية التي هي اللون، والطعم، والصوت، والحرارة وما شابه ذلك. انها مركبات من إحساسات بصرية ولمسية وحركية. فلا الصفات الأولية ولا الصفات الثانوية موجودة في الأشياء الخارجية، بل كلها ذاتية صادرة عن الحواس نفسها من جراء انطباع الموضوعات الخارجية عليها. وبالجملة فإن الصفات والخواص، الاولية والثانوية على السواء، هي آثار يحدثها العالم الخارجي في حواسنا.

٢ ـ المادة:

فإن كانت الصفات والكيفيات الأولية والثانوية كلها ذاتية غير موجودة في الموضوعات المحسوسة، فماذا بقي إذن للمادة؟

إن الأشياء تدرك على أنها مجاميع من الكيفيات. وعلى الرغم من أننا لا ندرك الكيفيات منعزلة بعضها عن بعض، فإننا نستطيع بالفكر عزها من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدة عن الأخرى. والعقل وهو يقارن بين الكيفيات يلاحظ بينها مشابه وأمورا مشتركة. وعلى هذا النحو تكتسب هذه الكيفيات أو المجاميع من الكيفيات مدلولا عاما. وقد تكون الصورة المتكونة غامضة ولا تشير إلى أي مثال للفكرة التي ننظر فيها، لكنها على كل حال جزئية، لا كلية، عينية وليست مجردة.

والصورة التي تؤخذ على أنها علامة أو تمثيل لكل ما يندرج تحتها هي ما يسمى بالفكرة المجردة. ومن هذا نرى أن الكليات universals ليست أسماء لطبائع مجردة واقعية، بل هي أسماء لعلاقات قائمة بين أفراد بعضها مع بعض. ولهذا فإن التجريد أو التعميم لا يقوم في التخلص التام من الفردية والعينية، بل يقوم في جعل صورة عينية جزئية تقوم مقام صنف كامل من الموضوعات.

ولهذا فإن الحدود أو الأسماء الكلية لا تدل على فكرة واحدة، كما يظن عادة، ولكن خطأ، بل تدل على كثرة من الأفكار. فمثلا الكلمة أو الحد الكلي: «فَرَس» تدل على عدد هائل من صور الفرس تستدعى في أذهان عدد هائل من الناس لمجرد سماعهم لهذا اللفظ: فرس. وهذا الاسم يدل على كل تلك الصور، لأنه يقوم مقام صفات مشتركة بينها. فالأسماء لا تحدّ اذن الأفكار التي تدل هي عليها. إذ لا يوجد معنى محدد دقيق واحد يفهم من اسم كلي، بل الأسماء تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية. وهي كما تثير أفكاراً تثير انفعالات وتكتسب هالات من القيمة غالبا ما تلقي بظلال من الغموض على المعنى.

والنتيجة لهذا أن ما نسبه الاسكلائيون إلى الكليات من سلطان وسحر هو أمر باطل. فالحدود المجردة والكلية لا توسع من معرفتنا إلا من حيث كونها رموزا مناسبة لتمثيل صور الأشياء الجزئية. وهي تبدأ من التجربة وتنتهي في التجربة. وبدون ارتباطها بالادراك الحسي فانها لا معنى لها ولا فائدة.

فإذا طبقنا هذه الاعتبارات على فكرة «المادة» تمثلت لنا المادة على صورة شيء ممتد، يبدي عن مقاومة، غير مجرد الشكل ولا الحجم، متحرك أو ساكن، ذي لون باهت، خشن أو ناعم صلب أو هش، إلى آخر هذه الكيفيات الثانوية والخارجة من هذه الصورة. وصورة أي شيء مادي هي أننا نجعل صورة المادة ممثلة لسائر الادراكات التي تبين عن نفس الكيفيات.

وبالجملة فان «المادة» لا تعني غير مجموعة من الاحساسات. فلا يوجد اذن «جوهر» substance يتخذ كيفيات أولية أو ثانوية، أو تتعاقب عليه هذه الكيفيات.

وينتهي باركلي إلى وضع هذا المبدأ الذي صار مشهورا فيما بعد وهو: «الوجود هو الادراك الحسّي esse est percipi أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركا بالحس. فكل شيء يدين بوجوده للادراك الحسي، وليس له وجود في ذاته.

والخلاصة اذن هي أن الاعتقاد في الأفكار المجردة قد أدى إلى افتراض أن الموضوعات المادية تختلف تماما عن الاحساسات، بينما الحقيقة - في نظر باركلي - هي أن الموضوعات المادية ليست شيئا آخر غير مجموعات من الاحساسات الشمية والبصرية واللمسية الخ . . أعطيت اسمًا مشتركا بين كل أفراد التصور.

أن يوجد هو أن يكون مدركا بالحس: هذا هو الحق في كل ما يتعلق بكل الموضوعات المادية.

والقول بأن الأفكار هي نسخ ذهنية للموضوعات المادية هو اذن قول باطل.

وباطلة كذلك التفرقة التي وضعها لوك وغيره بين الكيفيات الأولية (مثل الشكل، والمقدار، والحركة) وبين الكيفيات الثانوية (مثل اللون، الرائحة، الصوت) على أساس أن الأولى موضوعية والثانية ذاتية، ذلك أن الكيفيات الأولية تتوقف على الكيفيات الثانوية، وكلا الصنفين ذاتي أي صادر عن الحواس، لا عن الموضوعات.

٣ - «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس»

وفي «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس» يتابع باركلي بيان مذهبه هذا والدفاع عنه، وذلك على هيئة محاورات بين فيلونوس - وهو الذي يمثل موقف باركلي - وبين هيلاس الذي يمثل مواقف المعارضين لآراء باركلي مثل لوك ونيوتن.

ففي المحاورة الأولى يفنّد رأي لوك في التفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، كما يفند رأي نيوتن القائل بأن المكان والزمان والحركة توجد مستقلة عن الامتداد المحسوس والحركة المحسوسة والمدة المحسوسة. ويقرر أن أمثال هذه الأمور المطلقة هي تجريدات من الأمثلة الجزئية المحسوسة. كذلك يضطر هيلاس إلى التسليم لفيلونوس (=باركلي) بأن فكرة الجوهر substratum، أي الأساس الذي يجري عليه تعاقب الكيفيات، فكرة زائفة.

وفي المحاورة الثانية يضطر هيلاس إلى التسليم بأن جسمه ودماغه المفترض أنه أصل الفكر، ليسا غير مركبين من الادراكات الحسية الموجودة في عقله هو.

وبهذا يتحول هيلاس إلى شكاك في وجود أي شيء خارج إدراكه الحسي. لكن فيلونوس لا يريد الذهاب الى هذا المدى، فيقول لصاحبه انه ينكر فقط أن يكون للأشياء المحسوسة وجود مطلق مستقل في خارج الذهن أو منفصلة عن كونها مدركة بالحس. لكن هذا لا يمنع من وجودها «في عقل «روح» لا متناهية حاضرة في كل مكان تشتمل عليها وتسندها».

وهنا يتساءل هيلاس: مع التسليم بوجود الله، ألا يمكن أيضا التسليم بوجود عالم مادي، وأن هذا العالم المادي هو «السبب الثانوي والمحدود لأفكارنا»؟ ألا نقول مع مالبرانش ان ثم «رؤية في الله» vision en dieu، بمعنى أن الروح «في عجزها عن الاتحاد بالأشياء المادية بحيث تستطيع إدراكها في ذاتها، فإنها تدركها بواسطة اتحادها مع جوهر الله»، وبمعرفة الأفكار أو الامتثالات الخاصة بالأشياء المادية الموجودة في العقل الالهي؟

فيرد عليه فيلونوس (باركلي) قائلًا: إن الحجج ضد امكان أن تمثل أفكارنا أشياء غير عقلية صادقة أيضا بالنسبة إلى العقل الالهي. أما المادة فكيف يمكن أن تكون علة لأفكار لا مادية؟! وهل الله في حاجة إلى المادة كوسيلة ثانوية لاحداث الأفكار فينا؟

وفي مستهل المحاورة الثالثة نجد هيلاس حزينا. لقد اقتنع بان الجوهر المادي هو مجرد فرض لا أساس له، لكنه لا يستطيع أن يتصور امكان وجود الأشياء كمجرد أفكار في عقل الله: - كذلك يأخذ هيلاس على فيلونوس أنه يقر بجواهر روحية على الرغم من أنه ليست لديه فكرة عنها، بينما ينكر الجواهر المادية لأنه ليست لديه فكرة عنها.

فيجيب فيلونوس على هذين الاعتراضين قائلا ان فكرة الجوهر المادي فكرة غير متوافقة في ذاتها ولا يمكن الاتيان بدليل على وجود المادة. فأنا لا أشعر بوجودها ولا بماهيتها، هكذا يقول ومن ناحية أخرى فانني وان كنت لا أعاين الروح مباشرة وليست لدي بيّنة مباشرة عنها أو برهان على وجود أرواح أخرى متناهية، فإن وجود الأرواح بوجه عام أمر غير متناقض مع ذاته وعندي إدراك تأملي لروحي أنا. فأنا أعلم «أنني أنا نفسي لست أفكاري، بل شيء آخر، أن مبدأ الفكر نشيط يدرك إدراكا حسيا، ويعرف لديه أفكاراًويعمل بأفكار».

ويثير هيلاس اعتراضا آخر مستمدا من الادراك العام وهو أن كون الشيء مدركا غير كونه موجوداً، وأن للأشياء وجودا خاصا بها مستقلا عن إدراك العقل لها. ثم كيف نميز حينئذ بين الواقع والخيال؟ وكيف «نبرىء الله من كونه «الفاعل» المباشر للقتل والتدنيس والزنا وما شابه ذلك من الخطايا»؟

أوليس يجب علينا أن نقول إن الله يقاسي نفس الألم والضيق في داخل نفسه كما يحدث غالبا في عقولنا بسبب هذه الأفكار نفسها حين يضعها فينا؟

فيرد فيلونوس على هذه الاعتراضات الجديدة قائلا انه لا يوجد شيء في الاشارة الخارجية لأفكار الانسان يتنافى مع الديانة المسيحية أو ينكر أن موضوعها «الموجود بدون عقله يعرفه ويفهمه عقل الله». أما الأفكار التي تمثل مختلف أنواع الشر الأخلاقي فانها لا ينتجها العقل اللامتناهي، بل النشاط الحر لأرواحنا. أما الألم والضيق فإن الله يدركهما، لكنه لا يشعر بهما.

ويعود هيلاس إلى الاعتراض مستندا إلى مذهب الديكارتيين فيقول: «لماذا اذن وضع الله في عقولنا هذا الايحاء القوي بأن ثم مادة وعالماً فيزيائياً؟ أليس معنى هذا أنه يخدعنا؟».

فيجيب فيلونوس (باركلي) قائلا ان الله لا يخدعنا. ان كل ما يوحي به هو أنه يوجد عالم خارجي. وهذا الايحاء صادق ولكنه لا يوحي بأن هذا العالم الخارجي مادي. «إن افتراض المادة هو خداع من أنفسنا لانفسنا، ويمكن تبديد هذا الخداع باستعمال العقل الذي وهبنا الله اياه».

وفضلا عن ذلك، يقول هيلاس: كيف يمكننا أن ندرك نفس الشيء؟ ما دامت هناك أرواح (عقول) كثيرة، بالاضافة الى عقل الله الذي لديه الادراك الحقيقي، فإنه سيكون ثم من الادراكات لنفس الشيء الواحد بقدر ما هنالك من عقول (أرواح).

فيجيب فيلونوس قائلا: ماذا نعني بقولنا نفس الشيء؟ أن الهوية أمر غير محدد. إذا افترضنا أن منزلاً قد دمر كله ولم يبق منه غير جدرانه الخارجية، ثم أعيد بناؤه من الداخل مع الابقاء على جدرانه الخارجية، فهل نعتبره هو نفس المنزل، أونعتبره منزلا آخر مختلفا؟ ربما تقول أنت انه نفس المنزل، وأقول أنا انه غيره. «لكن ينبغي علينا أن نتفق تماما على فكرتنا عن المنزل، معتبرا في ذاته». وعلى كل حال فان الماديين جميعا ملة واحدة. انهم يدركون أشياء مختلفة وهناك من الأفكار عن الشيء الواحد بقدر ما هنالك من الماديين الذين يحسبون أنهم ينظرون إلى شيء واحد.

فيستنكر هيلاس هذا القول مؤكدا أن الماديين يعتقدون أن أفكارهم المتعددة عن الشيء الواحد تشترك في «نموذج» أو نقطة اشارة خارج عقولهم من شأنها أن تجعل مجموعات احساساتهم أفكارا عن نفس الشيء. فيرد فيلونوس قائلا أننا نحن الباركليين نعتقد نفس الاعتقاد، لكن نقول ان فكرتك وفكرتي تشير إلى نفس الشيء الموجود خارج عقلينا كلينا، أعني فكرة الله عن هذا الشيء. أي أن باركلي يرى أن فكرتنا عن شيء ما إنما تشير إلى فكرة الله عن الشيء، لا إلى شيء مادي موجود في خارج عقولنا.

هنالك يسأل هيلاس: لكن كيف يمكن عالما ممتدا أن يوجد في عقل غير ممتد؟ فيجيب فيلونوس: مادام العقل غير ممتد، فإنه لا يوجد فيه شيء بالمعنى الحقيقي، إن قولنا: «في العقل» قول مجازي فقط وتجوز في التعبير.

وحين يعود هيلاس فيسأله: كيف يتفق هذا مع وصف الخلق في أول سفر التكوين من الكتاب المقدس حيث يرد أن الله خلق أشياء (السماء، الأرض، النور الخ)؟ فيجيب فيلونوس قائلا أن التوفيق سهل إذ لا يوجد تناقض بين افتراض أن الله خلق أولا الأرواح المتناهية، وبعد ذلك طبع في عقولها ذلك المجموع من الأفكار المسمى باسم «الكون».

وخلاصة الرأي عند باركلي هي أن الوجود هو الادراك esse est percipere أو أن يكون الشيء مدركا percipi. وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها. وأن الحقيقة الواقعية مؤلفة من جواهر لفكرة غير مادية وما لها من تجارب وأفكار. وأحد هذه الجواهر المفكرة هو الله، وهو أزلي أبدي لا متناه. أما سائر الجواهر المفكرة فمتناهية ومخلوقة. وفي الأرواح (النفوس، العقول) المتناهية توجد تجارب (إدراكات) لا أفكار على نوعين: فبعضها ناتجة عن نشاطها في الادراك والتفكير، والبعض الآخر (ونسميها نحن: العالم الخارجي) أعطيت للعقول المتناهية من العقل اللامتناهي خلال العملية التي نطلق عليها اسم: المعرفة. والمادة لا توجد بوصفها جوهرا أو أساسا موضوعا تتعاقب عليه الكيفيات. وغاية أمرها أن تكون اسما ملائما لتلك المركبات من الادراكات أو الأفكار التي نطلق عليها اسم: الموضوعات الفيزيائية. صحيح أن هذه الموضوعات خارجة من العقول المتناهية، لكن ذلك معناه أنها موجودة في عقل الله، لا في أي مكان آخر.

وهكذا نرى أن مذهب باركلي مذهب مثالي جدا، بل يمثل قمة المثالية والروحية.

نشرة مؤلفاته

أفضل نشرة كاملة لمؤلفات باركلي هي:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne edited by A.A. Luce and T. E. Jessof, in 9 vols, London, Thomas Nelson, 1st ed. 1948-1957.

مراجع

— A. Campbell: Berkeley, 1899.
— G.D. Hicks: Berkeley, 1932.
— C.R. Morris: Locke, Berkeley, Hume, 1931.

باشلار

Gaston Bachelard

فيلسوف علوم فرنسي. ولد في بار على نهر الاوب Bar-sur- aube في سنة ١٨٨٤. وبعد دراسته الثانوية عمل موظفا في البريد حتى سنة **١٩١٣** حين حصل على الليسانس في الرياضيات والعلوم. وفي إثر ذلك عين مدرساً للفيزياء والكيمياء في مدرسة «بار على الاوب» الثانوية ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون في سنة **١٩٢٧**. وفي سنة **١٩٣٠** أصبح استاذا للفلسفة في جامعة ديجون Dijon. ثم عين أستاذاً لتاريخ العلوم وفلسفتها في قسم الفلسفة بكلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس واستمر في هذا المنصب إلى وقت تقاعده في سنة **١٩٥٤**. وابنته سوزان اليوم أستاذة للفلسفة في السوربون. وتوفي في سنة **١٩٦٢** في باريس.

ومؤلفات باشلار تدور حول موضوعين أساسيين هما: نظرية المعرفة العلمية Epistémologie والنزعة الشعرية المقترنة بالتحليل النفسي. وعنده أن الموضوعين مترابطان، فإن ما يكشف عنه التحليل النفسي من إسقاطات لرغباتنا على تصورنا للعالم، هو ما يكشف عنه العلم عن طريق مجهود دؤوب وفي اتجاه مضاد، لأن النظريات العلمية تدمير للنظرات (أو القصائد) الشعرية.

ويدعو باشلار إلى ديالكتيك سلبي dialectique du non. والسلب هو في أساسه حركة تدمير واعادة بناء للمعرفة يريغ إلى بيان أن التقابلات زائفة. بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسة المنتجة للعلم، إن العلم يضع قضايا تخضع للتعديل المستمر. وإذا كان الحالم يستأنف أحلامه العزيزة، فإن العالم هو الآخر يستأنف أبحاثه العقيمة في الظاهر.

ومصير العقل هو ناتج غير إنساني للعمل النظري لبني الانسان، والفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي والعلم هو حالة خاصة من ذلك الانتاج، فيها المقولة العليا هي «الخلق»

كما ينتج خلال العمليات البطيئة للنظريات العقلية لمناطق العلم المختلفة التي يتم إدماجها في «العلم» خلال الثورات العلمية.

والتجربة والصياغة الرياضية كلتاهما تكمل الأخرى ذلك لأن الرياضيات ليست مجرد وسيلة للتعبير عن القوانين الفيزيائية التجريبية بل هي ضالعة معها.

وفائدة تاريخ العلم هي أن يبين كيف أن ما نعده اليوم نظرية علمية صحيحة قد مرّ بالعديد من النظريات التي ثبت خطؤها في مرحلة تالية. ومعنى هذا أيضا أن ندرك أن نظرية الغد ستكون صحيحة في نظر أصحابها لأنها قضت على نظرية اليوم.

ومن أشهر مؤلفاته:

- Essai sur la connaissance approchée. Paris 1928.
- Le nouvel esprit scientifique. Paris 1934.
- La Formation de l'esprit scientifique. Paris 1938.
- La Psychologie du feu. Paris 1938.
- La Philosophie du non. Paris 1940.
- L'eau et les rêves. Paris 1942.
- L'air et les songes. Paris, 1943.
- La Terre et les rêveries de la volonté. Paris, 1943.
- La Terre et les rêveries du repos. Paris, 1948.
- Le Rationalisme appliqué. Paris, 1949.
- Le Matérialisme rationnel. Paris, 1953.
- La Poétique de l'espace. Paris, 1957.
- La Poétique de la rêverie. Paris, 1961

مراجع

— P. Quillet: Bachelard. Paris, 1964.
— J. Hippolyte: «Gaston Bachelard ou le romantisme de L'intelligence» in Revue Philosophique, vol. 144 (1954) pp. 85- 96.

— Bibliographie, in Revue internationale de philosophie, vol. 19 (1964).

باور

Ferdinand Christian Baur

مؤرخ أديان ولاهوتي من ذوي النزعة العقلية، ومؤسس مدرسة توبنجن الجديدة في اللاهوت ونقد الكتب المقدسة، ولد في أشميدن Shmieden (Wurtemberg) في ۱۷۹۲/٦/۲، وتوفي في توبنجن في ۱۸٦۰/۱۲/۲.

كان أبوه قسيسا لوترياً، ودرس في معهد توبنجن، وعمل بعد تخرجه قسيساً، لكنه ما لبث أن انصرف إلى التدريس في سنة ۱۸۱۷، حين عمل مدرساً في معهد Blaubeuran، وكانت باكورة إنتاجه كتاباً بعنوان «الرموز والأساطير» أو الدين الطبيعي في العصر القديم (۳ مجلدات، اشتوتجرت ـ سنة ۱۸۲۲ ـ ۱۸۲٥). وفيه يظهر اهتمامه بتاريخ الأديان وتفسيره تفسيراً عقلياً. فكان من نتيجة هذا الإنتاج أن دعي أستاذاً لتاريخ الكنيسة والعقائد الدينية في جامعة توبنجن سنة ۱۸۲٦. وهنا أمضى في التدريس بقية حياته، وأنشأ مدرسة من الطلاب والباحثين في تاريخ الأديان، برزت منها أسماء شهيرة مثل أدورد اتسلر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وأ. اشفيجلر مؤلف تاريخ عام للفلسفة وأ. هلجنفلد A. Hilgenfeld.

وأصدر مؤلفات عديدة تتناول خصوصاً الموضوعات التالية: المانوية، الغنوصية، اللاهوت العقائدي، تاريخ العقيدة المسيحية، تاريخ الكنيسة، النصوص القانونية للعهد الجديد من الكتاب المقدس والوثائق الأولى المتعلقة ببداية المسيحية. وفيها يكشف عن تأثره الكبير بفلسفة هيجل.

ونذكر من هذه المؤلفات ما يلي:

a) Das Manichäische Riligionssystem, Tubingen, 1831.
b) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, Tübingen, 1833.
c) Die Christliche Gnosis, Tübingen, 1835.
d) Der Christliche Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen, 1837
e) Die Christliche Lehre der Versöhnung, Tübingen, 1837.
f) Die Chistliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes, 3 vol. Tübingen, 1841-43.
g) Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttgart, 1845
h) Lehrbuch der Christlichen Dogmensgschichte, Tübingen, 1847
i) Die Epochen der Kirchlischen Geschichtsshreibung, Tubingen 1852- 55 (n. Aufl. H. Hildesheim, 1962).
j) Die Tübingen Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen, 1859.
k) Vorlesungen uber die Christliche Dogmengeschicte, Vols. Leipzig- 1865-7
l) Die Christliche Kirche, 5 Vols. Tübingen, 1855-69.

وفي كتابه الأول، وتحت تأثير اشليرماخر، حدد الدين بأنه شعور باللامتناهي، وأن الوحي هو صيرورة مستمرة فيها تدخل الأساطير.

لكنه في كتبه التالية بدأ يبدي عن تأثير هيجل في تصوره للعالم على أنه عملية الكلمة (اللوغس) الإلهي، وراح يفسّر العقائد المسيحية على هذا الأساس فقال في تفسير التجسد للكلمة الإلهية انه لم يحدث مرة محددة، بل حدث منذ الأزل أن صار الجوهر الإلهي إنساناً. وهذه الهوية بين الله والإنسان، أو بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية إنما اتخذت في يسوع المسيح أول شعور لها بذاتها. ثم راح يطبق الديالكتيك الهيجلي على مسار تاريخ الأديان، والمسيحية بخاصة وذلك بالانتقال من الموضوعية إلى الذاتية إلى المركب بين كلتيهما وهكذا باستمرار، وطبق ذلك على النصوص المسيحية الأولى، فاستبعد عنها ما لا يتفق مع هذا المنهج. فمثلاً فسّر أولية المسيحية هكذا: في البداية، بعد صلب المسيح، ظهر اتجاهان متقابلان: الأول ذو نزعة محدودة يمثله القديس بطرس، والآخر ذو نزعة شاملة كلية يمثله القديس بولس. الأول رأى أن النجاة تكون بالتمسك بالنواميس والأوامر اللاهوتية وبالتأكيد على الختان، والثاني كان يرى أن الناموس قد انقضى عهده، وأنه لا بد من الاتجاه نحو الوثنيين في العالم الروماني، لتوفير الحرية المسيحية لهم. وعن هذا التقابل نشأ المركب synthèse الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية والذي أسهم في إيجاده استشهاد شهداء المسيحية في القرون الثلاثة الأولى. فالكنيسة الكاثوليكية من حيث هي كنيسة تحتوي على العنصر اليهودي المحدود، ومن حيث هي كاثوليكية تحتوي على الاتجاه العالمي.

مراجع

- S. Berger:Baur et les origines d. l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg, 1867.
- J. Theruas: Mélanges de littérature et d'histoire religieuse, Paris, 1899, pp. 1- 195.
- L. Perriraz; F. C. Baur, son influence sur la critique et l'histoire au XIX siècle, Lausanne, 1908.
- C. Fraedrich:F. C. Baur, Begründer der Tub. Schule als theology, Schriftsteller und charackter,Gotha, 1909.

باومجارتن

Alexander Gottlieb Baumgarten

ولد في برلين في ١٧ يونيو سنة ١٧١٤، وتوفي في فرنكفورت على نهر الأودر في ٢٧ مايو سنة ١٧٦٢.

درس الفلسفة منذ سنة ١٧٣٠ مع كريستيان فولف، وصار أبرز تلاميذه ومذيعي فلسفته. لكن شهرته الرئيسية إنما تدور على أبحاثه في علم الجمال، التي بدأها بكتابه Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (هالة سنة ١٧٣٥) وفيه بذور آرائه في علم الجمال، التي نماها فيها بعد أثناء محاضراته في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر وعبّر عنها بصورة منطقية في كتابه الذي لم يتمه، وعنوانه Aesthetica (في مجلدين، فرنكفورت على نهر الأودر، سنة ١٧٥٠ـ ١٧٥٨، وقد أعيد طبعه بالأوفست في مجلد واحد في Hildesheim سنة ١٩٦١).

وأصدر كتابا عن «الميتافيزيقا» Metaphysica (هالة، سنة ١٧٤٠) فيه عرض آراء أستاذه فولف، وهذا الكتاب هو المتن التدريسي الذي استند اليه كنت في محاضراته (راجع كتابنا عن «امانويل كنت» ج١). وتتصف بالوضوح وحسن التقسيم، ولكنه يستند تماما إلى آراء ليبنتس في الانسجام الأزلي وآراء فولف.

وفي كتابه المذكور آنفا: Meditationes وضع لأول مرة الاصطلاح Aesthetik للدلالة على فلسفة الفن والجمال، لكن باومجارتن لم يقتصر على اختراع اسم «علم الجمال»، بل هو الذي حدد مفهومه ووضع القواعد الأولى للتقويم الجمالي. يقول باومجارتن أن ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حسية، وأخرى عقلية. الأولى غامضة، والثانية واضحة متميزة. وبين كلا النوعين يوجد نوع وسط هو امتثالات واضحة ولكنها ليست متميزة، تدرك بوضوح لكن دون تمييز. وهذا النوع من المعارف هو ميدان علم الجمال و«الشعر قول حسّي كامل» و«الغاية الجمالية هي تكميل المعرفة الحسية بما هي حسية. وذلك هو الجمال. وينبغي تجنب التشويه بما هو تشويه: أي القبح».ولا بد من الاستعداد الفني والعبقرية والالهام والممارسة من أجل إدراك الجميل.

مؤلفاته

— Metaphysica, Halle, 1739.
— Ethica Philosophica, Halle, 1740.
— Aesthetica, Frankfurt am Oder, 2Voll.1750-1758.
— Initiae Philosophiae practicae primae, 1760.
— Ius naturae, Halle, 1765.
— Philosophia generalis, Halle, 1769, ed. Förster.

مراجع عنه

— E. Bergmann: Die bergündung d. deutschen Asthetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier, Leipzig, 1911.
— Alb. Reimann: Die Asthetik A.G. Baumgartens Halle, 1928.
— Peters: Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Bezie hungen zum Ethischen, Berlin, 1934.
— B. Croce: Ultimi Saggi, Bari 1935, pp 79-105.
— B. Croce: Estetia, 13ª ed... Bari, 1965, pp. 233-41.

بدوي (عبد الرحمن)

فيلسوف مصري ، ومؤرخ للفلسفة . فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه « الزمان الوجودي » الذي ألفه في سنة

١٩٤٣ وقدّمه رسالة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ، ونوقشت هذه الرسالة في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بها على إجازة الدكتوراه في الآداب ـ تخصص فلسفة . وتمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر ، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة. والإرادة معاً ، وإلى التجربة الحية ، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي .

وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة ،وتعمّق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة . لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ، ونيتشه .

حياته

ولد في الرابع من شهر فبراير سنة ١٩١٧ (سبع عشرة وتسعمائة وألف) ، في قرية شرباص (مركزفارسكور، وكان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية ، ثم صار ابتداء من سنة ١٩٥٥ يتبع محافظة دمياط) . وتقع على النيل بين المنصورة (٤٢ كم) ودمياط (٢١ كم) . وكان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة ١٩٠٥ ، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك . وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء ، وثروتها أراض زراعية .

ودرس في مدرسة فارسكور الإبتدائية وحصل منها على الشهادة الابتدائية في سنة ١٩٢٩ وكان أول مدرسته كما كان ترتيبه ٣٥٤ من كل الحاصلين على الشهادة الإبتدائية في القطر المصري ويقدرون بأكثر من ثلاثين ألفاً، وفي أثر ذلك دخل المدرسة السعيدية في الجيزة (على الشاطىء الآخر من القاهرة) حيث حصل على شهادة الكفاءة في سنة ١٩٣٢ ثم شهادة البكالوريا سنة ١٩٣٤ وكان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر .

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) القائمة في الجيزة واختار قسم الفلسفة ، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب ، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة ١٩٣٨ . وتتلمذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين ممتازين هم : ألكسندر كواريه Alexandre Koyre (١٨٩٢-١٩٦٤) صاحب المؤلفات العظيمة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ؛ ثم أندريه لالاند André Lalande (١٨٦٧ ـ ١٩٦٣) وبرلو A. Burloud عالم النفس والأستاذ بجامعة رن Rennes . ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٣ ـ ١٩٤٧) الذي كان مثلاً كاملاً للإنسان : نبالة نفس ومكارم أخلاق ، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متعمقاً في قراءة النصوص الإسلامية مع المام بالفكر الأوروبي .

كما أفاد إفادة جلّى ـ في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين ، من باول كراوس (١٩٠٠ ـ ١٩٤٤) الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية ، كما كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والنقد التاريخي . وكان كراوس مهتماً بالتراث اليوناني في العالم الإسلامي ، وبجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي بخاصة . فكانت لكراوس اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين ، خصوصاً الأبحاث المفردة منها .

وفي ١٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨ عين بدوي معيداً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (القاهرة الآن) ، وتولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقيه من دروس على طلاب الليسانس في مادتي « مناهج البحث » و« ما بعد الطبيعة » كما قام منذ يناير سنة ١٩٣٩ بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية وشرح نصوص فلسفية بالفرنسية لطلاب قسم الفلسفة .

وفي الوقت نفسه حضّر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند ثم كواريه ، وكتبها باللغة الفرنسية ، ونوقشت في نوفمبر سنة ١٩٤١ ، وكان موضوعها : « مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية » وقد طبعت هذه الرسالة في سنة ١٩٦٤ بالفرنسية في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (ضمن منشورات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس) .

وابتداء من العام الدراسي ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ قام بتدريس المنطق وجانب من تاريخ الفلسفة اليونانية . وفي السنة التالية بدأ بتدريس مناهج البحث العلمي إلى جانب المنطق ونصوص في الفلسفة اليونانية ، واستمر على ذلك إلى أن ترك جامعة فؤاد إلى جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) في صيف سنة ١٩٥٠ .

وكما قلنا من قبل ألف رسالة للحصول على الدكتوراه

بعنوان « الزمان الوجودي » في سنة ١٩٤٣ ، وناقشها في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بذلك على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول (= القاهرة حالياً) ، وقد نشرت هذه الرسالة في سنة ١٩٤٥ ، وكان معها ملخص واف باللغة الفرنسية . وفي أثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل سنة ١٩٤٥ . ثم صار أستاذاً مساعداً في نفس القسم والكلية في يوليو سنة ١٩٤٩ .

وانتقل إلى كلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (= جامعة عين شمس حالياً) في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٠ لينشىء قسم الفلسفة بها وتولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة ١٩٧١ . وفي ٢٨ يناير سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً ذا كرسي في هذه الكلية .

وفي المدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ كان معاراً أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « كلية الآداب العليا » التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون Lyon بفرنسا .

وعمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرة في المدة من مارس سنة ١٩٥٦ حتى نوفمبر سنة ١٩٥٨ .

وفي فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧ وكانت ثمرة هذه المحاضرات كتابه بالفرنسية La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe الذي طبع في سنة ١٩٦٨ لدى الناشر Vrin في باريس ضمن مجموعة « دراسات في العصور الوسطى »(التي كان يشرف عليها اتيين حلسون ، عضو الأكاديمية الفرنسية وأعظم باحث معاصر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط).

ثم عمل في كلية الآداب بالجامعة الليبية ببنغازي ست سنوات (١٩٦٧ - ١٩٧٣) أستاذاً للمنطق والفلسفة المعاصرة .

ثم عمل أستاذاً في كلية « الإلهيات والعلوم الإسلامية » بجامعة طهران في العام الدراسي ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، أستاذاً للتصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية لطلاب الدراسات العليا مع إلقاء محاضرات عامة في التصوف الإسلامي على أساتذة الكلية وطلابها مرة كل يوم أحد في كل أسبوع وهي التي تمخض عنها كتابه « تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني للهجرة » (الكويت سنة ١٩٧٥) .

ثم انتقل إلى جامعة الكويت من سبتمبر سنة ١٩٧٤ أستاذاً للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب ، ولا يزال في هذا المنصب حتى كتابة هذه السطور .

ولكنه في أثناء هذا كله كان يوالي إنتاجه في الفلسفة وفي الأدب منذ أن بدأه في سبتمبر سنة ١٩٣٩ لما أن أصدر كتابه الأول : « نيتشه » (القاهرة ، سبتمبر سنة ١٩٣٩)، وقد بلغ عدد مؤلفاته التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة وعشرين كتاباً ، منها خمسة مجلدات باللغة الفرنسية ، إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات العلمية الدولية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية والألمانية والاسبانية . وسيجد القارىء ثبتاً بهذه المؤلفات في نهاية هذه المادة .

وشارك في السياسة الوطنية فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠) ، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (١٩٤٤ - ١٩٥٢) . واختير عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر ، وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسين عضواً) وأسهم خصوصاً في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات . وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤ . لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم ، ووضعوا بدلاً منه دستور سنة ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سنداً للطغيان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات .

ثبت مؤلفاته الفلسفية
بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور

١ - نيتشه، القاهرة سنة ١٩٣٩
٢ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٩٤٠ .
٣ - اشبنجلر، القاهرة سنة ١٩٤١
٤ - شوبنهور، القاهرة سنة ١٩٤٢
٥ - أفلاطون، القاهرة سنة ١٩٤٣

٦ ـ أرسطو، القاهرة سنة ١٩٤٣
٧ ـ ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
٨ ـ خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
٩ ـ الزماني الوجودي، القاهرة سنة ١٩٤٥
١٠ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سنة ١٩٤٥
١١ـ المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة . القاهرة سنة ١٩٤٧
١٢ـ أرسطو عند العرب، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٣ـ الانسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٤ـ شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٥ـ منطق أرسطو، الجزء الأول ـ تحقيق ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٨
١٦ـ رابعة العدوية، القاهرة ، سنة ١٩٤٨
١٧ـ شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩
١٨ـ منطق أرسطو، الجزء الثاني . القاهرة سنة ١٩٤٩
١٩ـ روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة . بيروت سنة ١٩٤٩
٢٠ـ الإشارات الإلهية للتوحيدي، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٥٠
٢١ـ الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص . القاهرة سنة ١٩٥٠
٢٢ـ منطق أرسطو، الجزء الثالث . القاهرة سنة ١٩٥٢
٢٣ـ الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٢
٢٤ـ فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٣ .
٢٥ـ « البرهان » من « الشفاء » لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٦ـ عيون الحكمة لابن سينا ، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٧ـ في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٨ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٥
٢٩ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٧
٣٠ـ أفلوطين عند العرب . دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٥
٣١ـ مختار الحكم للمبشر بن فاتك، دراسة وتحقيق . مدريد ، سنة ١٩٥٨
٣٢ـ الخوارج والشيعة لفلهوزن، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٥٩
٣٣ـ الخطابة لأرسطوطاليس، القاهرة سنة ١٩٥٩
٣٤ـ تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٦٠
٣٥ـ مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة سنة ١٩٦٠
٣٦ـ دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة سنة ١٩٦١
٣٧ـ المنطق الصوري والرياضي، القاهرة سنة ١٩٦٢
٣٨ـ فلسفة العصور الوسطى، القاهرة سنة ١٩٦٢
٣٩ـ مؤلفات الغزالي، القاهرة سنة ١٩٦١
٤٠ـ مؤلفات ابن خلدون، القاهرة سنة ١٩٦٢
٤١ـ النقد التاريخي، القاهرة سنة ١٩٦٣
٤٢ـ مناهج البحث العلمي، القاهرة سنة ١٩٦٣
٤٣ـ فضائح الباطنية للغزالي، سنة ١٩٦٤
٤٤ـ الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول سنة ١٩٦٥
٤٥ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت سنة ١٩٦٥
٤٦ـ رسائل ابن سبعين، القاهرة سنة ١٩٦٥
٤٧ـ الطبيعة لأرسطو، الجزء الثاني . القاهرة سنة ١٩٦٦
٤٨ـ فن الشعر لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٦٥
٤٩ـ المثالية الألمانية : شلنج، القاهرة سنة ١٩٦٥
٥٠ـ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بنروبي . ترجمة جـ ١ سنة ١٩٦٤
٥١ـ الوجود والعدم لسارتر، ترجمة ، بيروت سنة ١٩٦٥
٥٢ـ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، جـ ٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٧
٥٣ـ ابن عربي لأسين بلاثيوس، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٦٧
٥٤ـ المدرسة القورينائية، بنغازي سنة ١٩٦٩
٥٥ـ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، بنغازي سنة ١٩٦٩
٥٦ـ مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، بيروت سنة ١٩٧١
٥٧ـ شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت ، سنة ١٩٧١
٥٨ـ كرنيادس القورينائي، بنغازي ، سنة ١٩٧٢

٥٩ - سوتسيوس القوريناني، بنغازي ، سنة ١٩٧٢ .
٦٠ - التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٧٢ .
٦١- رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدّي، بنغازي ، سنة ١٩٧٣
٦٢- مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني . بيروت سنة ١٩٧٣
٦٣- أفلاطون في الإسلام ، تحقيق . طهران ، سنة ١٩٧٤
٦٤- صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق ، طهران سنة ١٩٧٤ .
٦٥- مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت سنة ١٩٧٥
٦٦- الأخلاق النظرية، الكويت ، سنة ١٩٧٥
٦٧- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، الكويت سنة ١٩٧٥
٦٨- أمانويل كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٦
٦٩- الأخلاق عند كنت، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٠- فلسفة القانون والسياسة عند كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٩
٧١- فلسفة الدين والتربية عند كنت ، بيروت سنة ١٩٨٠
٧٢- طباع الحيوان لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٣- أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق . الكويت سنة ١٩٧٧
٧٤- الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٥- حياة هيجل، بيروت ، سنة ١٩٨٠
٧٦- تاريخ العالم لأوروسيوس، دراسة وتحقيق . بيروت سنة ١٩٨١
٧٧- دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت سنة ١٩٨١
٧٨- الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح . بغداد سنة ١٩٨٠
٧٩- فلسفة الحضارة لاشفيتسر، ترجمة وتقديم . بيروت سنة ١٩٨٠

وباللغة الفرنسية

1. La Probléme de la mort dans la philosophie existentielle. Le Caire, 1965.
2. La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.
3. «Philosophie et theologie de l'Islam à l'epoque classique», in **Philosophie,** Hachette, 1972.
4. Histoire de la philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.
5. Quelques Figures et thèmes de la philosophie islamique. Paris, Maisonneuve - La rose, 1979.

مراجع

- مصطفى عبد الرازق : « نيتشه » ، مجلة السياسة الأسبوعية » سنة ١٩٣٩
- إبراهيم مدكور : « نيتشه » ، مجلة « الرسالة » ، سنة ١٩٤٠
- طه حسين : « الزمان الوجودي » ، « الإلحاد في الإسلام » مجلة « الكاتب المصري » ، سنة ١٩٤٥ .

- F. Gabrieli: Historia de litteratura araba.
- F Rosenthal: «Prolegomena to an abortive edition» in Orientalia 1965.
- L. Gardet: Hommes de L'Islam, 1975.

فلسفته

والخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الملخصين اللذين كتبهما تلخيصاً لمناقشة رسالتيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي».

مشكلة الموت

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماعه للكلمة «مشكلة الموت» أن يتساءل: هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أولسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة، لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين؟ .

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى «مشكلة» من ناحية، وأن ننظر نظرة - إجمالية من غير شك - إلى معنى الموت من ناحية أخرى، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلةٍ للموت، وأن نتبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة. حتى إذا ما استطعنا أن نتبينه، تيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية. وسنرى حينئذٍ أن هذا البحث ، الذي يبدو لأول وهلة أنه

يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، سينتهي بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله. بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام.

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الإجمالية التالية:

أولاً: إشكالية الموت؛

ثانياً: عناصر مشكلة الموت؛

ثالثاً: المشكلة الحقيقية للموت، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود؛

رابعاً: المعنى الحضاري لهذه المشكلة.

فلنبدأ بحثنا إذاً بالحديث عن إشكالية الموت.

لكي نفهم معنى الاشكالية يجب أن نميز أولاً بين: إشكال problématique وبين مشكلة probléme. أما الإشكال فهو صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. والمشكلة هي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يُحاول القضاء عليه، هي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته؛ هي تتبع هذه الإشكالية، كما هي في ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. فكأن المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكال، ومحاولة تفسير هذا الإشكال. فالحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات؛ ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة - بالتالي - للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالينبوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. هذا الى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فإذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت، وجدنا أنه يتصف أولاً بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعلٌ فيه قضاء على كل فعل؛ وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك؛ فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها؛ وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانيات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد؛ وقد تكون بمعانٍ أخرى سنفصلها فيما بعد.

وثالثاً أنه إمكانية معلقة ، إن صح هذا التعبير: بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً ما. هذا يقيني لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه؛ فها هنا إذاً علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى. وفي هذا المعنى يقول بَسْكال: «إنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني اجهل كل الجهل هذا الموتَ الذي لا أستطيع تجنبه».

ورابعاً أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى؛ فالكل فانون، ولكن كلاً منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت واحد آخر بديلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة - حالة موتي أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذٍ في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يخبرني عن حالة «المحتضَر» فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. فما السبيل إذاً إلى إدراك حقيقة الموت؟.

وهكذا نرى أن الموت، سواء من الناحية الوجودية

ومن ناحية المعرفة، كله إشكالٌ. ومن هنا نرى أن الشرط الأول، قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمتى يكون الموت مشكلة إذاً؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكالَ في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه؛ ويحاول أن ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة. وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية.

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهري للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيري محلي في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى ووأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت: وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة؛ ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية. والنتيجة لهذا هي أن البدائي والساذج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة؛ واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل القول فيها اشبنجلر واوضحها تمام التوضيح، وهي إحدى الأفكار الرئيسية الموجِّهة في هذا البحث؛ وسنرى في ختامه ما لها من أهمية عظيمة، نظراً لما سنبني عليها من نتائج تتصل بالغرض الأصلي من كتابنا.

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين: حالة إفناء الشخصية في روح كلية، وحالة إفناء الشخصية في «الناس». فكل مذهب في الوجود يفني الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في اعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية، وعند هيجل بنوع أخص. فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أيًّا ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميناه «الأنا المطلق»، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فِشْته؛ أو سميناه «الروح الكلية»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل؛ فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعتها لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عني بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى اجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص، وفي الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب، أعني في هذا الدور الذي يطلق عليه «دور يينا». فقد كان في هذا الدور خاضعاً لتأثيرين: تأثير «المسيحية»، وتأثير «الرومانتيكية». أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فستتحدث عنه بعد قليل، أما تأثير الروح الرومانتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فآتٍ من ناحية فكرة شقاء الضمير التي لعبت دوراً خطيراً في تكوين اتجاهات هذه الروح. فالضمير الإنساني عند هذه الروح شقي بتأثير عوامل ثلاثة: فهو شقي أولاً لأنه لا يسعه إلا أن يظل مغلقاً عليه في وَحْدة من المستحيل القضاء عليها، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والعَوَز أعلى درجة من الشدة؛ وهو شقي ثانياً لأنه يصطدم دائماً بحواجز وعراقيل وقوى اجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد في الضمير عراكاً باطنياً وتمزقاً داخلياً؛ وهو شقي ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذي عساه أن يصادفه في هذا العراك إنما هو انتصار واهٍ مؤقت، وأن هذا الانتصار يولد ايضاً في الضمير أملاً لا حد له، أملاً لا يمكن أن يتحقق، لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملاً كلياً في سعادة كلية، وإلا لن يكون ثَمَّ سعادة إن كانت جزئية فحسب. السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، ولا يمكن ان يحرز الكل إلا

في حالة الإفناء. فشقاء الضمير ينشأ إذاً من شعور الضمير أو الأنا بأنه لا بد أن يبقى في معزل عن المطلق ومنفصلاً عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحداً، وهذا لا يتحقق إلا بالفناء في المطلق. فلكي يمحي الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يزيل هذه الهوة التي تفصل بين الأنا وبين المطلق، والتي هي مصدر شقاء الضمير. ومن هنا نرى أن الموت قد فُهم هنا على انه فناء الجزئي في الكلي، أي أنه ولو أن فكرة شقاءالضمير قد دفعت هيجل إلى البحث في مشكلة الموت، فإن مثاليته قد أتت أخيراً فشوهت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها إياه طابع الشخصية.

وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين : الأولى أنه لا مسؤولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسؤولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية؛ والثانية أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذٍ أن الحرية هي الإمكانية؛ ونحن قد رأينا من قبل وسنرى بعد قليل أيضاً أن الموت هو الإمكانية بل هو الإمكانية المطلقة وعلى هذا فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر. ولهذا عدّ بعضهم الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية، فقال انجلس سيليزيوس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألماني: «أنا أقول ان الموت احسن شيء من بين جميع الأشياء، لأنه وحده الذي يجعلني حراً».

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد، لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير - ؛ فإنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل ، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد؛ وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية، وعند فشته وهيجل بوجه خاص، ليست حرية بالمعنى الحقيقي، كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي، ونعني به شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب ان تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرت على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذٍ حرية؛ ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوِّزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت.

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصُوِّر أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة: «بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت». فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة. وهي قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة؛ فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية

لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية والحرية والخطيئة؛ أي أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيىء للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً ، إن توافرت الناحية الموضوعية كذلك.

والناحية الموضوعية نقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكوِّن في الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذاً مكان داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله؛ وهذا هو السبب في أن الذين نظروا الى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون ، فإنه قد عنى بالموت، بل قال عن الفلسفة إنها «تأمل للموت» . إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا نقع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الكثيرون، وأهم هذه التفسيرات تفسيران: الأول تفسير شوبنهور، والثاني تفسيره بالمعنى الذي يفسر به قول آخر شبيه به في اللفظ هو تأمل الموت meditatio mortis وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي؛ أما شوبنهور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسي للفلسفة والملهم الأكبر للتفكير الفلسفي. فهذا تفسير خاطىء، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيسياً للتفكير الفلسفي، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسي للفلسفة. وكذلك الحال في التفسير الآخر، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة. وإنما الذي يقصده أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المُثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجينة في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن - أي لا بد من الموت - حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوِّه. فكأنّ الموت في نظر أفلاطون، إذاً جسر ومعبر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور؛ هو ابتداء أولى من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية، حياةِ النفس حياةَ تأمل للصور؛ هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن من ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوِّناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس العبارة السابقة: «وهكذا نفذ الموت في جميع الناس»، أي أن الموت عنصر مكوِّن للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب؛ ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضُحّي بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الاخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الواسطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفداء. ولذا كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى ادراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، ونعني به القلق Angst angoisse.

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة: خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعني نيتشه وزمّل. فقد قال نيتشه : «حذار أن تقول إن

الموت مضاد للحياة». ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟.

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة وأن تفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول زمّل Simmel : «إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذي بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته.». إن الحياة تقتضي الموت إذاً، وما هو حيّ هو وحده الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعيِّن مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومُحايثٌ immanent لها إذاً، وليس عالياً transcendant عليها، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف. والخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتّاب العصور الوسطى في قصة «الفلاح البوهيمي» حين قال: «منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة،، يكون بالفعل في شيخوخة الموت». فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانتهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لا نقول عن النضج انه جاء دفعة واحدة، وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به؛ وإنما النضج فعل مستمر ابتدأ منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا ينفصل عنها أنّ وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة اخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الإمكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لإقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفدت كل إمكانياتها وزيادة؛ وطوراً آخر ـ لعله أن يكون الأكثر حدوثاً ـ يُقصِر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن تكون قد حققت غير جزء ضئيل من إمكانياتها. بينما ظلت بقية الإمكانيات مؤجلة لا سبيل مطلقاً إلى وفائها. ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على انه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته؛ وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر Heidegger ثم يَسْبَرْز Jaspers.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى ـ مشكلة نظرية المعرفة ـ وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات، أو عال transcendant على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظرته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هُسِرْل Husserl في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات phänomenologie على أساس فكرة الإحالة المتبادلة intentionalité. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات. وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعليين pragmatisme ، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لا بد أن يكون أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة «اهتمام» Besorgen، بمعنى أن الإنسان وقد قذف به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء

التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله. وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتمامه» بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما ينعكس أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي. فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة «الاهتمام» استحالت هذه الصلة إلى صلة همّ Sorge.

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم «الآنيّة» ترجمة للكلمة الألمانية Dasein وهي كلمة من العسير أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم «الوجود الماهُويّ» Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم، وأعني بها التفرقة بين «الواقعية» Wirklichkeit «والإمكانية» Möglichkeit: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي، والثاني هو الوجود الإمكاني أو الماهويّ والصلة بين الوجود الماهوي وبين الوجود الواقعي أو «الآنية» على أنحاء ثلاثة: فمن حيث ان الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً Entwurf projet، ومن حيث أن الوجود الماهُويّ انتقل إلى حالة تحقق فصار «الآنية»، وإن كان جزء ضئيل من الإمكانيات هو فقط الذي تحقق، تسمى الصلة واقعية Fakzitat, effectivité؛ ومن حيث أن الآنية هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذٍ سقوطاً Verfallen, déchéance وهذه هي الخصائص الرئيسية «للآنية». ونحن قد قلنا إن «الهمّ» هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا «الآنية»، فلا بد إذن أن نجد في «الهم» هذه الخصائص الرئيسية الثلاث. ولهذا نجد هيدجر يعرف الهم بأنه: «الوجود الذاتي - مع الإمكان - بالفعل - في العالم» Sich - Vorweg - schon - in - der- welt - sein. وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية. فقوله: «مع الإمكان» يعبر عن الإضمار والتصميم، وقوله «بالفعل» يعبر عن الواقعية، وقوله «في العالم» يعبر عن السقوط. أما قوله: «الذاتي» فراجع إلى «الآنية». فقد قلنا إن الإحالة المتبادلة هي طابع الوجود، اعني أن كل «شيء لا بد أن يحيل إلى شيء آخر». إلا أن هذه الإحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لا بد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو «الآنية»؛ فهو يحيل إذاً إلى ذاته، ومن هنا قلنا: «ذاتي» في تعريفنا للفظ «همّ». وخلاصة هذا كله أن «الآنية» في همّ من أجل ذاتها؛ أو بعبارة أخرى «الآنية» مهمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود، فإننا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الإضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن «هذا الوجود» يضمر ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار أو بعبارة أخرى ان «الآنية» في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمة الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانيات قد كان، أعني أنها تتسم بسمة المضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكأن «الآنية» إذاً تتسم بسمة الاستقبال والمضي والحضور أي بآنات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي للوجود. وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آنات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واشپنجلر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوَّراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية Zeitlichkeit، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية، ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد.

فلننظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. «فالزمانية الأصيلة الحقيقية تصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى انها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل». ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية «الآنية» هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تتحقق بعد، أي أنها في حالة الاستقبال. فالمستقبل إذن جوهر الوجود. ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل، يجب علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون «الآنية» في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانيات أخرى لم تزل غير متحققة. ومعنى هذا أن «الآنية» ـ حالة المستقبل ـ لا يمكن أن تكوِّن كلاً تاماً، بل لا بد أن يوجد فيها باستمرار «نقص» بسبب عدم تحقق جميع الإمكانيات؛ أي أن «الآنية»، على حد تعبير هيدجر، في حالة «تأجيل» باستمرار. وفكرة التأجيل sursis ، Ausstand، هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بتعمق معناها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها «ليس بعد»، وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين: فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يقال عن باقي ديْن: لم يدفع بعد، أي أننا في هذه الحالة نجزىء الشيء ونجعل منه اجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي فتضاف ـ مجرد إضافة ـ إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يقال عن «الآنية» إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن «الآنية» لا يمكن أن تقسم إلى اجزاء هذا التقسيم الآلي، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو « الذي «ليس بعد» عنصر جوهري في «الآنية»، فهذا الوجود هو عينـهُ مؤجَّلـه. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذٍ هذا «الليس بعد» أو المؤجل؛ وهو موجود بوجوده.

وهذا «الليس بعد»، الذي هو عنصر جوهري في الوجود، معناه النقص، أي أن «هذا الوجود» ينقصه شيء باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. اجل، إن هذا «الليس بعد» إمكانية، ولكنها إمكانية ممتنعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق. ـ وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الإمكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود» أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الإمكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الإمكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الإمكانية المطلقة للاإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للاإمكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت. وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ «نهاية» يطلق بمعانٍ عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه «انتهى» ، بمعنى انه انقطع انقطاع فناء؛ ويقال عن طريق في حالة بناء إنه «انتهى» هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد؛ ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أي ليس بعد هذا شيء منه باقياً؛ ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى انها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت إنه أنتهاء بأي معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهي أن الأنتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت ـ كما اثبتنا ـ موجود في الوجود منذ هو وجود أي منذ كينونته. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو «وجود لفناء» Sein zum Ende.

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة **تناهي الوجود جوهرياً**.

ولكن توجد الى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية.

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة النفسانية للموت، وتدور حول البحث في الشعور الإنساني نحو الموت، أولاً بإزاء موت الذات الخاصة وثانياً بإزاء موت الآخرين. لكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المُحْتَضَر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أو شر؟ ولكن هذا البحث لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية، أي أن البحث لا يتيسر إلا على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في المشكلة الحقيقية. وفي هذه الناحية التقويمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق، خصوصاً فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد. لأن المنطق يقوم - حتى الآن - على أساس قانون التناقض، بينما نجد ان مشكلة الموت قد بدا أنها قد انتهت إلى القضاء على هذا القانون.

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم، فإن هذه المسائل ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان «ظاهريات الموت» ، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان «تقويمية الموت»، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان «إلهيات الموت»، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان «وجوديات الموت». وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناؤه بعد، وإنما انتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر، وظفرنا بإشارات وملاحظات داخلة في نطاق «ظاهريات الموت» بفضل يسبرز. وبقي إذاًإقامة هذا المذهب كله على أساس البرنامج الذي رسمناه، أو على اي أساس آخر يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظرة الى الوجود.

والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب، لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذانٌ بقيام حضارة جديدة، وطور النهاية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلاً من قانون النهار الذي يتحكم في أطوار النمو والنضوج للحضارة. ووجدان الليل يتعلق دائمًا بالجانب المظلم، جانب الفناء، ومن اجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت. وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود؛ ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل. وليس من شك، بعد أبحاث اشپنجلر في فلسفة الحضارة ومن جرى في إثره مثل برديائف Berdiaeff، في أن الطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية.

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت إتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود. فكأن منطق الحضارة إذاً - سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم؛ والمسؤولية في إقامته مسؤولية مزدوجة كذلك.

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسؤولية؟.

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود . فالوجود نوعان : مطلق ومعين ، وكلاهما يطلق بعدة معانٍ . أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها : أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها . وإذا كان كذلك ، فهو غير قابل لأن يحد ، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل ، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها في ذاتها فصل نوعي ، لأنها غير متعينة أي تعين . وتلك خاصيته الثالثة ، إذ ما دام غير قابل لأن يحد ، فإنه سيكون غير معروف الماهية . ولكنه مع ذلك معروف الآنية ، لأنه الصفة الأولى كل الأولية .

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة ، مما كان مصدر الإشكال في

فكرته باستمرار . فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » . وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينية ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفنى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد . كما أن ما تضمنه من معانٍ ، هي من خصائص الوجود الحقيقي ، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع .

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية ، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ذلك أن الموجود المعيَّن على ثلاثة أنحاء : وجود الموضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته . أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية . والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته .

أما الوجود الثاني ، أي وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته . ففيه الأنا في نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه ، لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي . فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، محيل إلى نفسه . وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته ، وهو المسمى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء في ذاته ، وهو وجود لا يبرره شيء ، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد ، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه . ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، مما يعفينا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا .

لم يبق إذن إلا وجودان : وجود الذات ووجود الموضوع . فهل نرد الأول الى الآخر ، كما فعلت المادية ؟ أو نرد الموضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذاك . إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدح ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً . كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاء على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها . ولك أن تسأل بعد هذا: ولماذا لا نعدها موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ؟ أوليست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها ؟ أو لسنا نضعها ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقعنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلي المطلق ؟ .

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا .

أما الذات فهي الأنا المريد . والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول : أنا أريد . ولكي يجد المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة ، لا في الفكر كفكر ، أي كحالة لا كعملية . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكارت المعروفة . لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر ، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء ، لأننا سنكون حينئذٍ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة : « أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود». ولن نكون حينئذٍ بازاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد ، من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل .

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دي بيران بحق : فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابكة يقتضي بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية . والذات الحقة ، الذات البكر

التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي ، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية .

لكن الحرية تقتضي الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات ، فإذا كان جوهر الذات في الحرية ، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية . وهذه الإمكانية ليست مطلقة ، أي خالية من كل تحقق ، بل لا بد لها من أن تتحقق . ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية الى حالة الضرورة، والضرورة هنا هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد ، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها ، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل ، إن أمكن . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات ، وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها، أما الذات التي اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية ، أي الوجود ـ في ـ العالم بين أشياء .

والوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها . وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي . وهي حينئذٍ في حالة عزلة كاملة ، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لانهائياً ، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهي حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الآبلية في قولها : « أنا وحدي مع الله وحده » والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي ، أما الوجود الموضوعي ، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود زائف ، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي ، بقدر ما تكون الأشياء مالكةً لي . والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات . فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء .

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين، وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية ، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق العيني يتم في العالم ، ويسمى حينئذ بالآنية . وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر ، للوجود الممكن ، أعني عرض ما فيه ، لأن في هذا كيفية وجودها، أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق ، وبالتالي لم تكن ثمة آنية . والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة ، والآنية بوجه خاص ، بدون الزمان محاولة فاشلة . فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية ، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية ، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق ، أي للآنية . وعلى هذا فلا بد لنا ، لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذٍ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود ، لكل ما في الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن ، والذين حاولوا منهم إدخال الزمان ـ الى حد ما ـ في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي ، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة . ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « في الزمان » ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية . وكل هذا في داخل هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان ، هو الوجود الفاني ، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الابدي ، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات ، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها .

والوضع الصحيح عندنا ان نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته . وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « في الزمان » ، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود ، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه « فوق الزمان » أو « خارج

الزمان » هو أيضاً زماني ، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود . وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية ؛ فالزمان هو المقوم الجوهري لماهية الوجود ، والعامل والفاعل في تحديد معناه .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك . فإذا كان كَنْت قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، فإن في وسعنا أن ننعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود .

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله بل هو إيجابي في أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المؤدي الى تحقيق الغاية ، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين،ثم المذهب النقدي ، أي المتصل بنظرية المعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي ، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون . هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان : المذهب المطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبي الذي وضعه إينشتين .

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١ ـ أن الزمان نوعان . زمان فيزيائي ، وزمان ذاتي ، وسنسميه بعدُ بالزمان الوجودي .

٢ـ أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ؛ وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود .

٣ ـ أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل ـ بالنسبة إلى الإنسان على الأقل ـ هو وجود الذات، حتى إننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات .

٤ ـ أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي ، وآنية .

٥ـ أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيّناها ، والصلة بينها وبين الواقع .

٦ ـ أن مُشَاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المُسلَّمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

٧ ـ أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي . تلك أهم النتائج ، والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب في الوجود .

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود الحي لا تنبض بدمه . إنما يتم هذا الشعور حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره في الحياة المضطربة ، في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره . وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل ، لسنا ندري كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « معاناة » لكي نزيل فكرة العيان والرؤية ، وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهي مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة في ظاهريات هسرل أن تحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفي هذا إمعان في التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى العيني المتقوم قدر المستطاع ، فضلاً عن أن نصيب

الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلي تجريدي واضح ، أما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي ، لا بالوجود الذاتي لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلا معنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحْضُر الذاتُ نفسَها بلا واسطة من صور أو كليات .

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي ، والوجود الذاتي إنما يتحقق ما به من إمكانيات في العالم ، أي في الوجود الفيزيائي ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلي اذن مهيأ لخدمة العالم الوجداني .

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس في هذا أي معنى من معاني التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع ، فأمر لا نحسبنا بحاجة الى الخوض فيه ، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُفِّي عليها من زمان بعيد ، فلا معنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهي التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن . ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذٍ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور اليه من ناحية السكون ، والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب . والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقلي ، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض ، مما اضطره الى فكرة الرفع ، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطقه ، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغيير الشامل للأضداد .

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه باسم التوتر . فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

لهذا كان لا بد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته ، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر .

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة ، وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاثٌ مرة أخرى ـ مما يكون ثماني عشرة مقولة ، هي :

عاطفة

أصل :	تألم	حب	قلق
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طفرة	
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة:	خطر آمن	طفرة متصلة	تعالٍ متهابط

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابي ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض .

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية ، فإن بحثنا هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودي ، أعني معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة . فلنأخذ في بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها في وجودها العيني . فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به ، لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير ، لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجري في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقت ، وهي بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير في شيء ، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكلما ازدادت الإمكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاوم . ولذا نرى البدائي أقل تألماً من المدني المتحضر ، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهليني : فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهومري ، نرى في العصر الهليني وجوهاً شفها السقم . وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها ، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وإدورد فون هرتمن ونيتشه حتى بودلير ودوستويفسكي ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا ، فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالي لملاقاة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو : إن الحضارة تسلب المرء السعادة .

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الامكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعي النظرة النفسانية المبتذلة .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم . ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بألم خالص كما في الأحوال الأخرى للتألم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعاني في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفنيهما في نوع من الوحدة ، لو عمقت لكانت وحدة التوتر : فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور ، والمثل التاريخي الواضح عليه ، سقراط الذي كان باسما في أشد لحظات المحنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير .

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي . وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من

إمكانيات . وهي حالة تصل أوجها في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن . وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره ، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي ، بل بالعكس تماماً ، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤ ها له في داخلها ، والدافع اليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص ، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها، وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية ، كما هي الحال في الحب الصوفي الإلهي ، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء . ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات ، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل . وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج ، أي بغريزة النسل .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة ، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حلّلوا الكراهية بربطها بالحب ، حتى قال نيتشه : إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية .

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي « الغيرة » ، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه . وهي لهذا حب كاره ، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية .

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثاني وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآنية ، أما الثالوث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم . وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى اغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد ، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية . والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، أي يشير إلى تحقق مضى وكان ، بينما الثاني ينبىء عن تحقق لم يأتِ بعد وسيكون ، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي ، والثاني بطابع المستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها ، ونقول ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه دائماً يشير إلى آتٍ لم يحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب . والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق . فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل في تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي ، والثاني عن المستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كيركجور وفي أثره هيدجر . وخلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم . ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم ، تفقد الآنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد ، وبالتالي ستظل ثمة أشياء لم تتحقق . فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الانسان في حال القلق ، إذ نشعر حينئذٍ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب .

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده ، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب إيجابي . ذلك أن العدم ناشىء عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني ، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم . وهذا النبذ هو الفعل الناشىء عنه العدم . وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب نقوم به في داخل الوجود ، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني .

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن ، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لا سمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن . وإذا زاد القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة . ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن .

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذي دعا إليه نيتشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا . فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق « منه » . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق «عليه» فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء في تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص : حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين .

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو « الآن » ، إذ نشعر إبانه بتباطوء الزمان .

وبذا ينتهي بياننا لمقولات العاطفة . ومنه يمكن أن نستنتج :

١ ـ أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل .

٢ ـ أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول يشير إلى الماضي ، والثاني إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر .

٣ـ أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهري للوجود يعين كيفياته ، ويحدد طبيعة أحواله .

٤ـ أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود ـ وذلك إبان وحدة التوتر ـ أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود .

٥ ـ أن أحوال العاطفة أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني ـ حال وجدانية لا فكرية ـ بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً ، أقوى منه في حال المعرفة بالألم ، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينا هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر .

والحال أظهر في الإرادة منه في العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن .وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه .

ولما كان الممكن لانهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذٍ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التاث عليها الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق .لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها . وفعل المخاطرة فعل لا معقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ، ولذا قال نيتشه : « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر» وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة ، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود . وكلما قل نصيب نعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير ، ومن لا يخاطر ، لا يظفر بشيء .

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه اجزاء ، ولذا فإنها تتم في « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور في

الزمانية ، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية . وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلاً . فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة ، والمخاطرة تتم في الآن . ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر ، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير . ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر هو أن يكون مصدره وهماً . فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسؤولية .

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً ، أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر . ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة « الطفرة » .

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه في داخل ذاته . وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود . فمذهبنا هو أن الوجود مكوّن من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد غُلِّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى . ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى .

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها ، أعني بوجودها الماهوي ؛ كما لا بد لها من الاتصال بالغير . ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة . والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق ، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه ، وإلا وقعنا في الاتصال .

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لا بد من القول بفكرتين : « اللامعقول ، واللاعلية» .

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم ، كعنصر مكون له ، والعدم يناظره اللامعقول ، من الناحية الفكرية . وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل . فقد أثبتت أخيراً نظريةُ الكم وجودَ الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل باضافة الموجة إلى الجسيم ، كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها ، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية» ، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟ .

وليس معنى هذه الإهابة بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر .

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل . وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها، توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة .

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟ .

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه طفور متعالٍ ، لأن في تحقيق الإمكانيات سمواً وارتفاعاً بالذات وإغناءً لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار . فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسلمة ، إن الوجود قد سُلِّم لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بإمكانياته متحققة في حركة مستمرة : إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام . وهو إذن تعالٍ موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد . ولذا يتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة هي الأخرى : الخطر يتصف بالحاضر ، والطفرة بالماضي ، والتعالي بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة .

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود، وجدنا أنهما يعبران معاً عن وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة ، أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال . والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل ، والحال انفعال ، القوة لتحقيق الإمكان ، والحال للتحقيق بالإمكان .

وبذا ينتهي بيان المقولات .

والمقولات تفضي بدورها الى وضع منطق جديد ، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر . فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي ، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد ، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي الرياضيات ، وهي التي يميل المنطق العقلي ، كما هو طبيعي ، إلى التشبه بها اليوم .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد ، الذي نسميه منطق التوتر ، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه ، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي ، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود. إنما نجتزىء هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية ، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي ، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن نقيض الهوية ، لأن هذه تنشد المتساوي والمؤتلف ، والتوتر ينشد اللامتساوي والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، مما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي .

والنتائج لهذا عديدة ، وأولها في نظرية الحمل ، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير ، يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان في ذلك أوهام عدة : أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة : فالحيوانية غير النطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شيء جديد ، بينما نحن نرى الانسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق . فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحمل يدل على خلق ، وبالتالي يتضمن الجدة .

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالي يدل على جدة .

وعلينا إذن أن نلغي مبدأ المنطق التقليدي كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية . الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل . أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة .

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الزمانية » ، بدلاً من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة ، فعلينا أن نقسمها من حيث الزمانية إلى : احكام حضور ، ومضي واستقبال . ولا بد من تعيين الزمانية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي : سقراط فان ، إذا لم أتبعه بقولي : حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً . وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملفوظة .

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالاً واحدة للوجود . فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود متصف بها . واتصافه بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفته هي عين ماهيته .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذو كم . ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينونته . ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي . فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبي . والسلب نوعان :

مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الاخير هو الجدير بالعناية حقاً .

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب . فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها .

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود. والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسائله . فبإدخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي العدم، والعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان ، فالسلب ناشىء إذن عن الزمان.والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي ، وهي فكرة العدم .

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية الى اثنين : النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تعن بتحليل مضمونه كثيراً . وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي ، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي ، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر . ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص ، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم ـ كما قلنا ـ ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبذ إمكانيات ، وأخذ أخرى . ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهبه في الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان . لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم ، بوصفه التناهي المطلق .

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذْ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني . والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة . فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي للمفهوم . فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات ، في الوجود الذاتي. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية .

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حولها دون جدوى حتى الآن، كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكوِّن للوجود ، والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علية ؛

وهي ثانياً تضفي هالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن. فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية، أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدما . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله .

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد . إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو : ما العلة الفاعلية

لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية ؟ .

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود ، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون ، أي الوجود العيني بوجه عام . لذا كان الزمان خالقاً . ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان . ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث : المنفصل ، والتوتر ، والإمكان .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض . ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان .

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية ، أما الفيزيائية ، فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً . ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضي التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال . ومن العجب الذي يستنفد كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه . وفضلاً عن هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية .

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كعادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً . غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بيير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور .والذكرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها . والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية ، وفي هذا دور ظاهر . فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصوير للزمان على أنه متصل .

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد ، هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه . وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار : الإمكان ، والفعل والتحقق بالفعل ، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على الواقع بالضرورة ، لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أي يدل على شيء يجري حدوثه ، أي يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أي بإزاء شيء قد كان . فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجري كائنا ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » - « وسيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضي ، « وكائن » معناها الحاضر - وبهذا المعنى نفرق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، فآنات الزمان الثلاثة ذوات معانٍ وجودية خالصة .

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية .

وما دام كل وجود فعلاً وما دام كل فعل يقتضي التزمن بالزمان ، فكل وجود متزمن بالزمان .

أما وضع السرمدية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له . إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً . والإمكان ، والفعل إبان التحقق ، والتحقق فعلاً هي آنات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي - وعلينا أن نتجنبها . فكل إحالة إلى وجود غير زماني ، إحالة إلى اللاشيء .

وجود أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً .

فإن كان وجوداً، فلا بد من الزمان ، وأما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود . ولا واسطة بينهما .

أما عن الأولية بين آنات الزمان ، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي . ولذا يجعل الأولية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهيدجر .

أما نحن فلا نذهب الى القول بتفضيل آن على آن ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصيلة الحقيقية . أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق

بأحد هذه الآنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا .

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين : الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان ، وأن كل موجود لا بد متزمن بالزمان ، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود . والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص ، فالزمانية إذن كيفية . وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية .

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل اجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود .

بديهية

Axiome

البديهية Axiome هي أحد المبادىء الثلاثة الخاصة بالرياضيات وهي : البديهيات، والمصادرات، والتعريفات .

والبديهية قضية بيّنة بنفسها، ولا تحتاج ولا يمكن أن يبرهن عليها .

وتتميز بالخصائص التالية في مقابل المصادرة :

١ ـ البديهيات مشتركة في كل الرياضيات، مثال ذلك الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان فيما بينهما، وفي الهندسة : الشكلان الهندسيان المساويان لشكل هندسي ثالث متساويان فيما بينهما . أما المصادرات فخاصة بعلم معين من العلوم الرياضية، ومثالها في هندسة أقليدس : المتوازيان لا يلتقيان مهما امتدا .

٢ ـ البديهيات تحليلية، أي أن المحمول فيها مستخلص بالتحليل من الموضوع تطبيقا لمبدأ الهوية (أو الذاتية) . أما المصادرات فهي تركيبية، أي أن المحمول يضيف شيئا آخر إلى مفهوم الموضوع فعدم التلاقي لا يدخل في مفهوم التوازي، بل يضاف اليه .

٣ ـ بيّنة البديهيات بيّنة عقلية، أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية، لأنها تظل صحيحة طالما لم تؤد إلى تناقض تكشف عنه التجربة .

٤ ـ من المستحيل مناقضة البديهية فنزعم مثلا أن الكميتين المساويتين لكمية ثالثة ليستا متساويتين فيما بينهما . أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدلة . فقد استبدل لوباتشفسكي بمصادرة التوازي مصادرة أخرى تقول : إن من الممكن رسم عدة مستقيمات موازية لمستقيم معلوم، وريمان استبدل بها مصادرة مضادة تقول أنه من نقطة لا يمكن رسم أي موازٍ لمستقيم معلوم . وابتداء من هذا التعديل أنشأ كل منهما هندسة أخرى مخالفة لهندسة أقليدس .

وقد عني الرياضيون في القرن العشرين بصياغة البديهيات الخاصة بكل علم من العلوم الرياضية في نسق شامل يحتوي كل بديهيات هذا العلم . فهلبرت Hilbert صاغ نظام بديهيات الهندسة . وهذا هو ما يسمى بـ Axiomatique (نظام بديهيات) علم ما . وينبغي في نظام البديهيات :

أ) أن يكون شاملا، بمعنى أنه يصوغ صراحة ودون إضمار كل البديهيات الموجودة في هذا العلم أو ذاك .

ب) ألا يوجد فيه قضايا متناقضة فيما بينها، أو على الأقل لا تتعارض مع بعضها البعض .

جـ) أن تكون البديهيات مستقلة بعضها عن بعض، فلا ترد واحدة منها إلى بديهية أخرى، لأن البديهية إذا كانت غير مستقلة، فإنها لا يحتاج اليها كبديهية، إذ من الممكن البرهنة عليها .

وبعض البديهيات هي مجرد تعريفات، أو نتائج مباشرة لتعريفات . فنحن مثلا لا نستطيع أن نعرّف الكل والجزء دون ان نضمّن في التعريف أن الكل أكبر من الجزء .

وبعد نشأة علم البديهيات Axiomatique لم تعد الرياضيات ينظر إليها على أنها مجموعة من القضايا الضرورية اليقينية . إذ أصبح الوضع هو : إذا نحن وضعنا، اعتباطا، هذا المجموع من المبادىء، فانها ينتج عنها صوريا هذه النتائج . ولم تعد الضرورة توجد إلا في الارتباط المنطقي الذي يوحّد بين القضايا، لا في القضايا نفسها . وكما قال بيري Pieri، لقد صارت الرياضيات نظاما شرطيا استدلاليا Système hypothético deductif .

مراجع

— A.N. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica.

— A.H. Basson and D.J. O Connor: Introduction to symbolic logic, London, 1957.
— I.M. Copi: Symbolic logic, chaps. 7 and 9. New York, 1967.
— R.Blanché: L'axiomatique. Paris, P.U.F., 1967.

برادلي

Francis Herbert Bradley

فيلسوف انجليزي من أتباع المثالية المطلقة .

ولد في سنة ١٨٤٦ في كلافم Clapham ، وتعلم في كلية الجامعة بجامعة أوكسفورد . وفي سنة ١٨٧٠ إنتخب زميلاً في كلية مرتون Merton بجامعة أوكسفورد لمدة لا تنتهي إلا بالزواج . ولما كان برادلي لم يتزوج ، وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس ، فإن برادلي لم يقم بالتدريس وظل زميلاً بكلية مرتون مدى حياته ، متفرغاً للتأليف وحده .

وكان أول ما نشره رسالة بعنوان : « مفترضات التاريخ النقدي » (أوكسفورد سنة ١٨٧٤) . وتلاه بكتاب « دراسات أخلاقية » (لندن ، سنة ١٨٧٦) ، ثم « مبادىء المنطق » (لندن ، سنة ١٨٨٣) ، ثم كتابه الرئيسي : « المظهر والواقع » (لندن سنة ١٨٩٣) . كما أعاد نشر بعضها في كتاب بعنوان : « مقالات عن الحقيقة والواقع » (أوكسفورد ، سنة ١٩١٤) ونشر البعض الآخر في كتاب بعنوان : « مقالات مجموعة » (أكسفورد سنة ١٩٣٥) .

فلسفته

تنعت فلسفة برادلي بأنها « هيجلية جديدة » ، ولكن هذا الوصف غير دقيق لوجود اختلاف بين مذهب هيجل وآراء برادلي بعامة . فهيجل عقلي توكيدي خالص ، بينما مذهب برادلي مزيج من الشك والإيمانية Fideism . وديالكتيك هيجل يكاد يكون مفقوداً في منطق برادلي . وربما كان الجامع بينهما هو تحدث كلٍّ منهما عن « المطلق » The Absolute على تفاوت في فهم كل منهما لهذا اللفظ .

١ - المظهر والحقيقة ، المطلق :

لقد سعى برادلي إلى النظر إلى العالم ككل . وفي سبيل ذلك بين أن النظر إلى العالم على أنه مؤلف من موضوعات منفصلة هو نظر متناقض مع نفسه . ويقرر أن العالم واحد ، والواقع الحقيقي واحد ، والعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض ، وكل ما يبدو في الظاهر من اختلافات مآله إلى الزوال .

وفي مقدمة كتابه « المظهر والواقع » Appearance and Reality (١٨٩٣) يصف برادلي الميتافيزيقا بأنها « البحث عن أسباب رديئة لما نعتقده بالغريزة » لكن هذا لا يمنعه من الخوض في الميتافيزيقا وأن يكتب عنها هذا الكتاب الذي يقع في أكثر من ستمائة صفحة . ذلك أنه رأى أن هناك تجارب عن أشياء تتجاوز العالم المادي . فنحن في حاجة إلى الميتافيزيقا لفهم هذه التجارب بالقدر الذي يمكن به فهمها . إن الميتافيزيقا تنقذنا من المادية الغليظة ومن التزمت القطعي في آن واحد معاً .

وكتاب « المظهر والواقع » ينقسم إلى قسمين : الأول في المظهر ، والثاني في الواقع . وفي القسم الأول يدرس الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا ، مثل : الزمان ، المكان ، الإضافة ، الكيف ، العلية ، الذات . وينتهي من هذه الدراسة إلى تقرير أن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها هذه الموضوعات - ليست حلولاً محددة ، ولو نظر إلى العالم من خلال هذه الحلول لبدا متناقضاً ، أي مظهراً Appearance .

ويتناول أول ما يتناول مشكلة الكيفية ، فيقول إن الذين يقسمون الكيفيات إلى أولية وثانوية يقصدون بالأولى الأحوال المكانية للأشياء المدركة بالحس ، وبالثانية سائر الصفات ، ويقررون أن الأولى ثابتة دائمة تتوقف على نفسها وواقعية ، بينما الثانية - مثل اللون والحرارة والبرودة والطعم - تتوقف على مدركها بالحس . لكن برادلي يرى أن كلا النوعين - الصفات الأولية والصفات الثانوية - على السواء، نسبة الى المدرك، وكلها مظاهر . لكن لها مع ذلك أصلاً من الموضوعية ، لأنه حتى في مقولة الإضافة لا بد من وجود موضوع ، فلو قلنا مثلاً : « المنضدة على يسار الكرسي » ، فإن الإضافة : على يسار لا تقوم إلا إذا كانت هناك منضدة وكرسي . وينتهي برادلي إلى هذه النتيجة . وهي أن تقسيم الصفات إلى أولية وثانوية تقسيم خطأ ، وما هذا التقسيم إلا مظهر فحسب .

ويستمر برادلي على هذا المنوال ليبين أن الزمان والمكان والموضوعات والذوات هي مجرد مظاهر ، وليست وقائع .

والخاصية المنطقية للواقع هي أنه لا يناقض نفسه ، والطابع الميتافيزيقي للواقع هو أنه واحد ، والخاصية

الايستمولوجية للواقع هي أنه تجربة .

وهذا ما يشغل القسم الثاني من كتاب « المظهر والواقع » . فنحن إذا تساءلنا : هذه كلها « مظاهر » لأي شيء ؟ لكان الجواب أنها مظاهر لواقع هو « المطلق » The Absolute . ما هو هذا « المطلق » ؟ يجيب برادلي بأننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة عنه . «إذ لفعل هذا سيكون علينا أن نكون التجربة الموحدة الشاملة التي تكوّن المطلق» ، وسيكون علينا أن نخرج من جلودنا ، إن صحّ هذا التعبير . لكن يمكن أن تكون لدينا معرفة محدودة بالمطلق إذا تصورناه بمراعاة النظير مع التجربة الأساسية التي تقوم على أساسها التمييزات بين الذات والموضوع ، وبين مختلف الموضوعات . وبهذا المعنى فإن التجربة يمكن أن تكون معرفة غامضة بالواقع الذي هو افتراض الميتافيزيقا والذي يحاول الميتافيزيقي أن يدركه على مستوى أعلى . وبرادلي ، بهذا ، يعترف بالافتراض القائل بأن الميتافزيقا تفترض موضوعها مقدماً ، لكنه لا يعدّه اعترافاً ، بل إيضاحاً لطبيعة الميتافيزيقا .

وللواقع صفتان أساسيتان هما : الوجود ، والخصائص Characteristics . « والحقيقة هي موضوع التفكير ، وهدف الحقيقة هو وصف الوجود فكرياً Ideally » . « والحقيقة حمل مضمون يكون متسقاً حين يحمل ، ويزيل عدم الاتساق inconsisting وبالتالي يزيل القلق » . لكن الحقيقة لا تكون أبداً كاملة التطابق Adequate . ذلك لأن المحمول فكري Ideal وليس واقعياً Real ولهذا فإن كل حقيقة هي حقيقة جزئية ويمكن دائماً التوسع فيها والامتداد بها إلى ما هو أكثر حقيقة .

٢ ـ الأخلاق :

ويتناول برادلي موضوع الأخلاق في كتابه « دراسات أخلاقية » (سنة ١٨٧٦) . وهو يرى أن وظيفة علم الأخلاق « ليست أن تجعل العالم أخلاقياً ، بل أن تجعل من الأخلاق السارية في العالم نظرية » . ولهذا يبدأ برادلي بالبحث في هذه الأخلاق السارية في العالم .

ماذا يقصد الناس حين يقولون : فلان مسؤول أخلاقياً ؟ إن المسؤولية الأخلاقية معناها أن الشخص يتحمل النتائج المترتبة على كل أو معظم الأفعال التي يرتكبها . وأنه مسؤول وقبل سلطة أخلاقية معيّنة . ويجب أن يكون هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل والذي يتحمّل نتائجه ، ويجب أن يكون على قدر من الذكاء (العقل) ، وأن يكون قادراً على تمييز الأفعال قبيحها من حسنها . لكن الشخص لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن كل فعل فعله . فهو مثلاً ليس مسؤولاً عن فعل أجبر على اتيانه قسراً وقهراً دون إرادة منه ولا رغبة . إن الفعل الأخلاقي يجب أن يكون حراً ، أي أن صاحبه لم يكن مقسوراً على فعله .

وبالنسبة إلى الإنسان العادي لا يمكن أن يعد مسؤولاً أخلاقياً عن فعل ما ، إلا إذا كان هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل . فإن كان هذا الفرض صحيحاً ، فإنه يستبعد ذلك الضرب من الجبرية القائم على علم النفس الترابطي ويقضي على كل هوية ذاتية دائمة . يقول برادلي : « بدون الهوية الشخصية تصبح المسؤولية هراء ، وفي علم نفس أصحابنا القائلين بالجبرية فإن الهوية الشخصية (مع الهوية بوجه عام) تعود كلمة بدون أثر من معنى» . («دراسات أخلاقية» ص ٣٦) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإنسان العادي يعتقد أنه لا يمكن أن يعدّ مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إلا إذا كان هو الفاعل الحقيقي له ، وأن يصدر عنه كما يصدر المعلول عن العلة . لكن هذا الافتراض يستبعد نظرية اللاجبرية indeterminism التي تقول إن الفعل الإنساني الحر ليس معلولاً وتقضي على العلاقة بين فعل الإنسان وذاته أو أخلاقه ، لأن الفاعل ، كما تصوره هذه النظرية ، هو شخص غير مسؤول ، هو أبله (إن كان شيئاً ما) (الكتاب نفسه ، ص ١٢) .

وما يهدف إليه برادلي من هذا كله ليس الاعتماد على ما يتصوره الرجل العادي . بل إثبات أن كلتا النظريتين : الحتمية واللاحتمية ، تتنافيان مع الضمير الأخلاقي . والنتيجة الإيجابية هي أن الضمير الأخلاقي للإنسان العادي يؤذن بعلاقة وثيقة بين الأفعال التي يمكن أن يكون المرء مسؤولاً عنها بحق ، وبين ذات الإنسان أي أخلاقه .

والغاية من الأخلاقية ، أي من الفعل الأخلاقي ـ عند برادلي ـ هي تحقيق الذات . لكن معنى هذا أيضاً أن الخير للإنسان لا يمكن أن يكون هو « الشعور بتحقيق الذات » أو أي نوع من أنواع الشعور . لهذا يستبعد مذهب السعادة Hedonism لأنه يقوم على الشعور باللذة بوصفه خير الإنسان . أما إذا أدخلنا عنصر الكيفية في الموازنة بين اللذات ، كما فعل جون استيورت مل J. S. Mill فإننا نقضي على هذا المعيار ونحتاج إلى معيار آخر غير الشعور باللذة ، وبهذا نحن نتخلى عن مذهب السعادة .

والواقع ـ فيما يرى برادلي ، هو أن مذهب السعادة بجعله اللذة هي الخير الوحيد ، قد صار نظرية منحازة إلى جانب واحد . ومن النظريات المنحازة إلى جانب واحد أيضاً نظرية كنت Kant في الواجب الأخلاقي الداعية إلى أداء الواجب للواجب نفسه . إن كنت يدعونا إلى أخلاق الإرادة الخيرة ، لكنه لا يخبرنا بشيء عن ماهية هذه الإرادة الخيّرة ، ويتركنا مع تجريد لا فائدة منه . وبالجملة فإنه يأخذ على أخلاق كنت ما أخذه عليها هيجل وهو كونها شكلية محضة . فما هو المضمون الذي يريد برادلي أن يعطيه للإرادة الخيرة ؟ يقول إن المضمون هو الإرادة الكلية ، إرادة الهيئة الاجتماعية ، بمعنى أن تتحدد واجبات الفرد من حيث كونه عضواً في مجتمع ، والأخلاق تكون تبعاً لذلك هي إرادة وضع الاجتماعي للإنسان والواجبات المنحدرة عن ذلك ، إن الإرادة الكلية هي عنده إذن إرادة المجتمع . وإذا سألت برادلي : وما هي إرادة المجتمع ؟ لم يحر جواباً . لقد وقع في نفس الشكلية التي أخذها على كنت ، بل وأسوأ منها . والسبب في ذلك أنه سار في أثر هيجل ها هنا دون تبصّر . بل ان برادلي بهذا يدين نفسه بنفسه ، لأنه سيجعل بهذا الأخلاق نسبية إلى المجتمع الذي ينتسب إليه الفرد . فأين إذن هذا «المطلق» الذي طالما تغنى به؟!

٣ ـ المنطق :

ولبرادلي في المنطق كتاب جيد ، عنوانه : « مبادىء المنطق » The Principles of Logic (سنة ١٨٨٣) وفيه يؤكد ضرورة الفصل بين علم المنطق وعلم النفس بعد ما خلط بينهما جون ستيوارت مل ، لأننا لو خلطنا بينهما لوجدنا أنفسنا نعطي إجابات نفسية عن أسئلة منطقية بحت .

وهو يبدأ بالفحص عن طبيعة الأحكام في المنطق ، فيقرر أن « الحكم ليس مركباً من الأفكار ، بل هو إشارة مضمون فكري إلى الواقع » (حـ ١ ص ٥٦) والموضوع النهائي لأي حكم هو الواقع : ومفاد الحكم هو « أن الواقع هو بحيث أن ع (= الموضوع) هو ح (المحمول) » (حـ ٢ ص ٦٢٣) .

وإذا كان « الواقع » هو الموضوع النهائي لكل حكم ، فالنتيجة لهذا هي أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية ، فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم . وأنكر أن يكون تقدم المعرفة يتم من الجزئيات إلى الكليات ، أو من الجزئيات إلى الجزئيات كما زعم مل . ومن ثم أنكر الاستقراء كما فهمه مل ومن تبعه من واضعي المتون في المنطق . ذلك أن برادلي رأى أن خطأ التجريبية يقوم في دعواهم أن المعرفة يمكن أن تبدأ من الجزئيات المنفصلة المستقلة . والحجة التي يسوقها برادلي للتدليل على رأيه هذا هي أن الاستنتاج Inference لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات ، لا الجزئيات ، وبالتالي لا يمكن أن يكون الاستنتاج انتقالاً من جزئيات إلى جزئيات أو من جزئيات إلى كلي . ذلك أن الاستنتاج يفترض قضايا والقضايا تفترض حدوداً كلية ، أي تفترض العموم والكلية . ومن أجل هذا قام برادلي بنقد مفصل عميق لقواعد المنهج عند مل ، واستعان في ذلك أيضاً بما كتبه هوول Whewell في كتابه « فلسفة الاكتشاف » .

مؤلفاته

- The Presuppositions of Critical History. Oxford, 1874.
- Ethical Studies, London 1876.
- Principles of Logic . London, 1883.
- Appearance and Reality. London, 1893.
- Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914.
- Collected Essays. Oxford, 1935.

مراجع

- Richard Wallheim: F. H. Bradley, London, 1959.
- R. W. Church: Bradley's Dialectic. London, 1942.
- T.S. Eliot: Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. London and New York, 1964.

برجسون

Henri - Louis Bergson

فيلسوف فرنسي كبير. ولد في باريس في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٥٩ . وكان أبوه مؤلفاً موسيقياً وعازفاً على البيانو، وينحدر من أصل بولندي . أما أمه فهي انكليزية . وكلاهما كان يهودياً . وصحب أبويه الى سويسرا في الفترة ما بين عام ١٨٦٣ و ١٨٦٦ تقريباً. لكنه أمضى بقية طفولته وشبابه في باريس، على الرغم من أن أبويه استقرا في لندن في سنة ١٨٧٠ . وأمضى دراسته الثانوية في ليسيه بونابرت ثم في ليسيه فونتان Fontaines (التي سميت فيما بعد وحتى

اليوم باسم ليسيه كوندورسيه Condorcet) ، فأظهر نبوغاً فائقاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها بسكال. كذلك أثار اعجاب الاختصاصيين بالحل الذي اقترحه للمسألة الموضوعة في مسابقة ١٨٧٧، وقد نشر حله هذا في «حوليات الرياضيات»، وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز في مسابقات سنوات ١٨٧٥ ، ١٨٧٦. ودخل «مدرسة المعلمين العليا» الشهيرة (في شارع اولم Ulm في باريس، الحي الخامس) في سنة ١٨٧٨, ولما بلغ سن الرشد ١٨٨٠ اختار الجنسية الفرنسية. وفي سنة ١٨٨١ حصل على الليسانس في الرياضيات وفي الآداب معاً. ثم حصل على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٨٨١، وكان ترتيبه الثاني. وعيّن في اثر ذلك مدرساً في ليسيه انجه Angers (سنة ١٨٨١) ثم ليسيه كليرمون فراند (سنة ١٨٨٣) ثم في باريس في ليسيه رولان Rollin (سنة ١٨٨٩) ثم في ليسيه هنري الرابع (سنة ١٨٩٠) وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٨٩ برسالتين عنوان الكبرى منهما: «بحث في المعطيات المباشرة للشعور»، والصغرى (باللاتينية) عنوانها: «رأي أرسطو في المكان». وتقدم مرتين للحصول على منصب في هيئة التدريس في السوربون، في عامي ١٨٩٤،وسنة ١٨٩٨ لكنه رفض طلبه في كلتا المرتين!! لكنه عيّن مدرساً في «مدرسة المعلمين العليا» في سنة ١٨٩٨ ثم عينّ في الكوليج دي فرانس Collége de France (ويعد أعلى معهد علمي في فرنسا، لكن ليس فيه طلاب منتظمون، ولا امتحانات، ولا يمنح شهادات علمية) أولاً في كرسي تاريخ الفلسفة اليونانية واللاتينية في سنة ١٩٠٠ خلفاً لشارل لوفك Levêque ثم في كرسي الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤، خلفاً لجبريل تارد Tarde وهو الكرسي الذي سيخلفه فيه ابتداء من سنة ١٩١٤ تلميذه أدوار لوروا Eduard Le Roy ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩١٤. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كلّف بمهمات في أسبانيا (سنة ١٩١٦) ثم في الولايات المتحدة الاميركية (فبراير - مايو سنة ١٩١٧. ثم يونيو - سبتمبر سنة ١٩١٨). وعينّ عضواً في المجلس الأعلى للتعليم العالي في سنة ١٩١٩، ثم رئيساً للجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم من سنة ١٩٢٢ الى سنة١٩٢٥. واضطرته أحواله الصحية الى الكف ابتداء من سنة ١٩٢٥، عن أي نشاط خارجي.

وقد حصل في سنة ١٩٢٨ على جائزة نوبل للآداب.

وفي أخريات عمره اقترب - معنوياً فقط - من الكنيسة الكاثوليكية. وقد اعلن في فقرة من وصيته التي كتبها في ٨ فبراير سنة ١٩٣٧، أنه كان سيتحول الى الكاثوليكية لولا أنه شعر بمقدم موجة عارمة من معاداة السامية، فأداه ذلك الى أن يقف الى جانب بني دينه اليهود، وحتى لا يساء فهم فعله ان تحول الى الكاثوليكية. ولما انتصرت المانيا على فرنسا في يونيو سنة ١٩٤٠ واحتلتها وفرضت قيوداً على اليهود في فرنسا، أرادت استثناء برجسون، ولكنه لم يقبل لنفسه هذا الاستثناء تضامناً مع أهل دينه. وعلى كل حال فقد توفي بعد ذلك بأقل من ستة أشهر وذلك في الرابع من شهر يناير سنة ١٩٤١، يتضح من هذا العرض أن حياته كانت كلها مكرّسة للفلسفة والفكر المحض: تعليماً وتأليفاً. ولم يشارك في الأمور العامة خارج نطاق التدريس والفكر والتأليف، إلا ثلاث مرات:

الأولى حين كلّف، اثناء الحرب العالمية الأولى، بمهمة قومية ولصالح الحلفاء فسافر الى الولايات المتحدة الاميركية واتصل بمستشاري الرئيس الاميركي ولسن Wilson وخصوصاً العقيد هاوس Colonel Hause ووزير الداخلية فرانكلين، ليحث الولايات المتحدة على الاشتراك في الحرب إلى جانب الحلفاء. وقيل إنه كان لمساعيه هذه بعض الأثر في قرار أميركا الاشتراك في الحرب، وان كان الأمر مشكوكاً فيه تماماً. وقد كتب هو تقريراً عن هذه المهمة بعنوان Mes Missions نشر بعد وفاته في مجلة Hommes et Monde (عدد يوليو سنة ١٩٤٧، وأعيد نشره في Ecrits et Paroles ج ٢ ص ٦٢٧ - ص ٦٤١) وتاريخ هذا التقرير ١٩١٦/٨/٢٤.

والمرة الثانية حين اشترك في عامي ١٩٢١، ١٩٢٢ في لجنة إصلاح التعليم العالي التي شكلها وزير المعارف آنذاك ليون برارد Léon Berard.

والمرة الثالثة حين رأس اللجنة الدولية للتعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم، والتي كانت الصورة السابقة لليونسكو حالياً. وقد تركها كما قلنا في سنة ١٩٢٥ لأسباب صحية.

وقد حظي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر

لأي فيلسوف من قبل، حتى صارت فلسفته بدعاً واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية، ودينية، وأدبية. وفي مقابل ذلك حدث العكس تماما بعد وفاته اذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان، ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً.

على أنه لا بد أن نذكر من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرجسون ومؤلفاته أثناء تلك الفترة، أسلوبه الرائع في الفرنسية، مما جعله يعد من كبار كتّاب هذه اللغة. ومن أجل هذا الأسلوب خصوصاً منح جائزة نوبل في الآداب. فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى، وبتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة، مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل متعة الأعمال الأدبية العظمى، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي. وجمال أسلوبه هذا كان من أهداف خصومه في هجومهم عليه: اذ اتهموه بعدم التحديد وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة. لكن برجسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره الى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات وباعطاء الألفاظ الموروثة معاني جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية. ويرجع هذا أيضاً الى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ المدة في كل موجود بحيث يصعب، بل يستحيل، ادخاله في الاطارات الثابتة للغة من طبيعتها التثبيت والسكون.

كذلك يلاحظ أنه لم يلجأ أبداً الى اختراع كلمات جديدة، للتعبير عن أفكاره الجديدة هذه، لأنه كان يرى أن: «الفلسفة، في اعلى تحليلاتها وتركيباتها، ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها، كل الناس» («كتابات وكلمات» ج ٢ ص ٢٨٤).

والى جمال أسلوبه في الكتابة، كان محاضراً جذاباً من الطراز الأول، ولهذا كان يؤم محاضراته في «الكوليج دي فرانس» حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلاً له عند أي أستاذ، حشداً سحرته الكلمة اكثر مما جذبته الأفكار، بل ربما كان ٩٩٪ من هذا الحشد لا يفهم شيئاً في الفلسفة بعامة.

فلسفته

أ) تعريف الفلسفة وتطور برجسون الفلسفي:

يرى برجسون أن مذهب أي فيلسوف ليس مجرد تركيب من عدة أفكار بعضها سابق وبعضها جديد، بل فلسفة الفيلسوف تنبع من عيان (أو وجدان) فلسفي واحد une intuition philos. حتى ان الفيلسوف لا يقول أبداً إلا شيئاً واحداً، مستقلاً عما قاله السابقون، وكان سيقول نفس الشيء لو وجد قبل ذلك بعدة قرون. («الفكر والمتحرك» ص ١١٧ - ١٢٣، ١٣٥ - ١٤٢) لكن من أجل أن يقول هذا الشيء الواحد، كان عليه أن يتكلم طوال حياته دون أن يفلح أبداً في أن يقوله على الوجه الصحيح («الفكر والمتحرك» ص ١٣٧ و ١٤١). ومهما تكن بساطة عيانه هذا فإن فيه من الخصوبة والثراء ما يجعله حافلاً بالمعاني والنتائج، بحيث لا يستكشفها إلا بعد جهد طويل يبذله في المشاهدات والتجارب واجراء العمليات المنطقية، وبهذا الجهد يخضع هذه الفكرة للامتحان الدقيق الذي بدونه لن تحظى فلسفته بأي أعتبار.

لكن ليس معنى هذا أنه لا أرتباط بين هذا العيان وبين المذاهب الأخرى. فهيهات، هيهات! يقول برجسون: «ان الفكر الذي يأتي العالم بشيء جديد ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه والتي يجرّها في حركته» («الفكر والمتحرك» ص ١٤١). ومن هنا لا يمكن فهم التعبيرات التي يستخدمها هذا الفكر الجديد المبدع إلا بمراعاة أمرين: الأول: السياق التاريخي الذي قيلت فيه، والثاني: مجموع الآراء التي يقول بها مؤلفها.

ولهذا فإن نشأة أية فلسفة جديدة تبدأ من انكار التيار أو التيارات السائدة. وفي هذا يقول برجسون: «أمام الأفكار المقرّ بها دائماً، والمقالات التي تبدو بيّنة، والتوكيدات، التي كانت تعدّ حتى ذلك الحين علمية فإن (هذا العيان الجديد) يهمس في أذن الفيلسوف بكلمة: مستحيل». أي على هذا الفيلسوف أن يقف موقف المعارضة من الفلسفات السائدة.

وهذا ما فعله برجسون: فقد عارض فلسفة كنت منحازاً إلى فلسفة هربرت اسبنسر، ثم عارض فلسفة اسبنسر وكل فلسفة تفسر الحياة تفسيراً ميكانيكياً باسم فلسفة الحياة الروحية، وعارض النزعة المادية في تفسير

الأحداث النفسية. وهو في الواقع لم يعارض فلسفة كنت كما وصفها كنت، بل كما أوّلها - بل وشوهها - رجال الكنتية الجديدة في فرنسا وعلى رأسهم أستاذه بوترو، ثم خصوصاً رنوفييه، مما جعله يظن أن فلسفة كنت تنكر ما هو عيني واقعي Concret، وهو تفسير خاطىء لمذهب كنت.

أما معارضته للنزعة الآلية في تفسير ظواهر الحياة فهو عصب فلسفة برجسون كلها، وهذا ما عبر عنه صراحة في مذكرة كتبها من أجل وليم جيمس في ٩ مايو سنة ١٩٠٨ ليستعين بها جيمس في القاء محاضرة في جامعة اكسفورد عن برجسون. يقول برجسون عن نفسه: «من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أعزو أهمية كبيرة الى التغيير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العامين التاليين لتخرجي في مدرسة المعلمين العليا، أعني من سنة ١٨٨١ الى ١٨٨٣، لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءاً بالنظريات الآلية Mecanistiques التي انسقت في تيارها منذ وقت مبكر جداً تحت تأثير قراءة مؤلفات هربرت اسبنسر، هذا الفيلسوف الذي انحزت اليه انحيازاً شبه تام وبدون تحفظ. وكان في عزمي آنذاك أن أكرّس نفسي لما كان يسمى حينئذٍ «فلسفة العلوم» وفي سبيل هذا قمت - منذ تخرجي في مدرسة المعلمين العليا- بالفحص عن بعض المعاني العلمية الأساسية. وكان تحليلي لمعنى الزمان، كما يستعمل هذا المعنى في الميكانيكا أو في الفيزياء، هو الذي تلبس كل أفكاري، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالمدة ne dure pas وأنه ما كان ليتعين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرياً في استبعاد المدة durée . وكانت هذه نقطة ابتداء لسلسلة من التأملات التي دعتني، درجة فدرجة، الى نبذ كل ما قبلته حتى الآن تقريباً، والى تغيير وجهة نظري تماماً. وقد لخصت - في كتابي: «المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٨٧ - ٩٠، ١٤٦- ١٤٩، الخ). هذه التأملات عن الزمان العلمي التي حددت اتجاهي الفلسفي، وبها ترتبط كل التأملات التي استطعت القيام بها منذ ذلك الحين». («كتابات وأقوال» ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

ومن السهل تتبع تطور هذه التأملات البرجسونية، لأنها تتمثل في مؤلفاته الأربعة الأساسية وهي:

١- «بحث في المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٩) وهي الرسالة الكبرى للدكتوراه. وقد كتبه برجسون في الوقت الذي كان فيه النزاع على أشدّه بين القائلين بالجبرية خصوصاً المتأثرين منهم بالنزعة العلمية، وبين الموافقين على حرية الانسان واختياره. وقد حاول برجسون أن يفند اعتراضات المعترضين على الجبرية، وفي الوقت نفسه أن يفنّد التعريفات التي اعطيت للحرية من جانب أنصارها. كذلك نقد فيه الفكرة الرياضية عن الزمان. ولهذا فإن الكتاب هو في الواقع بحث في الحرية والزمان، رغم عنوانه الغامض. ولهذا فإنه طلب من المترجم الانكليزي لكتابه أن يجعله بعنوان: Time and Free Will (الزمان وحرية الارادة)، أما الطبعات الفرنسية التالية فقد حافظت على العنوان القديم.

٢ - «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦) وفيه يهاجم رأي علماء النفس آنذاك في مفهوم الذاكرة، اذ كانوا يلحقونها بالمادة ويجعلان مقرهما في الجسم، كما هاجم آراءهم في التحديدات المكانية في المخ للذاكرة. وانتهى الى التمييز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة محضة، هي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلّا وسيلة للذاكرة المحض. وهاجم نظرية التوازي النفسي - الجسمي، التي كانت معتمد علم النفس التجريبي، واستعاض عنها بفرض آخر مفاده أن الجهاز العصبي هو جهاز احساس وحركة sensori - moteur وأن الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقلية يقوم في الحد من حياة الروح ابتغاء الفعل. وانتهى برجسون في هذا الكتاب - وباسمه حصل على جائزة نوبل في الأداب-الى نوع من الروحية الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمراً محتملاً وان لم يكن ثابتاً بالبرهان العلمي الدقيق.

٣ - «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) وفيه يتخذ مذهب التطور أساساً لاتجاهه الفلسفي، لكنه على عكس التطوريين. اذ أوّل التطور تأويلاً روحياً، بينما هؤلاء فسروا التطور تفسيراً ميكانيكياً آلياً مادياً كما هو ملاحظ عند اسبنسر وداروين وهيكل. ذلك انه زعم أن أصل التطور كان «سَورة حيوية» élan vital انبثقت عن شعور أو بالأحرى عن فوق شعور super conscience حاول التغلب على العقبات التي وضعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية. وأعاد وضع الانسان في السلسلة الحيوانية ووجد مفتاح تركيبه العقلي في جهازه العضوي الحيوي.

لكنه فرّق بين الانسان والحيوان تفرقة جذرية، فاتحاً أمامه منظورات مصير روحي. وأقر بوجودقوة خلاقة أنشأت الكون وفعلت في تطوره، دون أن يصرح هل هذه القوة محايثة في الكون أو عالية عليه. وأمام نظرية في المعرفة أراد بها أن تنقذ الميتافيزيقا مما لحق بها من الاتهام وسوء الظن على يد أصحاب النزعة العلمية ، فزعم أن فوق العقل ـ الذي هو فقط أداة للفعل ويصنع أدوات تمكن من الفعل ـ ملكة أسمى هي الوجدان intuition ، وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة وادراك ما هو حي ومتغير ومتحرك في المدة.

٤ـ «ينبوعا الأخلاق والدين» (سنة ١٩٣٢) وفيه عرض رأيه في الدين وفي الأخلاق، في الحضارة الانسانية ومستقبل الانسان. والكتاب مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الانسانية الحالمة.

والى جانب هذه الكتب الأربعة الرئيسية أصدر برجسون كتابين صغيرين الأول بعنوان: «الضحك : بحث في الهزلي» (سنة ١٩٠٠)، والثاني هو: «المدة والمعية: بمناسبة نظرية إينشتين» (سنة ١٩٢٢).

كذلك جمع طائفة من مقالاته في كتاب بعنوان «الفكر والمتحرك». ومن أهم مقالاته فيه: «المدخل إلى الميتافيزيقا»، «العيان الفلسفي».

وبعد وفاته بدىء في جمع بعض مقالاته ومحاضراته وأقواله المتناثرة تحت عنوان: «كتابات وكلمات» Ecrits et paroles صدر منها حتى الآن ٣ أجزاء.

فلنأخذ الآن في عرض المعاني الرئيسية في فلسفة برجسون:

ب) عيان المدة

يقول برجسون في رسالة منه الى هارلد هوفدنج Harald Höffding في رأيي ان كل تلخيص لنظراتي سيشوّهها في مجموعها ويعرّضها ـ بهذا ـ للعديد من الاعتراضات، إذا لم يضع نفسه منذ اللحظة الأولى ولم يرجع باستمرار الى ما أعدّه مركز مذهبي ألا وهو : عيان المدة... ان نظرية العيان (الوجدان) التي أراك الححت عليها اكثر مما ألححت على نظرية المدة، لم تتجل بوضوح أمام عيني إلا بعد فترة طويلة من النظرية الأولى: انها مستمدة منها ولا تفهم إلا بها» («كتابات وأقوال» ج ٣ ص ٤٥٦).

واذن في رأي برجسون نفسه أن عيان المدة هو عصب مذهبه، والنقطة المركزية التي تشع منها فلسفته، أو على حد تعبيره مرة أخرى: «مركز القوة الذي ينطلق منه الدافع الذي يعطي الوثبة» («العيان الفلسفي» ص ١٥٢).

وقد تأدى الى عيان المدة عن طريق تأمله في حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة (راجع كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني»). وقد تبينّ له أن المشكلة الكبرى في تاريخ الفكر الفلسفي هي التي تدور حول ادراك الحركة، وبالتالي التغير والصيرورة.

وقد خلص برجسون من تأملاته في الحركة والتغير الى النتائج الثلاث التالية:

١ ـ ان أهم صفة للحركة هي أنها غير قابلة للقسمة. فسواء كانت الحركة متصلة، أو على شكل وثبات، أو خطوات، أو مراحل، فإن كل واحدة منها تكون كلًا لا يقبل الانقسام. والحركة تتميز من مسارها بهذه الصفة: فالمسار قابل للقسمة لأنه امتداد مكاني، أما الحركة فلا تقبل أي انقسام. وهذه هي المغالطة التي أوقعنا فيها زينون. فقد أراد أن يوهمنا أن الحركة لا تنفصل عن مسارها أو هي هي عينها مسارها. ولما كان المسار قابلاً للقسمة، فيجب أن تكون الحركة كذلك. ولما كان قبول المسار (المكان) للقسمة هو الى غير نهاية، فلا بد أن تكون الحركة كذلك، ولا بد اذن أن نقطع المتحرك بماللانهاية له من النقط، ومن حيث أن اللامتناهي لا يمكن قطعه، فالحركة اذن مستحيلة. فالمغالطة في هذه الحجج تقوم في هذا الربط أو الهوية بين الحركة والمكان الذي يجري فيه، بينها هما امران في الواقع مختلفان طبيعة. والحق ـ هكذا يقول برجسون ـ ان الحركة كيفية، وليست كمية، وهي تحول كيفي وليست نقلة.

وقاده هذا التمييز الى حقيقة أخرى وهي أنه في التغير لا ينبغي افتراض موضوع ثابت يجري عليه التغير، وكأنّ التغير عارض طرأ على جوهر ثابت، بل التغير هو المتغير نفسه. وهذا التغير المتغير، هو الواقع نفسه: انه حركة دائمة وتغير مستمر. وبالجملة: لا توجد أشياء

تتحرك، بل توجد حركات تتحرك، ان صح هذا التعبير. انه لا يوجد في الواقع غير اتصال غير منقسم للتغير.

ويقوده هذا أيضاً الى البحث في معنى الزمان. فينقد أولاً التصور الرياضي للزمان الذي يتصور الزمان على أنه خط متصل، ينقسم الى غير نهاية، وأقسامه متخارجة بعضها بالنسبة الى بعض. ولكن هذا التصور - هكذا يرى برجسون - ما هو إلا تشبيه رمزي لأنه يفترض أن العقل يدرك، بنظرة واحدة، اللحظات التي يميّزها ويعاملها على أنها موجودة معاً، ثم يسقطها في المكان أو يستبدل بسيلانها خطاً مرسوماً في المكان مؤلفاً من مواضع يشغلها على التوالي متحرّك. وهكذا يترجم التوالي الى معيّة. ولكي تتم هذه الترجمة لا بد من شعور يمسك الماضي دون أن يمكث فيه،أي يستطيل به الى الحاضر ابتغاء أن ينظمه معه، لأن لديه فكرة عن المدة Durée التي هي في جوهرها ربط بين الماضي والحاضر «استمرار لما لم يعد كائناً في ما هو كائن» («المدة والمعية» ص ٦٢). وهذه المدة تشبه الجملة الموسيقية التي تذوب نغماتها بعضها في بعض. ولادراك هذه المدة ينبغي أن نميّز من الكثرة العددية التي هي كثرة كمية مؤلفة من وحدات متجانسة مصفوفة في المكان - الكثرة الكيفية التي تقوم في التداخل المتبادل بين عناصر لا متجانسة، الكثرة الأولى هي حاصل جمع يتم بجمع وحدات متجانسة بعضها الى بعض، اما الكثرة الكيفية فهي شمول totalité سابقة على العناصر التي تتألف منها وأعلى منها مرتبة، ولا يستطيع التحليل استخراج هذه العناصر إلاّ بنوع من التصور الاجمالي النمطي Schémation .

وتلك هي الصفة الأساسية للمدة. وهناك صفتان أخريان تنضمان الى الأولى، هما: **الاختراع** invention **والتوتر** tension.

أما فكرة الاختراع فتناقض مبدأ العلّية، لأن العلية تقوم في تصور ظواهر أوليّة تتكرر ويمكن وضع مساويات أو تكافؤات فيما بينها. بينما نحن في المدة لا نكون بازاء أشياء تبقى في هوية مع نفسها، تتألف أو تتحلل على نحو متفاوت وقابل للانتقال، بل نحن بازاء تقدم كلي شامل غير قابل للانقسام. ان الزمان الحقيقي هو «اختراع ، وإلا فلن يكون شيئاً» («التطور الخالق» ص ٣٦٩). ان هذا الاختراع هو في الواقع خلق Création. ولهذا ينبغي أن ننعت المدة بأنها خالقة (أو خلاّقة).

غير أن هذا الخلق يتضمن **توتراً**، وهذه هي الصفة الثالثة للمدة. والتوتر ذو درجات. ولهذا يمكن أن نميز في الواقع عدة مراتب بحسب درجة التوتر. والتوتر هو المعنى الذي يستخدمه برجسون لحل مشكلة التمييز بين المادة والروح، بين الجسم والنفس وكيفية الاتحاد بينهما، ومشكلة دخول الحرية في الكون، كما يستخدمه لبيان الطريق المؤدي إلى الكشف عن مبدأ الحياة.

جـ) الحرية:

الحياة العقلية تتميز من الواقع المادي بثلاث خصائص أساسية:

١- أولاً بأنها مؤلفة من حالات لا متجانسة، وهذه الحالات ليست كميات قابلة للقياس ولا للزيادة أو النقصان.

٢ - ثانياً أنها لا تمزج هذه الحالات أو تحشدها أو تصفّها مثلما تحشد أو تمزج الأجسام بعضها مع بعض، بل هي تذيبها بعضها في بعض بحيث تتخذ كل واحدة منها معنى جديداً.

٣ - وثالثاً الأحوال العقلية (أو النفسية) لا يتلو بعضها بعضاً كما يتلو المعلول العلة، أي لا يعيّن بعضها بعضاً، مثل الحركات التي يقيسها الفيزيائيون، بل كل واحدة منها تضيف الى السابقة شيئاً جديداً كل الجدة «مثل جدّة الثمرة بالنسبة الى الزهرة» («المادة والذاكرة» ص ٢٠٧) بيد أن الحياة الاجتماعية بما تفرضه علينا من وجود قاسم مشترك بيننا وبين غيرنا من أفراد المجتمع، ثم اللغة وهي لا تستطيع التعبير عن عواطفنا وأفكارنا إلا بتمييزها بعضها من بعض، يضطراننا الى تصور حياتنا الباطنة في اشكال مستمدة من العالم الخارجي. والصعوبات الموجودة في علم النفس جاءت من انخداعه بهذا التصوير للحياة الباطنية. ولهذا ينبغي على علم النفس أن يتخلص من هذا الوهم، وذلك بأن يشق الحجب التي وضعتها الحياة الاجتماعية واللغة على هذه الأحوال النفسية ، ابتغاء الوصول الى المعطيات المباشرة للشعور.

ويهاجم برجسون النزعة الترابطية في علم النفس لأنها ترى أن النفس تتحدد ويتعين فعلها بعاطفة أو كراهية ، بينما كل واحدة من هذه العواطف، اذا بلغت

درجة كافية من العمق، تعبر عن النفس بتمامها «ان النزعة الترابطية associationisme ترد الأنا الى مجموعة من وقائع الشعور: إحساسات، عواطف، أفكار. لكنها اذا لم تر في هذه الأحوال المختلفة شيئاً أكثر مما تعبّر عنه أسماؤها، ولم تراع فيها إلا مظهرها اللاشخصي، فإن في استطاعتها أن تصفّها بعضها الى جوار بعض الى غير نهاية دون ان تحصل على شيء اللهم إلا على أنا شبحي (شبح أنا) هو ظل لأنا يسقط نفسه في المكان. لكنها لو أخذت هذه الأحوال النفسية وفقاً للتلوين الخاص الذي لها عند شخص معيّن، وهو تلوين يستمده كل انسان من سائرها، فلن تكون ثمة حاجة الى تجميع عدة وقائع شعورية من أجل تكوين الشخص، لأنه كله في واحدة منها بشرط أن نحسن اختيارها. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الباطنة هو ما يسمى بالفعل الحرّ، لأن الأنا يعد وحده فاعلها اذ هي تعبّر عن الأنا كله. وبهذا المعنى فإن الحرية ليس لها ذلك الطابع المطلق الذي تخلعه عليها النزعة الروحية أحياناً، ذلك أن الحرية درجات... ان عن النفس كلها يصدر القرار الحر، والفعل سيكون حرّاً بقدر ما يزداد ميل السلسلة الديناميكية التي ينتسب اليها ميلها الى التأحد مع الأنا الأساسي. s'identifier avec le moi. والأفعال الحرة، مفهومة بهذا المعنى، نادرة، حتى من جانب أولئك الذين لديهم أقوى شعور بأنهم يلاحظون ذواتهم ويتفكّرون فيما يفعلون». («بحث في المعطيات المباشرة للشعور» ص ١٢٤ - ١٢٦، ص ١١١ - ١١٢، من «مجموع مؤلفاته» باريس سنة ١٩٦٣).

كذلك يأخذ على أصحاب النزعة الجبرية déterminisme «انها تؤدي إلى تصوّر ميكانيكي للأنا. انها تصوّر لنا هذا الأنا متردداً بين عاطفتين متضادتين، متنقلاً من هذه الى تلك، ومختاراً لاحداهما في النهاية. وهكذا فإن الأنا والعواطف (المشاعر) التي تضطرب فيه تشبه بأشياء محددة كل التحديد تبقى هي هي نفسها طوال مجرى العملية. لكن اذا كان هو نفس الأنا الذي يروّي، واذا كانت العاطفتان المتضادتان اللتان تؤثران فيه لا تتغيران، لسبب مبدأ العلّية نفسه الذي يهيب به أصحاب النزعة الجبرية، فأنّى للأنا أن يقرر أبداً؟! والحق أن الأنا، بمجرد أن يشعر بالعاطفة الأولى، فإنه قد يتغير حين تطرأ العاطفة الثانية. ان الأنا، خلال كل لحظات التروّي، قد تغيّر، وكذلك تغيّرت، تبعاً لذلك، العاطفتان اللتان تؤثران فيه.

وهكذا تتكوّن سلسلة ديناميكية من الأحوال التي تداخل بعضها في بعض، ويقوّي بعضها البعض، وتفضي إلى فعل حرّ عن طريق تطور طبيعي» («بحث في المعطيات...» ص ١٢٨ - ١٢٩=ص ١١٣ من «مجموع مؤلفاته»).

وبالجملة فإن للحرية درجات، وهي لا تتحقق إلا بالقدر الذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبّر الفعل الذي نقوم به عن شخصيتنا كلها.

وهذا التعريف للحرية هو الذي كان هدفاً لكثير من النقد، سواء من جانب علماء النفس مثل Pradines ومن جانب العقليين بعامة إذ أصبح معنى الحرية عند برجسون هو التلقائية spontanéité وتبعاً لذلك فإن درجة الحرية لا تقاس بمقدار الرويّة والتفكير قبل الاقدام على الفعل، بل بمقدار عنف الانفعالات وعمقها في الأنا.

د) الذاكرة:

تناول برجسون مسألة الذاكرة في كتابه «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦). فميّز بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة - العادة mémoire - habitude، والذاكرة المحضة. الأولى يمكن أن تقيم في الجسم، وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحضة فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضينا. ويضرب مثلاً على الأولى: حفظ قصيدة، وعلى الثانية: استحضار الذهن لدرس سمعه. فنحن في الحالة الأولى بازاء عادة: لأن الحفظ يقوم في تكرار مجهود واحد هو ترديد القصيدة مرة تلو مرة. أما في حالة استحضار درس سمعناه، فإن ذكراه قد سجّلت مرة واحدة وكأنه حادث وقع لي. «انه مثل حادث في حياتي، وماهيته تقوم في أنه يحمل تاريخاً، وبالتالي لا يمكن أن يتكرر». («المادة والذاكرة» ص ٨٤ = ٢٢٦ في «مجموع مؤلفاته»).

والشعور يكشف لنا عن اختلاف في الطبيعة بين هذين النوعين من الذاكرة. ذلك ان ذكرى درس سمعته هو امتثال وامتثال فحسب، أستطيع أن أطيله أو أن أقصّره وأستطيع ان ادركه بنظرة واحدة وكأنه لوحة. أما القصيدة المحفوظة فإن تذكرها يقتضي زمناً محدداً هو زمن انشادها

بيتاً بيتاً. انه ليس امتثالاً، بل هو فعل. والقصيدة بمجرد حفظها لا تحمل أية علامة تدل على منشئها وموضعها من الماضي إنما صارت جزءاً من حاضري، وعادة من عاداتي، مثل المشي.

وبالجملة فإن الذاكرة الأولى «تسجل، على هيئة صور ـ ذكريات images - souvenirs كل أحداث حياتنا اليومية كلما جرت، ولا تغفل أية تفاصيل، وتترك لكل واقعة مكانتها وتاريخها دون أية نية للمنفعة أو التطبيق العملي فإنها تختزن الماضي بتأثير ضرورة طبيعية. وبفضلها يشير التعرّف الذكي، أو بالأحرى العقلي، على ادراك قمنا به من قبل، واليها نلجأ في كل مرة نصعد منحدر حياتنا الماضية بحثاً عن صورة من الصور. لكن كل أدراك يستطيل الى فعل ناشىء، وبقدر ما تثبت الصور، بعد إدراكها، وتصفّ في هذه الذاكرة، فإن الحركات التي تواصلها تعدّل الجهاز العضوي، وتخلق في الجسم استعدادات جديدة للعقل. وعلى هذا النحو تتكوّن تجربة من نوع خاص جديد يستقر في الجسم وسلسلة من الميكانسمات المركّبة وردود فعل متزايدة العدد والأنواع ضد المهيّجات الخارجية، مع أجوبة حاضرة عن عدد متزايد باستمرار من استجوابات ممكنة، ونحن نشعر بهذه الميكانسمات حين نأخذ في العمل، وهذا الشعور بماض من المجهودات المختزن في الحاضر هو أيضاً ذاكرة، لكنها ذاكرة مختلفة عن الأولى كل الاختلاف، متوجهة دائماً الى الفعل وقاعدة في الحاضر ولا تنظر الى المستقبل. وهي (اي الذاكرةالثانية، أي المحضة) لا تحتفظ من الماضي إلا بالحركات المنسقة تنسيقاً ذكياً، التي تمثل منها المجهود المكدّس وهي لا تلغي هذه المجهودات الماضية في الصور ـ الذكريات التي تستعيدها، بل النظام الدقيق والطابع المنظم اللذين بهما تتم الحركات الحالية. والحق أنها لا تمثل لنا ماضياً، بل تلعب دوره، وإذا كانت لا تزال تستحق اسم «ذاكرة» فليس ذلك لأنها تحتفظ بصور قديمة، بل لأنها تطيل أثرها المفيد حتى اللحظة الحاضرة» («المادة والذاكرة» ص ٨٧ ـ ٨٨ =٢٢٧ ـ ٢٢٨ من «مجموع مؤلفاته»).

ودراسة امراض الذاكرة، وخصوصاً الأفاسيا Aphasie (امتناع النطق) تدل على أن اصابة المخ لا تقضي على الذكرى، بل تقضي فقط على اعادة تحقيقها.

فالماضي لا يحتفظ به في المخ، بل يحتفظ به في ذاته، وتلك هي الذاكرة المحضة، التي بواسطتها يمكن استعادة كل ما جرى في الشعور لو كان مفيداً.

والذاكرة ليست «ملكة خاصة دورها هو الاحتفاظ بالماضي من أجل سكبه في الحاضر» («الفكر والمتحرك» ص ١٩٣). بل هي والشعور شيء واحد، وتوجد ذاكرة حيث يوجد مدة durée ذاكرة باطنة في التغير نفسه، هي استمرار لما قد كان فيها هو كائن الآن.

هـ) الادراك المحض

الادراك المحض هو الادراك الذي لا يوجد منعزلاً في التجربة، بل يوجد ضمن مركب ولا بد من استخلاصه منه، لكن لا على سبيل التجريد كما في المعاني المجردة، بل من أجل الحصول عليه لا بد من تخلية الادراك العيني من سائر العناصر الا العنصر الاساسي.

والمشكلة التي يتطرق اليها برجسون ها هنا، هي مشكلة الادراك الحسيّ التي اختلف فيها الرأي آنذاك بين الواقعيين والكنتيين. فنحن بإزاء مادة، مادة متكاثرة مؤلفة من أجزاء متفاوتة في الاستقلال، منتشرة في المكان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أمام عقل ليس بينه وبين المادة أية نقطة للاتصال، اللهم إلا اذا قلنا مع الماديين ان الفكر (أو الادراك) هو مجرد ظاهرة ثانوية épiphénomène من ظواهر المادة. أما الكنتية فهي الأخرى ـ في نظر برجسون ـ لا تحل المشكلة «لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الشيء في ذاته، أي الواقع، وبين التنوع الحسيّ الذي به نبني معرفتنا». والواقعية الساذجة مثلها مثل «الواقعية» الكنتية (وهذا هو تعبير برجسون، وهو خطأ في وصف مذهب كنت، بل كان عليه أن يقول «متعالية» كنت) تضعان المكان المتجانس فاصلاً بين العقل وبين الأشياء. فالواقعية الساذجة تجعل من هذا المكان وسطاً حقيقياً توجد فيه الأشياء معلّقة، والواقعية الكنتية ترى فيه وسطاً مثالياً idéal تتناسق فيه كثرة الاحساسات. لكن بالنسبة الى كليهما فإن هذا الوسط معطى أولاً، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل ما يستقر فيه ويتعمق،هذا الفرض المشترك (بين كلا المذهبين) نجد أنه يقوم في أن تعزو الى المكان المتجانس دوراً نزيهاً، سواء بأن يؤدي الى الواقع المادي خدمة هي أن يسنده،أو تكون وظيفته ـ وهي لا تزال عقلية نظرية،

هي أن تردد الحواس بوسيلة تمكنها من التناسق فيا بينها. حتى ان غموض الواقعية وغموض المثالية كليهما ينشأ من كونهما يوجهان ادراكنا الواعي واحوال (أو شروط) ادراكنا الواعي، نحو المعرفة المحضة، لا نحو الفعل» («المادة والذاكرة» ص ٢٦٠ = ٣٦٢ في «مجموع مؤلفاته»).

والحل عند برجسون هو أن نفترض أن الامتداد أسبق من المكان، وان المكان المتجانس يتعلق بفعلنا وحده، وأن المكان يشبه شبكة عديدة العيون الى غير نهاية، شبكة نحن ننصبها فوق الاتصال المادي من أجل فكّه لصالح أفعالنا وحاجاتنا. وبهذا الفرض نكسب عدة أمور: منها أن نتصل بالعلم الفعّال في المادة، وأن نحل التناقضات الناشئة من كوننا لا نفصل بين وجهة نظر الفعل ووجهة نظر المعرفة.

والفكرة الأساسية التي يريد برجسون توكيدها في هذا كله هي أن الجسم أداة للفعل، وأداة للفعل فقط. وهو يستخلص النتيجة النهائية للفصول الثلاثة الأولى من كتاب «المادة والذاكرة» في العبارة التالية: «الجسم، وهو موجه دائماً نحو الفعل، وظيفته الجوهرية هي أن يحدّ من حياة الروح (العقل) من أجل الفعل» (ص ١٩٩ = ٣١٦ في «مجموع مؤلفاته»).

وهذا يقودنا الى مشكلة الصلة بين النفس والجسم.

و) الصلة بين النفس والجسم:

وهذه المشكلة تمثل عند برجسون على شكل حاد لأنه - كما يقول - «يميز بين المادة والروح تمييزاً عميقاً» (ص ٢٨ = ٣١٧ «من مجموع مؤلفاته»)

وفي مشكلة العلاقة بين العقل (أو النفس) والمخ يرفض برجسون رأي القائلين بالتوازي النفسي الجسمي. ويقرر أن النشاط العقلي ونشاط المخ، وان كانا مرتبطين، فإن أحدهما ليس نسخة وازدواجاً للآخر. ان الجهاز العصبي ليس في مجموعه غير جهاز حسيّ - حركي، مهمته أن يستقبل الحركات وينقلها ويفجّرها. والفارق في هذا الصدد بين النخاع الشوكي وبين المخ ليس فارقاً في الطبيعة، بل في الدرجة أو بالأحرى في التعقيد. والتهيج الحسيّ لا يتحول إلى معرفة، انه ينحرف فقط انحرافاً يمكنه من أن يتآلف مع غيره أو يتنسّق وتتنوع اتجاهاته، فبدلاً من أن يترجم عن نفسه بحركة خارجية مباشرة متقولبة stereotype يؤدي إلى رد فعل جديد أو يقتصر على تخطيط عدة ردود أفعال تهمد أو تتواصل نتيجة تهيجات جديدة. وبالجملة فإن المخ عضو محاكاة pantomime ينوّع الفعل ويفصّل الفكر بفضل ميكانسمات صناعية ورمزية، مجموعها يؤلف اللغة. يقول برجسون: في محاضرته بعنوان: «النفس والجسم» (وقد نشرت بعد ذلك ضمن كتاب: «الطاقة الروحية»). «ان العلاقة بين المخ والفكر علاقة مركبة ودقيقة. ولو سألتموني أن أعبّر عنها في صيغة بسيطة، ولكنها بالضرورة فجة غليظة، لقلت لكم ان المخ عضو محاكاة، ومحاكاة فحسب. ان دوره هو محاكاة حياة الروح (النفس)، ومحاكاة المواقف الخارجية التي يجب على الروح (العقل) أن تتكيّف وإياها. ونسبة النشاط المخي الى النشاط العقلي هي كنسبة حركات عصا قائد الأوركسترا الى السيمفونية. ان السيمفونية تتجاوز من كافة الجوانب الحركات التي توقّعها scandent، وبالمثل فإن حياة الروح (العقل) تتجاوز حياة المخ. لكن المخ، بسبب أنه يستخرج من حياة العقل (الروح) كل ما يمكن أن يترجم الى حركة ويتحقق مادياً، ولأنه على هذا النحو، يكوّن نقطة انغراز العقل في المادة، فإنه في كل لحظة يؤمّن تكيّف العقل مع الظروف، ويجعل العقل على اتصال دائم بالوقائع. فالمخ ليس إذن بالتعبير الصحيح، عضواً للفكر، ولا للعاطفة ولا للشعور، بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة على الحياة الواقعية وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعّال. ولنقل، ان شئتم، ان المخ هو عضو الانتباه الى الحياة attention à la vie» (ص ٨٥٠ - ٨٥١ «من مجموع مؤلفاته»). وينتهي برجسون في ختام محاضرته الى تناول مسألة: هل تبقى النفس بعد فناء البدن؟ بعد أن انتهى الى أن «حياة النفس (الروح) لا يمكن ان تكون هي حياة البدن، وأن الأمر يجري كما لو كان الجسم هو مجرد شيء تستخدمه النفس، ومن هنا لا يحق لنا أن نفترض أن الجسم والنفس لا ينفصل أحدهما عن الآخر». ويردف قائلاً: «لكن لا تظنوا أنني سأفصل الآن، خلال نصف الدقيقة الباقية، في أعوص مشكلة وضعتها الانسانية لنفسها. لكن مع ذلك لا أود تجنب الخوض فيها. من أين جئنا؟ وماذا نفعل ها هنا في هذه الدنيا؟ والى أين نحن ذاهبون؟ اذا لم يكن عند الفلسفة جواب عن هذه الأسئلة الحيوية، أو اذا كانت عاجزة عن

توضيحها تدريجياً كما توضح مشكلة في علم البيولوجيا أو التاريخ، واذا كانت لا تستطيع ان تجعلها تستفيد من تجربة متزايدة في التعمق وفي رؤية للحقيقة أكثر نفوذاً، واذا كان عليها أن تقتصر على اثارة الشجار بين أولئك الذين يؤكدون خلود النفس، واولئك الذين ينكرونه لأسباب مستمدة من ماهية مفترضة للنفس أو للجسم، فإنه يكاد ينطبق على هذا الموقف قول بسكال ـ بعد تعديل معناه ـ ان الفلسفة كلها لا تستحق ساعة من العناء. صحيح أن الخلود نفسه لا يمكن اثباته عن طريق التجربة، لأن كل تجربة إنما تتعلق بمدة محددة، وحين يتحدث الدين عن الخلود فإنه يهيب بالوحي. لكنه سيكون شيئاً، بل سيكون شيئاً كثيراً أن نستطيع أن نبرهن، في ميدان التجربة، على امكان أو على احتمال بقاء النفس بعد الموت لمدة من الزمان مقدارها س. ولندع خارج ميدان الفلسفة السؤال عما اذا كانت هذه المدة هي محدودة أو غير محدودة. فإذا نحن رددنا المشكلة الفلسفية لمصير النفس الى هذه الحدود المتواضعة، فإنها لا تبدو لي مستحيلة الحل. ها هو ذا مخ يعمل. وها هو ذا شعور يحسّ، ويفكر ويريد، فإذا كان عمل المخ يناظر مجموع الشعور، واذا كان هناك تكافؤ بين ما هو مخي وما هو عقلي، لكان من الممكن أن يتابع الشعور مصائر المخ وأن يكون الموت نهاية كل شيء، وعلى الأقل لن تقول التجربة شيئاً بعكس هذا، وسيلجأ الفيلسوف الذي يؤكد بقاء النفس بعد الموت إلى أن يسند قوله بواسطة بناء ميتافيزيقي، وهو أمر غالباً ما يكون هشاً. لكن لو كانت الحياة العقلية كما حاولنا أن نثبت، تتجاوز الحياة المخية، واذا كان المخ يقتصر على أن يترجم الى حركات جزءاً صغيراً مما يجري في الشعور، هنالك يبلغ بقاء النفس بعد الموت درجة من الاحتمال من شأنها أن تجعل عبء الدليل يقع على من ينكره، أولى من أن يقع على من يؤكده، لأن السبب الوحيد في اعتقاد أن الشعور يفنى بعد موت البدن، هو أننا نرى الجسم يتفكك عضوياً، وهذا السبب لن تكون له قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريباً تجاه الجسم هو أيضاً واقعة مشاهدة. فاذا عالجنا مشكلة بقاء النفس على هذا النحو، بإنزالها من عليائها التي وضعتها فيها الميتافيزيقا التقليدية، وذلك بنقلها الى ميدان التجربة، فإننا نتخلى من غير شك عن اعطائها حلاً جذرياً. لكن ماذا تريدون؟ لا بد من الاختيار، في الفلسفة، بين البرهنة المحضة التي تهدف الى نتيجة نهائية لا يمكن تكميلها، لأنها يظن بها أنها كاملة، وبين ملاحظة صابرة لا تعطي إلاّ نتائج تقريبية، قابلة لأن تصحح وتكمّل الى غير نهاية. والطريقةالأولى، بسبب أنها تريد أن تأتينا فوراً باليقين، تلزمنا دائماً بالبقاء في نطاق ما هو محتمل، أو بالأحرى ما هو ممكن محض امكان، لأن من النادر الا تفيد في اثبات الرأيين المتقابلين، على السواء، وأن كليهما متماسك وكليهما ممكن القبول plausibles على السواء. أما الطريقة الثانية فلا تستهدف في البدء إلا الوصول الى الاحتمال، لكن لما كانت تعمل في ميدان يمكن فيه أن يتزايد الاحتمال الى غير نهاية، فإنها تقتادنا شيئاً فشيئاً الى حالة تتكافأ عملياً مع اليقين. وأنا من ناحيتي قد اخترت بين كلتا الطريقتين. وسأكون سعيداً لو كنت قد استطعت أن أسهم، ولو بأقل مقدار، في توجيه اختياركم أنتم» («الطاقة الروحية» ص ٥٨ ـ ٦٠ = ٨٥٨ ـ ٨٦٠ من «مجموع مؤلفاته»).

وواضح من هذا الكلام أن موقف برجسون من مسألة بقاء النفس بعد موت البدن يتسم بالميل الى تقرير احتمال هذا البقاء، على أساس أن حياة الشعور (أو العقل أو الروح) مستقلة عن حياة المخ (أو البدن)، وأن الأولى تتجاوز حدود الثانية، فلا مانع يمنع اذن من أن يبقى الواحد مع فناء الآخر، لكن الأمر كله احتمال في احتمال، وقد يتزايد هذا الاحتمال، لكنه لن يبلغ أبداً مرتبة اليقين، لأن كل تجربة محدودة المدة.

ز) معنى الحياة:

أما وقد تبين أن النشاط العقلي يتجاوز النشاط المخي وأنه ليس ناتجا له بل على العكس من ذلك يحدّ منه، فهنا يثار السؤال: لماذا اذن هما متشاركان معا؟ والجواب عن هذا السؤال يجرّ إلى البحث في معنى: الحياة.

وبرجسون يدرس معنى الحياة في اطار نظرية التطور كما سيحدده هو، لا كما حدده اسبنسر ودارون. وهذا هو موضوع كتابه الرئيسي بعنوان: «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧). وفيه يبين أن الذكاء تكوّن بتقدم متواصل على طول خط يتصاعد خلال الحيوانات الفقرية إلى الانسان، وأن ملكة الفهم وهي ملحقة بملكة الفعل، هي تكيف تزايد في الدقة والتركيب والمرونة لشعور الكائنات الحيّة مع ظروف الوجود المهيّأة لها. ومن هنا فان الذكاء (العقل)

وظيفته هي غمس الجسم في الوسط الذي يعيش فيه وامتثال العلاقات الخارجية بين الأشياء بعضها وبعض والتفكير في المادة. «والذكاء (العقل) الانساني يشعر بأنه في داخل بيتـه طالما يترك بين موضوعات جمادية، وعلى الأخص بين الجوامد Solides حيث يجد فعلنا نقطة ارتكازه وتجد صناعتنا آلاتها المهيئة للعمل، وحيث تكونت تصوراتنا العقلية على صورة الجوامد، ولهذا السبب فإن ذكاءنا (عقلنا) ينتصر في (ميدان) الهندسة، وحيث تتجلى القرابة بين الفكر المنطقي والمادة الجمادية وحيث ليس أمام الذكاء (العقل) إلا أن يتبع حركته الطبيعية بعد أخفّ اتصال ممكن مع التجربة، ابتغاء أن يسير من اكتشاف إلى اكتشاف آخر، مع اليقين بأن التجربة تمشي وراءه وتعطيه الحق دائماً» (مقدمة كتاب «التطور الخالق» ص VI ص ٤٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

ولهذا السبب فان عقلنا غير قادر على إدراك الطبيعة الحقيقية للحياة والمعنى العميق لحركة التطور. وأنى له أن يدرك الحياة، وما هو إلّا جزء منبثق عن الحياة، خلقته الحياة في ظروف معينة ليعمل في ظروف معينة؟ لو كان ذلك في مقدوره لكان معناه أن الجزء يساوي الكل، والمعلول يمكن أن يمتص علته، ولجاز أن يقال ان المحـارة ترسم شكل الموجة التي حملتها إلى الشاطىء. والواقع أننا نشعر بأن كل مقولاتنا العقلية لا تنطبق على الحياة: من وحدة وكثرة، وعلية آلية، وغائية ذكية، «وعبثاً نحاول أن نولج ما هو حيّ في هذا الاطار أو ذاك، فان كل الاطارات تنكسر، لانها ضيقة جدا، قاسية جدا خصوصا بالنسبة إلى ما نريد إدخاله فيها» (الكتاب نفسه ص VI، =٤٩٠).

لكن هل معنى هذا أنه ينبغي علينا أن نتخلى عن إدراك الحياة، وأن نقتصر على التصور الميكانيكي الذي يزوّدنا به العقل؟ كان هذا سيكون هو الوضع، لو أن الحياة اقتصرت على اعداد مهندسين. «لكن خط التطور الذي يفضي إلى الانسان ليس هو الوحيد. بل ثمت أشكال أخرى من الشعور متفاوتة، لم تستطع التجرد من ألوان القسر الخارجية ولا أن تتغلب على نفسها، كما فعل الذكاء (العقل) الانساني، لكنها برغم ذلك تعبّر هي الأخرى عن أمر باطن وجوهري في الحركة التطورية» (ص VIII = ٤٩٢). هذه الأشكال الأخرى من الشعور، إلى جانب العقل، هي بمثابة قوى مكمّلة له، وهي قوى ليس لدينا عنها غير شعور غامض مشوش «حين نبقى منغلقين في داخل انفسنا، لكنها ستتضح وتميّز حين تبصر نفسها وهي تعمل في تطور الطبيعة. هنالك تدرك أي مجهود عليها أن تقوم به من أجل أن تتزايد شدّتها من أجل أن تنتشر في اتجاه «الحياة» (ص ٩=٤٩٢).

ومعنى هذا أن نظرية المعرفة لا تنفصل عن نظرية الحياة. لأن اية نظرية في الحياة لا تكون مصحوبة بنظرية في المعرفة ستضطر إلى أن تقبل - على علاّتها - التصورات التي يقدمها لها الذهن أي أن تحبس الوقائع، قهرا أو طواعية، في اطارات موجودة من قبل، تعدّها نهائية. لكن هذا يؤدي إلى رمزية ربما كانت مفيدة للعلم، لكنه لن يؤدي إلى رؤية مباشرة لموضوعها. ومن ناحية أخرى فان نظرية في المعرفة، لا تضع العقل في داخل التطور العام للحياة، لن تخبرنا كيف تكونت اطارات المعرفة وكيف نستطيع توسيعها أو تجاوزها. فلا يمكن اذن فصل نظرية المعرفة عن نظرية الحياة، ولا هذه عن تلك.

فإن بحثنا الآن في تطور الحياة لوجدنا أنه يكشف عن الخصائص التي تعرّفناها في المدة وهي: استمرار التغير، الاحتفاظ بالماضي في الحاضر، الخلق المستمر لأشكال جديدة. وتفسير التطور الحيوي لا يمكن أن يتم عن طريق الفرض الميكانيكي الذي تصوره اسبنسر. لأن الحياة ليست ممكنة إلا إذا كانت التغيرات التي بها تتحقق الحياة متناسقة فيما بينها، ومتوائمة مع الوسط المحيط بحيث لا يحدث خللٌ في توازن الكائن ولا في أحوال تكيفه مع ظروف الوجود. كما أن التطور يكشف عن قوة اندفاع. لكن هذا الاندفاع لا تحكمه خطة غائية، لأن الانواع الحيوانية لا تنتج عن صناعة تركب مواد، بل تكشف عن عضوية Organisation يتم تكوّنها ابتداء من جرثومة.

وتطور الحياة لا يسير في مسار وحيد، كمسار قذيفة يطلقها مدفع Canon، بل هو شبيه بما يحدث لقنبلة يلقي بها انسان فتشتت أباديد في كل اتجاه على هيئة شذرات. «والقنبلة حين تنفجر فان تشذّرها الخاص بها يفسّر بالقوة الانفجارية للبارود الذي تحتوي عليه وبالمقاومة التي يبديها المعدن معا. كذلك الحال في تشذّر الحياة إلى أفراد وأنواع. ومن رأينا أن هذا التشذّر يرجع الى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، ثم القوة الانفجارية التي تحملها الحياة في داخلها، وهي ترجع إلى توازن للميول غير مستقر. وكان على الحياة أن تتغلب

أولا على مقاومة المادة الخليطة. ويبدو أن الحياة أفلحت في هذا الأمر، بفضل تواضعها وتذللها، بأن تصاغرت جدا وتضرعت جدا متمسكنة للقوى الفيزيائية والكيميائية راضية بأن تقطع معها شطرا من الطريق مثل محوّل السكة الحديدية حين يتخذ، لبضع لحظات، اتجاه الخط الحديدي الذي يريد أن ينفصل عنه. ولا نستطيع أن نقول عن الظواهر الملاحظة في الأشكال الأولية جدا للحياة هل هي فيزيائية كيماوية، أو حيوية فعلا. وهكذا كان على الحياة أن تدخل في عادات المادة الغليظة كي تجرّ على طريق آخر وتدريجيا تلك المادة المغطسة. فكانت الأشكال المتنفّسة في البداية مفرطة البساطة. إنها كانت من غير شك قطعا صغيرة من البروتوبلاسمات الضئيلة التفاضـــل، الشبيهة في خارجها بالأميبات amibes التي نشاهدها اليوم، لكن مع قوة اندفاع باطنة هائلة مكنتها من الارتفاع إلى الأشكال العليا للحياة. أما أنه بقوة هذا الاندفاع سعت الكائنات العضوية الأولى الى النمو بأسرع ما يمكن، فهذا يبدو لنا محتملا، لكن للمادة العضوية حدا للاتساع تبلغه بسرعة. انها تزدوج أولى من أن تنمو إلى ما بعد نقطة معيّنة. ومما لا شك فيه أنه كان لا بد من قرون من الجهود وأعمال خارقة في الدقة، من أجل أن تتغلب الحياة على هذه العقبة الجديدة ولعدد متزايد من العناصر المستعدة للازدواج حصلت على أن تبقى هذه العناصر متحدة. وبتقسيم العمل عقدت بينها رابطة لا تنحل. لكن الأسباب الحقيقية العميقة للتقسيم كانت تلك التي حملتها الحياة في داخلها لأن الحياة مَيْل، وماهية الميل أن ينمو على شكل باقة، خالقة، من مجرد نموها، اتجاهات متباينة تتوزع فيها بينها سورتها. وهذا ما نلاحظه نحن (بني الانسان) على أنفسنا في تطور هذا الميل الخاص الذي نسمّيه الخلق. فكل واحد منا، إذا ألقى نظرة ورائية إلى تاريخ حياته، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، على الرغم من أنها لا تقبل القسمة، فإنها تجمع في داخلها أشخاصا متفاوتين كان من الممكن ان يبقوا مصهورين معا لأنهم كانوا في حالة نشوء. وهذا التردد الحافل بالوعود هو أحد ألوان سحر الطفولة» («التطور الخالق» ص ٩٩ - ١٠١ = ٣٧٨ - ٣٨٠ من «مجموع مؤلفاته»)

ويستمر برجسون في بيان تطور الحياة، مستخدما صورا وتشبيهات شعرية، مما باعد بينه وبين اللغة العلمية الوثيقة التي استعملها البيولوجيون، وهو أمر جعله هدفا سهلا لسهام خصومه.

ح) الغريزة والعقل:

وخلاصة رأيه إذن هو أن تطور الحياة يسير على هيئة قنبلة تنفجر في كل اتجاه، أو طاقة (باقة) من الأفرع والاوراق العديدة الشديدة التفرع والتشعب، في اتجاهات متعددة متباينة لكنها متكاملة. لكن هذا التصور المتعدد المتشعب يمكن أن نتبين فيه تفرّعين أساسيين : الأول هو الذي يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني هو الذي يقسّم عالم الحيوان إلى خطين أحدهما يفضي الى المنفصلات arthropodes، والثاني يفضي - من خلال الفريات - إلى الانسان. والنبات يستمد مباشرة من الهواء والماء والتراب العناصر الضرورية لبقاء حياته وهو ثابت في التربة ويبقى في غيبوبة عدم الشعور. أما الحيوان فيتغذى من المواد العضوية التي خبأها النبات، وهو يتحرك من أجل الحصول عليها، وهو ينمو وينظم حركته وهو يبلغ مرتبة الشعور. لكن الحيوان يسعى إلى حل مشكلة التكيّف بطريقين مختلفين: الأول هو البناء واستخدام الآلات العضوية، وهو طريق مباشر ومأمون، لكنه لهذا السبب عينه يحصر الحيوان في آلية تستبعد الوعي والتقدم. والطريق الآخر غير مباشر، ويمر بالصناعة والآلات غير العضوية التي يحتاج بناؤ ها واستعمالها إلى مجهود وينطويان على مخاطرة. لكنه لما كان يحتاج إلى الاختراع، فإنه يقتضي في الانسان الفكر والحرية. والطريق الأول هو طريق الغريزة، والثاني هو طريق العقل. والغريزة والعقل متقابلان، لكنهما متكاملان. ولا ينبغي أن نقول أن أحدهما أسمى من الآخر، لأنهما من نظامين مختلفين. وهما أيضا متداخلان، ولا يوجد أحدهما في حالة خالصة، بل في كليهما شيء من الآخر، بسبب أصلهما المشترك. «فلا يوجد عقل لا تعثر فيه على آثار الغريزة، كما لا توجد غريزة ليست محاطة بهدّاب من العقل. وهذا الهدّاب من العقل هو السبب في كثير من الأخطاء. فلكون الغريزة على نصيب متفاوت من الذكاء، استنتج البعض أن العقل والغريزة من طبيعة واحدة. ولا فارق بينهما إلا في درجة التعقيد أو الكمال. وأن أحدهما يمكن أن يعبّر عنه بما يعبر عن الآخر. والواقع أنهما لا يتصاحبان إلا لأنهما يتكاملان، وهما لا يتكاملان إلا لأنهما مختلفان. فما في الغريزة من الغريزي يتعارض مع ما في العقل من العقلي. ولا يمكن تحديد الغريزة ولا العقل تحديدا دقيقا صلباً، لأنهما ميثلان، وليسا شيئين مصنوعين» (ص ١٣٨=٦١٠).

«والغريزة التامة ملكة استخدام وبناء آلات عضوية organisés، والعقل التام هو ملكة صنع واستعمال آلات غير عضوية Inorganisés » ص(١٤١=٦١٤). ويقصد بكلمة «عضوية» هنا أي تصلح نفسها بنفسها، بينما غير العضوية لا بد ان يصلحها فاعل آخر غيرها. ولما كانت الغريزة تستعمل آلة معينة، فإن الغريزة بطبعها مخصصة. أما العقل فيصنع العديد من الآلات التي تؤدي وظائف شديدة الاختلاف والتباين.

أما من حيث الخلاف بين العقل والغريزة فيلاحظ برجسون أولاً، أن لكل منهما نوعا من المعرفة مختلفا اختلافا جذريا عن نوع معرفة الآخر. فمن حيث المعرفة الفطرية في كليهما يلاحظ أن هذه المعرفة في الغريزة تتعلق بأشياء، بينما في العقل تتعلق بعلاقات. وفيما يتعلق بشكل المعرفة ومضمونها، فان الغريزة تتعلق بالمادة، بينما العقل يتناول الشكل.

ط) الوجدان:

والعقل هو الذي يكفل للانسان صناعة الأشياء التي يحتاج إليها لتأمين بقائه في الحياة. ولهذا كان موجّها إلى الفعل، ومعالجة المادة. وتبعا لذلك فإنه غير قادر على فهم الحياة. وقصارى ما يستطيعه هو أن يقوم بتحليل العمليات الفيزيائية والكيميائية التي بها تتحقق الحياة، وأن يصنع آلات تمكنه من السيطرة عليها.

فلا بد إذن من ملكة أخرى يستطيع بها الانسان إدراك الحياة، ملكة أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل. وهذه الملكة هي الوجدان intuition (أو العيان الميتافيزيقي).

وبرجسون يعرّف الوجدان ويقارنه بالتحليل في مقاله المشهور بعنوان: «المدخل الى الميتافيزيقا» الذي ظهر أولا في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة١٩٠٣، ثم أعاد نشره مع تعديلات طفيفة في كتابه «الفكر والمتحرك» (ص ١٧٧ - ٢٢٧، وفي «مجموع مؤلفاته» يقع من ص ١٣٩٢ إلى ١٤٣٢).

يقول برجسون: «ان المطلق لا يمكن أن يعطي إلا في وجدان intuition، بينما كل الباقي يعتمد على التحليل analyse. ونحن هنا نسمّي وجدانا intuition التعاطف الذي به ننتقل إلى باطن موضوع ما كي نتلاقى وcoïncider مع ما له من أمر نسيج وحده وبالتالي لا يمكن التعبيرعنه،

وعلى العكس من ذلك فإن التحليل هو العملية التي نرد بها الموضوع إلى عناصر معروفة من قبل، أي مشتركة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. فالتحليل يقوم اذن في التعبير عن الشيء وفقا لما ليس هو إياه. فكل تحليل هو إذن ترجمة، وتنمية، بواسطة رموز، لامتثال مأخوذ من وجهات نظر متوالية منها نلاحظ مقدارا من الاتصالات بين الموضوع الجديد الذي ندرسه وبين موضوعات أخرى نعتقد أننا نعرفها من قبل. والتحليل، في رغبته التي لا تشبع أبدا للاحاطة بالموضوع الذي حتم عليه أن يدور حوله يُكْثِر من وجهات النظر إلى غير نهاية، ابتغاء تكميل الامتثال الذي يظل دائما ناقصا، وينوّع - دون هوادة - في الرموز لاكمال الترجمة الناقصة أبدا. ولهذا يستمر إلى غير نهاية. أما الوجدان فإنه فعل بسيط - إن كان ممكنا. فاذا تقرر هذا، رأينا بغير عناء أن العلم الوضعي وظيفته المعتادة هي التحليل. انه قبل كل شيء يعمل على رموز. وحتى أكثر علوم الطبيعة عينية، وهي علوم الحياة، تقتصر على الشكل المرئي للكائنات الحية، وأعضائها وعناصرها التشريحية، انها تقارن الأشكال بعضها ببعض، وتردّ الأعقد تركيبا الى الأبسط وتدرس عمل الحياة فيما هو رمزها المرئي، ان صح هذا التعبير. فإن وجدت وسيلة للاحاطة بالواقع احاطة مطلقة بدلا من معرفته معرفة نسبية، وللنفوذ في داخله بدلا من اتخاذ وجهات نظر اليه، ولوجدانه بدلا من تحليله، ولادراكه خارجا عن كل تميز عنه أو ترجمة له أو تمثيل رمزي، فان الميتافيزيقا هي هذا نفسه. فالميتافيزيقا هي اذن العلم الذي يدعي الاستغناء عن الرموز» («الفكر والمتحرك» ص ١٨١ - ١٨٢=١٣٩٥ - ١٣٩٦ من «مجموع مؤلفاته»).

لكن هذا الوجدان ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلي المتواصل، والتأمل الفكري المستمر وحشد الوقائع العلمية السليمة ومقارنتها بعضها ببعض. والعقل هو الذي يحقق الوجدان ويجعله محددا، وينميه في قول منطقي. وقد أبرز هذا المعنى ليون هيسون L. Husson في رسالته الصغرى للدكتوراه بعنوان: ««النزعة العقلية عند برجسون» (الفصل الثاني، باريس) وان كان تأويله لآراء برجسون في هذا الباب لا يخلو من التعسف.

ي) نظرية الضحك:

وعلى أساس التقابل بين الحي والجماد، بين الروحي والآلي، يضع برجسون نظريته في الضحك، التي شرحها في

ثلاث مقالات نشرها في «مجلة باريس» Revue de Paris (أول ومنتصف فبراير، وأول مارس سنة ١٨٩٩) ثم جمعها بعد ذلك في كتاب صغير بعنوان: «الضحك: بحث في معنى الهزلي».

وهو يلاحظ أولا أنه لا هزلي خارج ما هو انساني فالمنظر الطبيعي يمكن أن يكون رائعا، ساميا، أو قبيحا، لكنه لن يكون أبدا هزليا أو مضحكا، وإذا ضحكنا من حيوان، فذلك لا يحدث إلا إذا شاهدنا فيه لمحة انسانية أو تعبيرا انسانيا. وقد نضحك من قبعة، لكن ما يضحكنا فيها هو الشكل الذي أعطاه لها ناس. وعلى هذا فإنه اذا أثار حيوان أو جماد الضحك فذلك اما لوجود تشابه فيه مع الانسان، واما لعلامة طبعها فيه الانسان، أو للاستعمال الذي استعمله به انسان.

وملاحظة ثانية هي أن الضحك يستلزم عدم الانفعال. ويبدو أن الهزلي لا يحدث أثره إلا في نفس خالية من الانفعال. «وفي مجتمع من العقول المحضة، فربما لا نبكي، ولكن ربما نضحك، أما النفوس الحساسة باستمرار، المتجاوبة مع نغمات الحياة والتي فيها كل حادث يستطيل إلى رنين عاطفي، فانها لا تعرف الضحك ولا تفهمه» («الضحك» ص ٣ - ٤=٣٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

والمشاهدة الثالثة للضحك هي أنه لا يتم إلا في جماعة من العقول ولا يستلذُّ الانسان الهزلي لو شعر بأنه في عزلة. ويبدو كما لو كان الضحك في حاجة إلى صدى. «إن ضحكنا هو دائما ضحك جماعة من الناس» (ص٤=٣٨٩).

فما الذي يجمع بين هذه المشاهدات الثلاث؟ «يبدو أن الهزلي (المضحك) يتولد حين يوجه جماعة محترمة من الناس انتباههم إلى واحد من بينهم، مسكتين حساسيتهم وممارسين عقلهم وحده.» (ص٦=٣٩٠) فما هي النقطة الخاصة التي اليها يتوجه انتباههم؟ لنذكر أمثلة حتى يتجلى الأمر:

إنسان، وهو يعدو في الشارع، يتعثر ويسقط، فيضحك منه المارة. فماذا جعلهم يضحكون عليه؟ لو كان قد خطر بباله أن يجلس على الأرض، وعرفوا هم ذلك، لما ضحكوا عليه. وإنما هم ضحكوا من كونه جلس على الأرض رغما عنه وبغير إرادته. فليس اذن التغير المفاجىء في وضعه هو الذي أضحكهم، بل ما في هذا التغير من أمر غير ارادي، أي كونه قد حدث عن غفلة وعدم مهارة ومرونة.

فلربما عثر بحجر في الطريق وكان عليه أن يتلافاه أو يسترد توازنه الذي اختل من اصطدامه به. لقد استمرت عضلاته تؤدي نفس حركاتها، بينما كانت الظروف تقضي بتعديلها. لقد **تصلّب** حيث كان ينبغي أن يكون مرنا.

ومثل آخر: شخص مدقق في أعماله وحركاته على نحو آلي. وقد دخل مكتبه ليستأنف عمله اليومي. لكن أحد العابثين أفسد ترتيب أوضاع المكتب. وها هو ذلك الشخص الدقيق يغمّس قلمه في المحبرة التي ملأها العابث طينا بدلا من الحبر. ويجلس على كرسيه المعتاد، والذي استبدل به العابث كرسيا بلا مقعد، فها هوذا يسقط على البلاط. إن هذا الرجل قد جعلت منه العادة شبه آلة. وكان عليه أن يتكيف ويعدّل من تصرفاته، لكنه اندفع مع العادة، فكانت حاله مثل حال الشخص المذكور في المثال الأول.

والمضحك في الحالتين راجع إلى أمر عارض خارجي بالنسبة الى الشخص الذي يضحك منه.

إن الحياة والمجتمع يقتضيان من كل انسان انتباها يقظا باستمرار، يميز ملامح الموقف الماثل أمامه، ويقتضيان أيضا مرونة في الجسم والنفس يمكناننا من التكيف مع الموقف. ولهذا فان كل تصلّب في الخلق أو في العقل أو في الجسم سيكون مهما في نظر المجتمع، لأنه علامة ممكنة على نشاط ينام، وأيضا على نشاط يعزل نفسه وينحو نحو الابتعاد عن المركز المشترك الذي من حوله تدور الجماعة، وبالجملة هو علامة على شذوذ.

ومع ذلك فإن المجتمع لا يستطيع أن يتدخل ها هنا بواسطة قهر مادي، لأنه لم يتضرر ماديا. إنه بازاء أمر يقلقه لكن على شكل عرض مرضي symptôme فحسب، يكاد أن يكون مجرد تهديد أو بادرة على أكثر تقرير. وهو لهذا إنما يرد ببادرة فقط أيضا. والضحك هو لا محالة شيء من هذا النوع. انه نوع من البادرة الاجتماعية geste social. إنه بما يثير من خوف - يردع أنواع الشذوذ، ويوقظ - ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنام، ويشيع المرونة في كل ما يتجلّى من تصلب آلي على سطح الهيئة الاجتماعية. فالضحك لا ينتسب فقط إلى علم الجمال المحض، لأنه يسعى (لا شعوريا، في كثير من الأحوال الخاصة لا أخلاقيا ايضا) الى غرض نافع في الاصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتسب إلى

علم الجمال، لأن المضحك (الهزلي) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص ـ وقد تخلصا من همّ المحافظة على الذات ـ يبدآن في معاملة نفسيهما بوصفهما أعمالا فنّية.

وبالجملة «فالهزلي هو الآلي المصبوب على الحي» du mécanique plaqué sur le vivant، أي أن ما يثير الضحك هو أن يتحول ما هو حيّ إلى ما يشبه الآلة.

فالأحدب يثير الضحك لأنه يبدو غير متماسك: إن ظهره اتخذ وضعا سيئا واستمر عليه فتصلّب على هذا النحو.

وتعبير الوجه المثير للضحك هو ذلك الذي يجعل الخاطر يفكر في شيء متصلب جامد في الحركة المنظمة لقسمات الوجه: : مثل تقطيبة متصلبة أو لازمة متحجرة، كما يحدث حين تبدو الأصداغ وكأن صاحبها ينفخ في بوق باستمرار.

وفن الكاريكاتير يقوم في إدراك التمردات العميقة للمادة، تحت الانسجامات السطحية للشكل: فهو يبالغ في إبراز ألوان التشويهات وعدم الانسجام في الشخص موضوع السخرية: بأن يطيل في الانف في الاتجاه الذي استطال به في الطبيعة.

والنفس تشكل المادة، وتهب الجسم شيئا من الخفة المجنّحة: وهذا هو اللطف أو الرشاقة Grâce. لكن المادة تقاوم في عناء وتودّ لو تحوّل النشاط الدائم اليقظة إلى آلية automatisme انها تريد أن تغرس في المادية الآلية الشخص الحي الذي ينبغي عليه أن يتجدد لدى كل لقاء بمثل أعلى حيّ: وهذا يتضاد مع الرشاقة واللطف: وهذا هو ما يثير الضحك. ولهذا «فان المضحك تصلبا أولى منه قبحا ودمامة».

كذلك كل ما يلفت انتباهنا إلى الجانب الجسماني المادي في الشخص هو أمر يثير فينا الضحك حين يتعلق الأمر بالجانب المعنوي فيه، لا بالجانب المادي. فنحن نضحك من خطيب يعطس في أوج حماسته الانفعالية في الخطابة. كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأبين شخص: «لقد كان فاضلا ومستديرا كله».

ومواقف الجسم الانساني وبوادره وحركاته تكون مضحكة بالقدر الذي به يجعلنا نفكر في شيء آلي فقط، وحيث يبدو الانسان مجرد ألعوبة: فالأنف المحمر يبدو مضحكا لأننا نتخيله مغطى بطبقة من القرمز، والملابس كثيرا ما تثير فينا الضحك اذا اثارت فينا معنى الآلية فيمن يلبسها. والطبيعة اذا تصوّرت على هيئة آلية، أثارت الضحك. فأحد الشخصيات في كوميديا حين علم بوجود بركان خامد صاح: «لقد كان عندهم بركان، لكنهم تركوه يخمد».

والمراسم التي تقتضيها الحياة الاجتماعية فيها دائما جانب يثير الضحك الخفي: فحفلة توزيع جوائز، أو منظر انعقاد محكمة يبدو ان لنا مضحكين اذا أغفلنا الغرض منهما ولم نفكّر إلّا في المراسم المصاحبة لهما، ان «كليهما مسخرة اجتماعية» تتعارض مع المرونة الباطنة للحياة. والتنظيم الآلي للمجتمع يجعلنا نضحك، مثال ذلك: غرق ركاب سفينة في الميناء، فألقى موظفو الجمارك بأنفسهم في الماء بشجاعة وانقذوهم. ولما انقذوهم سألوهم: «هل معكم أشياء تستحق عليها جمارك؟» ولهذا فإن الحياة العسكرية، بما فيها من تصلّب وآلية، هي مصدر خصب للنكت المضحكة، كما هو مشاهد في أفلام فرناندل، ومسرحيات جورج كورتلين.

وفيما يتصل بهزلي البوادر والحركات يقول برجسون: «إن المواقف والبوادر والحركات التي يقوم بها الجسم الانساني تكون مضحكة بالقدر الدقيق الذي به هذا الجسم يجعلنا نفكر في آلة بحتة» («الضحك» ص ٣٠). كذلك المحاكاة تضحك لأن «محاكاة شخص هي تخليص جانب الآلية الذي تركه يندسّ في شخصه». (الكتاب نفسه ص ٣١). فهناك حيث يوجد تكرار تشتمّ الآلية. ويقول: «هزلي كل حادث يلفت انتباهنا إلى ما هو جسماني في الشخص، بينما المعنوي هو موضوع النظر» ومن هنا نضحك من خطيب يعطس في اللحظة المؤثرة جدا من خطبته. ونفس المبادىء تنطبق على هزليّ الموقف وهزليّ الكلمات. «فهزليّ كل ترتيب للأفعال والأحداث يعطينا، بإيلاجها بعضها في بعض، وهم الحياة والاحساس الواضح بترتيب آلي» («الضحك» ص ٧٠). مثال ذلك: العفريت ذو اللولب. وفيما يتصل بهزلي الكلمات فإننا «إذا تركزّ انتباهنا على ماديّة مجاز، فان الفكرة المعبّر عنها تصير هزلية، مثل: كل الفنون اخوة» («الضحك» ص١١٧).

(يا) ـ فلسفة الحياة:

فلسفة الحياة عند برجسون فيها التطبيق الأكثر منطقية وتنظيما لعيانه للمدة الخالقة. ويتساءل برجسون عن معنى الحياة فيقول: «بالنسبة إلى الوجود الواعي: أن يوجد هو أن يتغيّر، وأن يتغيّر هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار» («التطور الخالق»، ص٨). إن الكون يعاني المدة. والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال، والصنع المستمر لما هو جديد على وجه الاطلاق. والمدة durée تقدّم مستمر من الماضي الذي يعرّض المستقبل وينتفخ وهو يتقدم. «وأينما حيّ شيء، فثم يوجد، في مكان ما، سجل يسجل فيه الزمان» («التطور الخالق» ص ١٧). «إن استمرار التغير، والاحتفاظ بالماضي في الحاضر، والمدة الحقة: هذه الصفات مشتركة بين الشعور وبين الكائن الحي» (ص ٢٤). «إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطور» (ص ٢٩).

ومن الأفكار الأكثر أصالة في فلسفة الحياة عند برجسون، فكرة السورة الحيوية L'elan vital ومفادها أن «الحياة منذ نشأتها، هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور. لقد نما شيء، وتطور بسلسلة من الاضافات التي كانت ألوانا من الخلق. وهذا النموّ نفسه هو الذي أدّى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على النمو بعد نقطة معلومة دون أن تصير غير متوافقة فيما بينها. وبكد، لا شيء يمنع من تخيل فرد وحيد فيه، بسلسلة من التحولات المتوزعة على آلاف القرون، يتم تطور الحياة. أو إذا انعدم وجود فرد وحيد، يمكن أن نفترض كثرة من الأفراد يتوالون في سلسلة على خط واحد، في كلتا الحالتين لن يكون للتطور غير بعد واحد. لكن التطور تم في الواقع بواسطة ملايين من الأفراد على خطوط مختلفة، كل منها أفضى إلى تقاطع، منه تفرعت طرق جديدة، وهكذا باستمرار الى غير نهاية... وعبثا حدثت تقاطعات، فإن حركة الأجزاء استمرت بفضل السّورة الأولى للكل. فشيء من الكل يجب إذن أن يبقى في الأجزاء. وهذا العنصر المشترك يمكن أن يكون محسوسا للعيون على نحو معين، ربما بحضور أعضاء واحدة في أجهزة عضوية مختلفة كل الاختلاف» («التطور الخالق» ص ٥٧ ـ ٥٨).

ويرى برجسون أن الحياة في سيرها لا ترسم مسارا وحيدا، يمكن مقارنته بمسار قذيفة مملوءة أطلقت من مدفع، بل نحن هنا بالأحرى بازاء قنبلة obus انفجرت فورا على هيئة شظايا يقدّر لها أن تنفجر أيضا، وهكذا باستمرار طوال وقت طويل جدا» («التطور الخالق» ص ١٠٧). وتقطع الحياة إلى أفراد وأنواع يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، وقوة الانفجار التي تحملها الحياة في داخلها. وهو يشبه تطور الحياة بوجه عام بتطور أخلاق الفرد منا. يقول: «كل منا، وهو يلقي نظرة إلى الوراء على تاريخه، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، وإن كانت لا تنقسم، فإنها كانت تضم في داخلها أشخاصا عديدين كان يمكن أن يبقوا مندمجين معا لأنهم كانوا في حال تولّد وهذا التردد الحافل بالوعود هو واحد من أكثر ألوان سحر الطفولة. لكن الشخصيات التي تداخل بعضها في بعض، تصير غير متوافقة بالنمو. ولما كان كل واحد منا لا يعيش غير حياة واحدة، فإنه مضطر إلى الاختيار. ونحن في الواقع نختار باستمرار، وباستمرار أيضا نتخلّى عن كثير من الأشياء. والطريق الذي نسلكه في الزمان تناثرت فيه أشلاء من كل ما بدأنا نكونه، ومن كل ما كان يمكن أن نصيره. لكن الطبيعة، وهي تتصرّف في عدد لا يحصى من الحيوات، ليست مرغمة على مثل هذه التضحيات. إنها تحفظ هذه الميول المختلفة التي تفرّعت وهي تنمو، وتخلق ـ معها ـ سلاسل متباينة من الأنواع التي تتطور على انفصال» («التطور الخالق» ص ١٠٩).

ومع اقرار برجسون بأن التكيّف مع الوسط، شرط ضروري للتطور، فإنه «شيء أن نقرّ بأن الظروف الخارجة هي قوى ينبغي على التطور أن يحسب حسابها، وشيء آخر أن نقول انها العلل الموجهة للتطور، وهذا القول الأخير هو قول الميكانيكية. انه يستبعد تماما فرض السّورة الأصلية» («التطور الخالق» ص ١١١).

أما فيما يخص العلاقة بين الانسان وسائر أنواع الحيوان، فإن الفارق هو في النسب والاختلاف بينهما هو في طريقة الغذاء. فالحيوان متحرك بينها الخلية النباتية محاطة بغشاء من السيليلوز يضطرها إلى عدم الحركة. وبين الحركة والشعور توجد رابطة. واضحة والنبات لاواع أما الحيوانات فلأنها مضطرة إلى السعي بحثا عن غذائها، فقد دلفت في اتجاه النشاط الحركي المكاني، وبالتالي في اتجاه شعور متزايد في السعة والوضوح (ص ١٢٢).

والعقل هو ملكة، تصنع الأشياء الصناعية، وخصوصا

الآلات التي تستخدم في صنع آلات أخرى، وتنويع صنعها إلى غير نهاية. ولهذا ينبغي أن نقول «عن الانسان انه صانع homo faber بقدر ما هو - أو بالأحرى أكثر مما هو - عاقل» (ص ١٥١). والغريزة عبارة عن ملكة طبيعية لاستخدام آلية فطرية mécanisme inné. فهناك إذن فارق جوهري بين العقل والغريزة. «والغريزة التامة هي ملكة استخدام بل وبناء آلات منظمة، والعقل التام هو ملكة صنع واستخدام آلات غير منظمة» (ص ١٥٢).

(يب) الأخلاق:

وهنا نصل إلى الأخلاق عند برجسون، وكان الناس ينتظرون آراءه الأخلاقية منذ زمان طويل، لأنهم رأوا أن فلسفته لا بد أن تكمل بمذهب في الأخلاق. فأصدر في سنة ١٩٣٢ كتابه المنتظر في الأخلاق وفي الدين بعنوان: «ينبوعا الأخلاق والدين». وقد جمع بين الأخلاق والدين، لأنه يرى أن لكليهما ينبوعين هما: الانفتاح، والانغلاق. فالأخلاق أخلاقان: أخلاق مفتوحة، وأخلاق مغلقة (أو منغلقة)، والدين دينان: دين مفتوح، ودين مغلق. فلنبدأ بالكلام عن مذهبه في الأخلاق.

وكما ينبغي أن تقوم عليه كل أخلاق، وهو الحرية، يقيم برجسون مذهبه في الأخلاق على أساس توكيد معنى الحرية الانسانية. وفي هذا يقول: «ان كل جدّية الحياة تأتيها من حريتنا. فما يصدر عنا، وما هو لنا، ذلك هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحيانا والجادة عامة». لكن «إذا كنا أحرارا في كل مرة نريد أن ندخل في داخل أنفسنا، فإن من النادر أن يحدث لنا أن نريد ذلك». «والفعل الارادي يؤثر في من يريده، ويعبّر بقدر ما في أخلاق الشخص الذي يصدر عنه هذا الفعل. ويحقق، بنوع من المعجزة، هذا الابداع للذات بواسطة الذات، الذي يبدو أنه الغرض من الحياة الانسانية». وعلينا ألا نجعل جهودنا تسيطر عليها العادة، التي هي لون من الآلية. وعلى الانسان أن يصارع سيطرة الآلية الناشئة عن العادة، حتى تظل الحرية موفورة نشيطة فعّالة.

ولقد قلنا ان من رأي برجسون أن للأخلاق - كما للدين - ينبوعين : الانفتاح والانغلاق.

أما الأخلاق المغلقة فهي أخلاق المجتمعات المنغلقة، الشبيهة - من بعض النواحي - بخلية النحل أو بيت النمل. . وكان برجسون في «التطور الخالق» قد بين أن تطور المملكة الحيوانية قد تمّ على خطين متباينين: أحدهما، لدى الحشرات، أدّى إلى الغريزة، والثاني، لدى الانسان، أدى الى العقل: «وبفضل هذا الأصل المشترك، يشارك الانسان في نفس التضامن بين الجزء والكل كما نجده، في عالم الحشرات، بين نحل خلية، أو بين نمل بيت نمل، مع هذا الفارق وهو أن ما يتم في الجماعات الحيوانية غريزيا، أي بالضرورة، ندين به للعادة في الجماعة الانسانية، حتى ان نسبة الالتزام الى الضرورة، كنسبة العادة إلى الطبيعة» «ينبوعاً الأخلاق والدين» ص ٧). ونحن في الأوقات العادية نمتثل الالتزامات أولى من أن نفكر فيها. «إذ العادة تكفي. وفي الغالب لا يكون علينا الآ أن نرسل أنفسنا على سجيتها كي نعطي المجتمع ما ينتظره منا» (الكتاب نفسه ص ١٢) والواجب، مفهوما على هذا النحو، يتم آليا دائما تقريبا. والالزام الاخلاقي ليس إلّا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بواسطة العادة، وما هي الآ محاكاة للغريزة.

ويؤكد برجسون الفارق العميق بين «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح»، بين «النفس المغلقة» و«النفس المفتوحة»، بين «الأخلاق المغلقة» و«الأخلاق المفتوحة».

«وما يميّز المجتمع المغلق، وهو المقدر لنا بالطبيعة، هو أنه في كل لحظة يشمل عددا معينا من الأفراد، ويستبعد الآخرين» (ص ٢٥) والغريزة الاجتماعية، وهي أساس الالتزام الاجتماعي، تستهدف دائما مجتمعا مغلقا، مهما يكن اتساعه: الأمة، الوطن، الخ. ولا تستهدف أبدا الانسانية في مجموعها. «ذلك أنه بين الأمة، مهما تكن كبيرة، وبين الانسانية، هناك كل المسافة التي تفصل بين المتناهي وبين اللامحدود، بين المغلق وبين المفتوح».

والفارق بين المغلق والمفتوح فارق في الطبيعة، وليس في الدرجة، ولا ينتقل الانسان من التعلق بالوطن إلى حب الانسانية. «ومن ذا الذي لا يرى أن التماسك الاجتماعي يرجع، إلى حد كبير، إلى الضرورة التي تشعر بها الجماعة للدفاع عن نفسها ضد الآخرين، وأنه أولا ضد سائر الناس يحبّ المرء الناس الذين يعيش معهم؟» إننا نحب - بالطبع ومباشرة - أهلنا ومواطنينا، بينما حبنا للانسانية هو حب مكتسب وغير مباشر، ويمثل نوعا آخر من الأخلاق يختلف تماما عن حبنا للأهل والوطن. إنه يمثل نوعا آخر من الالتزام يوضع فوق الضغط الاجتماعي. وأخلاق المجتمع

المغلق تكون أصغر وأكمل كلما رجعت إلى صيغ لا شخصية، أما الأخلاق الكاملة فينبغي أن تتجسّد في شخصية ممتازة تصير قدوة تحتذى. ومن خلال الله، وفي الله، يدعو الدين الانسان إلى حب الجنس البشري. وفي كل زمان ظهر أناس استثنائيون تجسّدت فيهم الأخلاق الكاملة. فقبل القديسين المسيحيين عرفت الانسانية حكماء يونان، وأنبياء إسرائيل، ورهبان البوذية، وغيرهم. والقديسون ليسوا في حاجة إلى الوعظ، بل يكفيهم أن يوجدوا، ذلك أن وجودهم نداء ودعوة.

وبينما الالتزام الطبيعي ضغط أو دفع، يوجد في الأخلاق الكاملة نداء: نداء البطل، تفان، بذل الذات، روح التضحية، المحبة، وتلك هي القسمات المميزة للأخلاق الانسانية.

في المجتمع المغلق تدور النفس في دائرة، انها مغلقة، وعلى عكس هذا تماماً موقف النفس المفتوحة، ولو قلنا انها تشمل الانسانية كلها لما بالغنا كثيراً، بل لما قلنا ما فيه الكفاية، لأن حبها ينتظم كل الحيوانات والنباتات، والطبيعة بأسرها.

والأخلاق تشمل جزأين متميزين: أحدهما له سبب وجوده في التركيب الأصلي للجماعة الانسانية، والآخر يجد تفسيره في المبدأ المفسّر لهذا التركيب. في الأول يمثل الالتزام الضغط الذي تمارسه عناصر المجتمع بعضها على بعض، وفي الثاني: الالتزام هو قوة طموح أو سوْرة. وكبار الذين اقتادوا الانسانية، واقتحموا حواجز المدينة، يبدو أنهم بهذا قد وضعوا أنفسهم في اتجاه السّورة الحيوية. ونحن في سيرنا من التضامن الاجتماعي الى الأخوّة الانسانية، نقطع الصلة مع طبيعة معيّنة، لا مع كل طبيعة. ونحن انما ننفصل عن الطبيعة المطبوعة ابتغاء العودة الى الطبيعة الطابعة.

والضمير، الذي يضع الواجبات نحو المجتمع ونحو اعضائه ، هو ناتج المجتمع، أي ناتج الطبيعة التي خلقت هذا المجتمع. وهو يأمر بالتكافل الاجتماعي وضبط النفس والنضال ضد الاجنبي. واذا شعر المرء بالحاجة الى تجاوز نطاق مجتمعه، فهذا نوع من «مقاومة المقاومة». والواجبات في الأخلاق المغلقة تبدو غير شخصية واذا بحثنا في جذورها ، وجدناها تمتد في المقتضيات التي يقتضيها المجتمع. انه هو الذي ألزم اعضاءه بها. وهذا الالزام يشبه الرابطة الجامعة بين أفراد خلية نحل.

والفرد الذي أدّى كل الواجبات التي يقتضيها منه المجتمع المغلق «يشعر» بالراحة bien-être الفردية والاجتماعية المشابهة لتلك التي تصحب الممارسة العادية للحياة».

أما في الأخلاق المفتوحة فثمة شعور بانفعال جديد، هو الينبوع لكل الابتكارات العظمى، في الفن، والعلم، والحضارة الانسانية وهذا الانفعال يهز كيان النفس هزاً عنيفاً لكنه على نوعين: فاما أن يحدث اهتزازاً سطحياً، واما أن يكون «تحريكاً للأعماق». وهذا النوع الثاني هو الذي يستشعره الابطال والقديسون وكبار الصوفية. « «ان الصوفية الحقيقيين ينفتحون ببساطة على الموجة التي تجتاحهم. والحاجة الى أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرونها كسورة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتم شخصيته، محبة هي في كل واحد منهم انفعال جديد تماماً، قادر على نقل الحياة الانسانية الى نغمة أخرى مختلفة تماماً، محبة تجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، وبه ومن أجله أناس آخرون يدعون نفوسهم تتفتح على محبة الانسانية».

وعلى هذا النحو نشأت الأخلاق الداعية الى محبة الجنس البشري كله، والتي وضعت واجبات الانسان الفرد نحو الانسانية جمعاء. وهي واجبات ليست غير شخصية مثل تلك التي فرضتها الأخلاق المتعلقة ، بل في الأخلاق المفتوحة نداء: «نداء البطولة».

يج) ـ الدين:

في الفصلين الثاني والثالث من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» يدرس برجسون حقيقة الدين. وكما قلنا يقسّمه ـ كما قسّم الأخلاق ـ الى دين مفتوح ودين مغلق، ويسميها: الدين الديناميكي، والدين الاستاتيكي.

أما الدين الاستاتيكي فليس من نتاج العقل، بل يدين بنشأته «للوظيفة المخترعة للأساطير» التي تفسّر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالهداب. ولما كان العقل يميل الى فصل الفرد عن المجتمع ويهدد بقطع التماسك الاجتماعي في بعض النقاط ، فإن الطبيعة تفعل ضد هذه القوة المحللة الي للعقل: وبهذا نفسّر الوظيفة المخترعة للأساطير، والتي

تنتج الخرافات والامتثالات الخيالية والطِّيرة superstition والاعتقاد الديني. والدين البدائي هو أولاً احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المرء متى ما فكر في ذاته ولم يفكر إلا في ذاته. وهذا رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد العقل. وثانياً: «الدين رد فعل دفاعي للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصوّر حتمية الموت». («... ينبوعا.... ص ١٣٧»). وضد فكرة الموت، يضع الدين - كترياق مضاد - فكرة البقاء بعد الموت، ابتغاء اعادة التوازن لصالح الطبيعة. والجماعة تهتم برد الفعل هذا، كما يهتم الفرد. فمن المهم اذن أن يبقى الموتى حاضرين. وبعد ذلك تنشأ عبادة الاجداد. هنالك يقرّب بين الموتى والآلهة. وعلى هذا فإن فكرة بقاء الانسان على هيئة ظل أو شبح - فكرة طبيعية. والتصور البدائي للبقاء بعد الموت هو اذن ظل فعّال، نشيط، قادر على التأثير في الأحداث الانسانية. ولما كانت الدفعة الحيوية متفائلة، فإن كل التصورات الدينية الصادرة مباشرة عنها هي ردود فعل دفاعية من جانب الطبيعة ضد تصور العقل. وتصور برجسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للنزعة العقلية، انه يعزو إليهما دوراً اجتماعياً، فالصلاة في أدنى درجاتها كانت تستهدف، ان لم يكن ارغام ارادة الألهة وخصوصاً الأرواح، فعلى الأقل الى اجتلاب رضاها ومعونتها. اما التضحية - أي تقديم القرابين - فلا شك أنها كانت في البدء قرباناً يقصد به الى شراء رضا الاله أو الى توقي غضبه. وبالجملة. ، فإن الدين الطبيعي هو «ردّ فعل من جانب الطبيعة ضد ما عسى أن يكون هناك من مضايقات للفرد، ومفكّكات للمجتمع، تأتي من ممارسة العقل» (ص ٢١٥).

لكن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين، اذ لا بد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجي، الى الدين الديناميكي الباطن؛ وكلاهما لا ينبثق من العقل. وبينما الاستاتيكي تحت عقلي، فإن الديناميكي فوق عقلي. كما أن الدين الاستاتيكي يدين بأصله «للوظيفة المخترعة للأساطير»، أعني لهذه البقية من الغريزة التي تحيط بالعقل كأنها هالة، كذلك القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهداب من الوجدان المحيط بالعقل. وبعبارة أخرى: «الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السّورة الحيوية أو التطور الخالق. ومعنى هذا أن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوّف الذي يؤمنّ للنفس، على شكل ممتاز، الطمأنينة والسجو اللذين مهمة الدين الاستاتيكي توفيرهما. وهذا الجهد الخلّاق يأتي من الله. انه هو الله نفسه («ينبوعا... ص ٢٢٧). وبالقدر الذي به التصوف استمرار للفعل الألهي، فإنه خلق وحب. لكن هذا لا يصدق إلا على التصوف الكامل، كما نجده في المسيحية، لا على التصوف اليوناني، الذي هو عقلي النزعة كثيراً، ولا على التصوف الشرقي (البوذية) الذي هو متشائم جداً. ان تياراً هائلاً من الحياة قد غمر كبار الصوفية النصارى «ومن حيويتهم المتزايدة انطلقت طاقة، وجسارة ، وقوة تصوّر وتحقيق هائلة. ويمكن أن نتذكر ما قام به، في ميدان العمل، رجل مثل القديس بولس أو القديسة تريزا الآبلية، والقديسة كترينا السييناوية، والقديس فرنشسكو، وجان دارك وكثيرون غيرهم» («ينبوعا.... ص ٢٤٣»). «والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب انسان لله. بل هو حب الله لجميع الناس. ومن خلال الله، وبالله، يحب الانسانية كلها حباً إلهياً» (ص ٢٤٩).

وفي الفصل الأخير من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» وعنوانه: «الآلية والتصوف» يتناول برجسون مشكلة العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان الآلية وتضاؤل نصيب الروح. وفيه ينعى على العصر الحالي زيادة جسم الانسانية وطغيان الآلية على نحو مفرط جداً، بينما بقيت نفس الانسانية على حالها. ومن هنا ذلك الفراغ بين الجسم والنفس. ومن هنا المشاكل الرهيبة الاجتماعية والسياسية والدولية. ان هذه الآلية المفرطة في حاجة الى ما يوازنها من الصوفية. والآلية لن تجد وجهتها الصحيحة إلا اذا واصلت الانسانية بواسطتها، بعد أن حنتها الى الأرض أكثر فأكثر، النهوض والنظر الى السماء. ويكفي أن تظهر عبقرية صوفية كي تجرّ وراءها انسانية تضخّم جسمها بدرجة هائلة ، وتقتادها الى النفس المتجلية بفضلها.

ويتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية. فنراه يشيد بالديمقراطية لأنها، من بين كل النظم السياسية، هي التي تعلو - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع المغلق. «ان الديمقراطية النظرية تنادي بالحرية، وتطالب بالمساواة ، وتوفق بين هاتين الأختين المتعاديتين بأن تذكرهما بأنهما أختان، واضعة الاخاء فوق كل شيء... ان الاخاء هو الأمر الجوهري. وهذا ما يخوّل لنا أن نقول ان الديمقراطية انجيلية في جوهرها،

ودافعها هو المحبة» (ص ٢٠٤).

ويرى برجسون أن السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق، اذ الأصل في الحروب هو الملكية، سواء أكانت فردية أم جماعية. فاذا أريد الغاء الحروب فيجب قدر المستطاع التخلص من التحامل ضد الاجنبي، وتجنب تضخم السكان وذلك بالتحكم العقلي في النسل، والعودة الى الحياة البسيطة.

ويشيد، ها هنا، بقيام «عصبة الامم»، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف الى القضاء على الحروب يجب أن تعمل على القضاء على الأسباب المؤدية الى الحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان، وعدم توزيع المواد الأولية توزيعاً عادلاً بين الدول. لهذا يجب أن تعمل هذه المؤسسة الدولية على عدالة توزيع المواد الأولية، وعلى تنظيم تداول المنتجات. كذلك ينبغي عدم التمسك بسيادة الدولة المطلقة، يقول برجسون: «انه لخطأ خطير الاعتقاد أن منظمة دولية يمكن أن تحصل على السلام النهائي دون أن تتدخل بالقوة في تشريعات الدول المختلفة وربما أيضاً في ادارتها».

مراجع

بنروبي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، ج٢، ص ١٧٥ - ٢٤٩، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٦٧.

— J. BENDA, *Le bergsonisme*, 1912.
— ID., *Sur le succès du bergsonisme*, ivi 1914.
— E. LE ROY, *Une philosophie nouvelle. H. B.*, ivi 1912.
— J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, ivi 1913.
— 2ª ed 930.
— ID., *De B. à Thomas d'Aq.*, New York 1944.
— tr. it., Milano 1947.
— Ch. PEGUY, *Note sur B.*, ivi 1914; n. ed. 1935.
— F. OLGIATI, *La filosofia di E. B.*, Torino 1914.
— 2ª ed. 1922.
— A. THIBAUDET, *Le bergsonisme*, 2 voll., Paris 1924.
— J. CHEVALIER, *B.*, ivi 1926.
— n. ed. 1948.
— tr. it., 2ª ed., Brescia 1947.

S. CARAMELLA, *B.*, Milano 1926.
— V. JANKÉLÉVITCH, *H. B.*, Paris 1931.
— 2ª ed. 1959.
— A. METZ, *B. et le bergsonisme*, ivi 1933.
— L. HUSSON, *L'intellectualisme de B.*, ivi 1947.
— H. SUNDIN, *La théorie bergsonienne de la religion*, ivi 1948.
— L. GIUSSO, *B.*, Milano 1949.
— R. GALEFFI, *La filosofia di B.*, Roma 1949.
— F. LION, *Cartesio, Rousseau e B.*, tr. it., Milano 1949.
— L. ADOLPHE, *La dialectique des images chez B.*, Paris 1951. *(La philos. religieuse de B.*, ivi 1946).
— A. MARIETTI, *Les formes du mouvement chez B.*, Paris 1953.
— N. CIUSA, *Inchiesta sul bergsonismo*, Sassari 1953.
— J. DELHOMME, *Vie et conscience de la vie. Essai sur B.*, Paris 1954.
— V. MATHIEU, *B.: «Il profondo e la sua espressione»*, Torino 1954.
— A. CRESSON, *B.*, Paris 1955.
— R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *B. éducateur*, ivi 1955 (con bibl. gener.).
— G. PFLUG, *H. B. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin 1959.
— J. CHEVALIER, *Entretiens avec B.*, Paris 1959 (et: in *Les grands courants. Portraits*, pp. 123-52).
— autori vari, *Pour le centenaire de B.*, Paris 1959.
— *Hommage à H. B.*, Bruxelles 1959.
— *Omaggio a H. B.*, Brescia 1959.
B. et nous, «Actes X Congr. Soc. philos. de langue fr.» (Congr. B.), 2 voll., Paris 1959-60 (in I: L. TATARKIEWICZ, *L'esthétique de B. et l'art de son temps)*.
— J. GUITTON, *La vocation de B.*, ivi 1960.
— *Hommage solennel à H. B.*, ivi 1960.
— F. HEIDSIECK, *H. B. et la notion d'espace*, ivi 1961.
— H. GOUHIER, *B. et le Christ des Evangiles*, ivi 1961.
— *The Bergsonian Heritage*, ed. T. HANNA, New York 1962.

— G. MOURÉLOS, *B. et les niveaux de réalité*, Paris 1964. In it. cfr. anche: J. COLLINS, *Studi sulla filos. moderna*, tr. it., Torino 1959, pp. 598-627.

— R. CAVADI, *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. B.*, in «Teor.», 1966, pp. 45-96.

— M. FABRIS, *La filos. sociale di H. B.*, Bari 1966. V. aussi «Les études bergsoniennes» (Paris, 1948).

بردیائف

Nicolas Berdiaev

فيلسوف ديني روسي.

ولد في ١٩ مارس سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف (روسيا) من أسرة نبيلة. وقد بدأ تطوره الفكري بأن كان اشتراكياً، وحاول التوفيق بين ماركس وكنت. لكنه ابتداء من سنة ١٩٠١ وتحت تأثير نيتشه خصوصاً، تخلى عن الماركسية. وعاش من سنة ١٩٠١ الى سنة ١٩٠٨ في بطرسبرغ (لينينجراد حالياً) وشارك في حركة «التجديد الروسي» وهي حركة دينية النزعة. وفي سنة ١٩٠٩ أقام في موسكو وأسهم في حركة اصلاح وتجديد الكنيسة الروسية، في فبراير سنة ١٩١٧ حاول أن يلعب دور الاعتدال، وانتخب نائباً في «مجلس الجمهورية» الذي لم يعش طويلاً. وفي سنة ١٩١٩ أنشأ «الاكاديمية الحرة للثقافة الروحية» وفي سنة ١٩٢٠ صار أستاذاً في جامعة موسكو، حيث ألقى محاضرات نشر بعضها في سنة ١٩٢٣ في برلين تحت عنوان: «معنى التاريخ» وبعضها الآخر بعنوان «روح دوستويفسكي».

ولكنه طرد من روسيا في سنة ١٩٢٢ باعتباره «عدواً ايديولوجياً للشيوعية». فلجأ الى برلين حيث عاش فيها من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٢٤. ومن ثم انتقل الى باريس في سنة ١٩٢٤ حيث عاش في ضاحية كلامار Clamart حتى وفاته في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٨.

فلسفته

في الحاضر ماضٍ يصرخ في طلب الحياة على لسان نفر خارق يشتف من الينبوع الأصيل، وإن استقى من تراب الواقع الحي، فتراه يتطاول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش في إيمان الوحي العنصري، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالأته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسمات البدنية ما يلبس على الناس لجسده لتلك القيم الأولية. ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدوه منه إلى التقدير المشارك والاتباع السخي، تشاهده يشارك في التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيط بدقائقها ويغوص على حقائقها. وقد يمعن في التمويه حتى ليخيل إلى الناظر العابر، بل والناظر المتفطن، أنه من أهلها، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليبدو أقدر على الانقضاض عليها والانتقاص من أطرافها. لكن انزع الطلاء ومزق الحجب، تتكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها المفتونون، بيد أن البراعة كل البراعة في نزع الطلاء وتمزيق الحجب، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنقاد إلا لليد الصَّناع. وهيهات أن تظفر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استعلاء نبيل.

وتلك «الأولية» تلبس رداءين: صفاء الدين، وأصالة الحكمة. وكأن أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة « الأولية » بالمعنى الذي لهذا التعبير عند جيته، وإن كانوا في الواقع لا يتعلقون إلا بجانب منها محدود، يصورون مشاكل الواقع وفقاً له، ويلونون نظراتهم في الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه. وتظاهرهم بالتسليم ببعض النواحي في المذاهب المعارضة، إنما هو احتيال لينطلي عليك إغراؤهم المعسول بالرّضى الزائف.

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر، أولاهما: هرمن كيزرلنج، الحكيم الشمالي صاحب مدرسة الحكمة، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في حكمة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦، أما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نقولا بردیائف، العارف الروسي الأكبر.

عريض الجبهة، مبسوط المحيّا، في نظراته رقة، وفيها مكر أليف، وفي قسماته قوة، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الآفاق الفسيحة، ورأس جميل يشع

منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤوس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه مايكل انجلو في القبة السكستية ، وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابته وروعة طلعته .

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أرسل ـ شأن لداته ـ إلى المدرسة الحربية في كييف فلم يطب له بها مقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون. وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً، فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته المستديرة، عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجاكوف الاستاذ بالمعهد الأرثوذكسي بباريس، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستويفسكي المتوفى منذ عهد قليل. وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولونطا بشمال روسيا، وكان من رفقائه في النفي سافنكوف الإرهابي الشهير، ولونتشرسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام .

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تجعل قبلتها الروحية الأولى المانيا، فكان للفكر الالماني ممثلاً في مختلف رجاله، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الانتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، بل تعني كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا. وكان لهيجل ـ على وجه التخصيص ـ بالغ النفوذ هو وأتباعه، خصوصاً أصحاب الميسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ واشتروس وماركس. ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يمجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً فحسب، وما حماستهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرهما من مدن الجامعات في المانيا، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من التفوق العقلي لم تدرس في المانيا أو تزرها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة .

لهذا فإن نقولا برديائف لم يكد يطلق سراحه من منفاه في فولونطا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣ ، وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموغلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية. وهنا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحقة. وسبيله الحقة أن يكتشف ذاته الأولية، ذاته الروسية بما تنطوي عليه من خوارق وغموض وتصوف ونزعات لامعقولة ، ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض، المتناقضة حتى القلق، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفائها. لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كييف لتأثير كارل ماركس وفريدرش نيتشه وكنت وإبسن. ولكن هؤلاء ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة الى روسيا في غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التي اتينا على وصفها، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه، بل بعقله، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهائي، وبين روحها هي ، روح السهل المذعن لقوة غامضة!

أجل، كان الإعجاب شاملاً كاملاً بهؤلاء في روسيا، ولكن من جانب ذوي النزعة الغربية، لا من جانب الممثلين الحقيقيين للروح الروسية، فهؤلاء الأخيرون نبذوهم على خلاف، وانطووا على ذواتهم يفتشون في أتاويها ـ التي رانت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الاكبر على روسيا فرضاً ـ عن روحهم الأصيلة .

هناك نأى برديائف جانباً عن أولئك الهداة القدماء: ماركس ونيتشه وكنت. وكان عليه أن ينشد هداة جديدين، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان ـ أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية آصرة رحم، وعلى رأسهم: يعقوب بيمه، الصوفي الألماني المتلفع بالرموز الكونية «والسر الأكبر»؛ ـ ثم شلنج، الفيلسوف الرومنتيكي الضارب في فيافي الصوفية العقلية.

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن «لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية» فنقد لانجه صاحب تاريخ المادية، على أساس مذهب المثالية. ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية في الفلسفة الجمعانية» محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانتية ضد مذهب الوضعية. وكتب دراسة في كتاب توفر عليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية» وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سرمدية»، تتبدى فيها لأول مرة نوازعه الجديدة، إذ عرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية. وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين، مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعي والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجموا مرة أخرى أولئك وهؤلاء في كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان: «مراحل»، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلغلة في طبقة «الانتلجنسيا».

فصار برديائف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي الممزوج بالروح المسيحية. فكتب «الوعي الديني الجديد والمجتمع» و «الأزمة الروحية في طبقة الانتلجنسيا». وفي أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان «معنى الفعل الخالق» وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦. لكن على الرغم من نزعته الدينية هذه فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس»، فهاجمه في مقال بعنوان «خانق الروح» وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر برديائف للقضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التي تلتها أطاحتا بهذه القضية.

وفي سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً. فلا هو إلى فريق الثوار ـ لأنه كان يعلم ما تنتهي إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية ـ ولا الى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى ابعد حد فاستعبدوا الأحياء والأشياء. ثم عين في سنة ١٩٢٠ أستاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو، وهنالك ألف عدة كتب: عن «ليونتيف» Leontieff وعن «معنى التاريخ» وعن «نظرة دوستيفسكي في الحياة والوجود»، لكنه لم يستطعْ نشرها إلا في الخارج خصوصاً في ألمانيا.

لكن أنى له أن يعيش في العهد الجديد! ضاق بالعهد الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله في السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ عن روسيا نهائياً، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأميركية، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة». ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل»؛ وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩٢٧)، «مصير الإنسان» (سنة ١٩٣١)، «الأنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤)، «مصير الإنسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤)، «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧) ، «الشيوعية الروسية: ينابيعها ومعناها» (سنة ١٩٣٧)، وظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨.

وبردیائف قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كرئيفسكي Ivan Kiréevski وألكسيس خومياكوف Alexis Khomiakoff، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف. وكان سعي هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية في روسيا لما أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا الليتورجيا وعبادة الايقونات، فكلتاهما تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولا يزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جمالها، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية، خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية المكتملة، وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تقل في سموقها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية. فتنبه أولئك النفر إلى واجبهم في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق، ومن الشرق يشع كل نور ديني. فالشرق بلد الوحي، والغرب بلد الحضارة. الشرق أقرب إلى ينابيع نشوء كل حياة، إنه ملكوت التكوين». (بردیائف: «الفكرة الدينية الروسية» في «الروح الروسية» ص ٩).

والشرق الذي يقصده هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا، أي روسيا، فتصوروا أن لها رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا، ولن تكون دينية إلا في روحها، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية. ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمتشرقين: من يتجهون إلى أوروبا الغربية، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوروبا الشرقية، أعني الروسية. واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر (راجع كتابنا: «اشبنجلر») على نحو لا نحتاج بعده هنا إلى فضل بيان. إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء.

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة، ووفقاً لتمجيدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن شيراخ في «العهد القديم» من الكتاب المقدس. ولكنه يحيلها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية.

ثم فكرة الإنسان الإله، أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس: «صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً». وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته.

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم، وكمقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا. ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم نقولا فيودورف Feodoroff. الذي رأى أن المهمة الكبرى الملقاة على عاتق المجتمع الإنساني هي الكفاح ضد الموت، لأن الموت علة العلل وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائي على الموت بفضل اللطف الإلهي والجهد الإنساني معاً. ثم حمل على النزعة الآلية في هذا العصر، فرأى الالة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته. كذلك عني بالاتجاه نفسه روزانوف (١٨٥٩ ـ ١٩١٨) Rosanoff ، لكنه وجهه في اتجاه المشكلة الجنسية، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة في اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسي ، إلى حد أنه دعا الى قضاء شهر العسل في الكنيسة أيضاً!

في اثر هؤلاء جاء برديائف مزوداً بكل ثقافةالعصر، فجنح ناحية الفكر الفلسفي، متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الالماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودي. لكنه صبغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية. ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنساني في المركب الإنساني الإلهي الذي هو صيغة الإنسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً. فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة. ثم جاء عهد الإصلاح الديني فأنكر الحرية الإنسانية مسلمًا القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة. وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية في تكييف حياة الناس، فقضى على الحياة العضوية التي سلك سبيلها العصر الوسيط. وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان ، بأن جعلت مقياس «الحقيقة في «الاغلبية». وهذا كله من شأنه أن يزيد في نزع الإنسانية عن الإنسان.

لكن برديائف لا يريد أن يستنتج من هذا ما انتهى إليه اشبنجلر، من أن هذه الأمور من أشراط ساعة الحضارة الغربية. بل يرى التاريخ يشق مجراه قدماً في غير توقف أو عود. إنما رأى فيها ظلمات قد أناخت بكلاكلها على العالم، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد. فتشرق «عصور وسطى جديدة» هي التي يتنبأ برديائف بأننا بسبيل انبثاقها عن عماء هذا العصر الحديث. فسيكون ثمة عود إلى الينبوع الأصيل، إلى أعماق الوجود الأولي، وهنالك يبزغ العالم الجديد يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى، من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاصاته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم، فتعود إلى الدين قوته الأولية، ويستحيل المجتمع إلى «مشاركة عضوية حافلة» تكون تجسداً لمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية! ولروسيا دور خاص في هذا التحول، لأنها تمتاز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة

المقبلة. وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر برديائف، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريمها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها، فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الانسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، للشخصية. نعم إنه لا صلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الإنسانية، مشاكل الخبز والاقتصاد، لكن الاقتصار على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد. فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية. غير أن بردیائف یری أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق «التسليم بسر الصليب» («المسيحية والواقع الاجتماعي»، ص ١٦٩)، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها الى ميدان الحياة الروحية، بل تدع هذه من اختصاص الدين، الذي يأبى أن يستغل فردٌ فردا أو طبقة أخرى، والمدنية الرأسمالية هي التي قضت على فكرة الله.

وهكذا يحاول بردیائف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية، شأنه شأن جبريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسي الوجودي الكاثوليكي المعاصر. لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة، وفي هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يخشى معه تشويه الجانبين، على الرغم مما يحتال به هنا من إيغال في التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر فترافقه على مبتغاه. ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخفي في كثير من الأحيان، خصوصاً وله مهارة فائقة في العرض والتحليل بحيث يغري بك - إن لم تكن متنبهاً - إلى أن تسايره حتى النهاية فتمالئه على نتائجه.

وأياً ما كان الأمر، فنقولا بردیائف شخصية خليقة بالعناية، وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحي المموه.

مؤلفاته (ترجمة عربية للعنوانات الروسية الأصلية)

- « الحلم والواقع » - وهو ترجمة ذاتية، باريس سنة ١٩٤٩
- «معنى التاريخ » ، برلين سنة ١٩٢٣
- « مصير الإنسان » ، باريس سنة ١٩٣١
- « الوحدة والمجتمع » باريس سنة ١٩٣٤
- « البداية والنهاية » ، باريس سنة ١٩٤٧
- « عصر وسيط جديد » ، برلين سنة ١٩٢٣

مراجع

- O. F. Clarke: Introduction to Berdyaev. London, 1950.
- George Seaver: Nicolas Berdyaev. London, 1950
- Mathew Spinka: N. Berdyaev, Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.
- E. L. Allen: Freedom in God: a Guide to the Thought of N. Berdyaev. London, 1950.

برقلس

πρόκλος

ويرد اسمه في الكتب العربية أحياناً : فرقلس ، أو فرقليس ، أو أبرقلس (راجع كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥) .

فيلسوف أفلاطوني محدث . ولد في القسطنطينية ، ويحتمل أن يكون ذلك في سنة ٤١٢ ميلادية وتوفي سنة ٤٨٥ ميلادية (راجع في ذلك : « تاريخ ميلاد برقلس الأفلاطوني المحدث » في مجلة L'antiquité Classique بقلم E. Evrard ، سنة ١٩٦٠ (ص ١٣٧ - ١٤١) .

درس أولاً في الاسكندرية على يدي ألمفيودورس الشيخ ثم في مدرسة فلوطرخس وسوريانوس . وصار رئيساً لمدرسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا خلفاً لدومنينوس Domninos، ولقب بلقب « ديادوخس » أي « عقيب » أفلاطون على رئاسة الأكاديمية . وقد كتب سيرته تلميذه مارينوس Marinos (نشرة

بواسوناد في ليبتسك سنة ١٨١٤ Boissonade وأعيد نشرها في أمستردام سنة ١٩٦٦، وترجمها إلى الانجليزية روزان Rosan في كتابه (Philosophy of Proclus). وفيها أفاض في ذكر نزعته الدينية واهتمامه بمراسم وطقوس العبادات القائمة على الأسرار Mystéres واحتفاله بطقوس «الأم الكبرى»، وقال عنه إنه كان يصوم اليوم الأخير من كل شهر.

وعلى الرغم من تنوع إنتاجه واتساع ميادين اهتمامه الفكري، فإن مركز اهتماماته كان أفلاطون، لأنه رأى أن أفلاطون كما قال في مقدمة كتابه «اللاهوت الأفلاطوني» هو «المرشد إلى الأسرار الحقيقية... والكاشف عن الظواهر المستورة الثابتة التي ينبغي أن يشارك فيها كل من قدر له أن يحيا حياة السعادة على النحو الصحيح». ومن هنا كان اهتمامه بشرح مؤلفات أفلاطون. وهذا بيان ما شرح منها:

١ - «شرح على طيماوس»، نشره E. Diehe في ليبتسك سنة ١٩٠٦. وقد ترجمه إلى الانجليزية Thomas Taylor (لندن سنة ١٨٢١)

٢ - «شرح على برمنيذس» نشره فكتور كوزان ضمن نشره لمؤلفات برقلس Opera inedita (ط ١ باريس ط ٢ باريس سنة ١٨٦٤)، ترجمه إلى الفرنسية A. Chaignet (باريس سنة ١٩٠٣)

٣ - «شرح على القبيادش الأول»، نشره كوزان في نشرته المذكورة لمؤلفات برقلس غير المنشورة.

٤ - «شرح على اقراطليوس»، نشره G. Pasquali في ليبتسك سنة ١٩٠٨.

٥ - «تلخيص ما في محاورة طيماوس من النظريات الرياضية» وأصله اليوناني مفقود.

٦ - «شرح على محاورة السياسة لأفلاطون» وقد نشره W. Kroll في ليبتسك سنة ١٨٩٩ وما يتلوها. وليس شرحاً مرسلاً على المحاورة «السياسة»، بل فصول مختلفة تتناول الموضوعات المذكورة في تلك المحاورة.

٧ - «شرح على فيلابوس» - فقد أصله اليوناني.

٨ - «شرح على فيدرس» - مفقود أيضاً.

٩ - «شرح على فيدون» - مفقود أيضاً

١٠ - «شرح على تيئيتاتوس» - مفقود أيضاً.

١١ - «شرح على جورجياس»، مفقود أيضاً.

١٢ - «شرح على خطبة ديوتيما»، في محاورة «المادبة» - مفقود أيضاً.

١٣ - «شرح على السفسطائي» - مفقود أيضاً.

كذلك شرح أفلوطين، وهذا الشرح مفقود أيضاً.

وعدا هذه الشروح، فإنه ألّف الكتب التالية:

١٤ - «عناصر الثاؤلوجيا» Στοιχειωσις θεὸλογιχὴ وقد نشره دودز.

Proclus: The Elements of Theology, a revised text with introduction and commenary by E. R. Dodds. Oxford, 1938.

١٥ - «عناصر الطبيعة» Στοιχειωσις φυσιχη ونشر هكذا: Instiuto, éd. et interpr. A. Ritzenfeld Leipzig, 1912

١٦ - «في اللاهوت الأفلاطوني»
توجد له طبعة قديمة مع ترجمة لاتينية قام بها Aem. Pertus في هامبورج سنة ١٦١٨، ونشره حديثاً مع ترجمة فرنسية H. D. Saffrey.

١٧ - «في الشكوك العشرة حول العناية». فقد أصله اليوناني لكن توجد له ترجمة إلى اللاتينية قام بها فلهلم فون ميربا ونشرها فكتور كوزان في نشرته المذكورة (ط ١، ص ١٧٦ إلخ.) وعنوان الترجمة: De decem dubitationibus circa providentiam.

١٨ - «في العناية والقدر وما فينا» فقد أصله اليوناني ويوجد في ترجمة لاتينية نشرها كوزان في النشرة المذكورة (ط ٢ ص ١٤ إلخ.) وعنوان الترجمة: de providentia et fatu et eo quod in nobis.

١٩ - «في بقاء الشرور» نشرت ترجمته اللاتينية في نشرة كوزان المذكورة (ط ٢ ص ١٩٦ إلخ.) بعنوان de malorum subsistentia

٢٠ - «الحجج الثماني عشرة في أبدية العالم». وقد فقد أصله اليوناني، لكن نصه اليوناني - باستثناء الحجة الأولى - موجود في رد يحيى النحوي عليه في كتابه «في قدم العالم ضد برقلس».

وقد عثرنا نحن على الترجمة العربية للحجج التسع الأولى ، بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى ، ونشرنا ذلك في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة ط ١ سنة ١٩٥٥) . وكتاب يحيى النحوي قد نشره رابه Raabe في ليبتسك .

٢١ - « في المكان » مفقود .

كذلك له مؤلفات رياضية نذكر منها :

٢٢ - « شرح على المقالة الأولى من كتاب العناصر لاقليدس » وقد نشر هكذا : Procli Diaduchi in Prim. Eucl. elem. lib. comm. Ed. Q. Friedlein. Leipzig, 1873 .

وله عدة كتب صغيرة في الطقوس والسحر ، كما كان له أناشيد نشرها A. Ludivich في ليبتسك سنة ١٨٩٧ .

مذهبه

يقول هيجل عن برقلس : انا لنجد فيه أحسن ما كتبه الأفلاطونيون المحدثون . « إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثة » (هيجل : « محاضرات في تاريخ الفلسفة » جـ٣، ص ٧٩ ، ٩٨) .

ذلك أن برقلس بمؤلفاته قدم دائرة معارف علوم القرن الخامس الميلادي في شكل تنظيمي متكامل متوقف بعضه على بعض . كذلك يمثل برقلس حلقة اتصال مهمة جداً بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الأوربية والفلسفة الإسلامية . كذلك جمع بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، وبين النزعة الدينية الموغلة في الطقوس والغيبيات . وميزته ليس فيما أتى به من جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثة ، بل في قدرته على إدماج آراء الآخرين في داخل إطار الأفلاطونية المحدثة . كما يتجلى فضله في الصياغة المنظمة للفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صيغ وعبارات قصيرة تركّز جماع المذهب . لقد كان برقلس مفكراً تحليلياً ومنهجياً قادراً قدرة فائقة على تصنيف المعاني والتصورات العقلية . وكان يجمع في آن واحد بين النزعة العقلية الدقيقة ، وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر والطقوس السرية . لهذا جمع في مذهبه بين المعقول واللامعقول ، بين العقل والدين ، بين الديالكتيك والأساطير . وقد مهد له الطريق لهذا الاتجاه استاذاه : ايامبليخوس وسوريانوس . فاتساع آفاق ايامبليخوس وتقبله لآراء الآخرين ومعتقداتهم الدينية والأسطورية ، نجدهما عند برقلس . وعن سوريانوس أخذ طريقة شرح مؤلفات أفلاطون .

فلنلخص الملامح الرئيسية في فلسفة برقلس :

١ - الوجود :

لم يخرج برقلس في نظريته في الوجود عن الروح العامة لمذهب أفلوطين . ومنهجه ثلاثي مثل منهجه ، بمعنى أنه يتصور التغير على مراحل ثلاث : اثنتان متقابلتان والثالثة تأليف بينهما ، مما يشبه ما سيقول به هيجل في ديالكتيكه فيما بعد ذلك بأربعة عشر قرناً .

يقول برقلس إن الوجود ثلاث ، أعني أنه يتجلى في ثلاث لحظات :

أ) الوجود الباقي في ذاته μονη دون أن يفقد شيئاً من كماله .

ب) الوجود الفعّال ، ولكي يفعل لا بد أن يخرج عن ذاته πρὸ όδυς ، وإلا لكان المكوّن هو المتكون .

جـ) الوجود بوصفه غاية ، وإليه كل متكوّن يعود

وبهذا فإن كل معلول له علاقة مثلثة بعلته : فيه يبقى بما له من تشابه وإياه ، ومنه يصدر (يخرج) ، وإليه ينحل ويعود ، (Inst. Theolog., 35) .

والوجود الأصلي ، الذي هو ينبوع كل وجود ، هو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ، ولا وصفه . وهو الذي يوجد الآحادات الإلهية ἑναδες θειαι وهي مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولية فوق المعقولية ، وليست بعد الموجود المتكثر ، بل هي مبادىء وحدة تكثر الموجودات وتعددها ، بيد أنها تعد أول « كثرة » . وهي تتداخل فيما بينها بعضها وبعض وتجتمع في « الواحد » . ويقول برقلس إن هذه الآحادات الأولى هي آلهة الوثنية اليونانية .

والموجود المتكون هو المعقول : وبوصفه واحداً هو الماهية وبوصفه صادراً (خارجاً) عن الوجود هو الحياة ، وبوصفه غاية هو العقل . وكل واحدة من هذه الدرجات الثلاث تفترض ثلاثة عناصر : المتناهي ، واللامتناهي وما يصدر عنه . ومن ثم يوجد ثلاثة ثلاثات ، على رأسها ثلاث سلاسل على التناظر : سلسلة الآلهة المعقولة νοητοὶ ، وسلسلة الآلهة العقلية المعقولة νοεροὶ υοετοὶ وسلسلة الآلهة العقلية νοεροὶ.

وإدخال هذه الآحادات كان التغير الأساسي الذي أتت به المرحلة المتأخرة من الأفلاطونية المحدثة، على مذهب مؤسسها أفلوطين. وكان الهدف من ذلك هو تقريب الهوات بين المبادىء الإلّهية الثلاثة التي قال بها أفلوطين وهي : الواحد ، العقل ، النفس . لكن الملاحظ هو أنها لا توضح الأمر فيما يتعلق بجماع المذهب : فلا هي في طبقة الواحد ، ولا هي أقنوم بين الواحد ἓν والكون المعقول κόσμος νοητός .

وللمزيد من الشرح فيما يتعلق بهذه الآحادات راجع من كتب برقلس : Inst., 118 ff; Th. Plat. III, p. 118 ff; Parm. VI, 13ff.

٢ ـ النفس :

أما النفس التي أوجدها الموجود (الأول) فهي الوحدة الأصلية لكل النفوس الفردية ، وهذه بدورها تنقسم إلى ثلاث طوائف : الأولى طائفة النفوس الإلّهية وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أنواع : نفوس مسيطرة ἡγεμονικαί ونفوس محررة ἀπόλυτοι ونفوس داخل الكون ἐγκόσμιοι

والطائفة الثانية هي طائفة النفوس الجنّية وتنقسم بدورها إلى : ملائكة ، وجن (وهذه يمكن أن تسكن الأبدان وتعذبها) ، وأبطال . والطائفة الثالثة هي طائفة النفوس الإنسانية ، وهي « نفوس جزئية » لكن كل واحدة منها هي عالم صغير ، وبهذه المثابة هي الشخصية الرئيسية في دراما الكون .

ويمكن النفس أن ترجع إلى « الواحد » بما تنطوي عليه من أمر إلهي : فبفضل الحب ترتفع إلى مشاهدة مثال الجمال، وبفضل «الحقيقة» تكتسب الحكمة ، وبفضل الصدق πίστις تستمتع بالخير. ولكن برقلس يرى أن هناك وسائل أنجع من هذه في الوصول إلى تحقيق الاتحاد بالواحد «وهي الصلاة، والسحر، والطقوس، والأسرار الدينية، والتنبوء بالغيب.

٣ ـ الهيولى (المادة) :

ويختلف برقلس في تصوره للهيولى (المادة) عن أفلوطين الذي رأى أن الهيولى هي ضعف ينتاب العقل . إذ يرى برقلس أن المادة مستمدة مباشرة من « الواحد » (راجع شرحه على « طيماوس » جـ ١ ص ٣٨٤ سطر ١٤ وما يليه) . ويحدد الهيولى بأنها القابلية لقبول الصفات والكيفيات . وهي ليست الشر ، وإلا لكانت مبدأ ثانياً مقابلاً لمبدأ الخير . ومع ذلك لا يمكن نعتها بالخير ، لأنها نقص وعوز . وهي ضرورية لكمال الكون .

وقد خلف برقلس تلاميذ عديدين نخص بالذكر منهم :

١ ـ مارينوس ، الذي كتب سيرة حياته .
٢ ـ ايسودورس .
٣ ـ أجابيوس .
٤ ـ أمدينوس هرميو .
٥ ـ هجياس .

وكان له تأثير هائل على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط الأوروبي وفي الفلسفة الإسلامية .

مراجع

- Zeller: Die philosophie der Griechen, III, 2, S. 784 ff.
- Ueberweg: Praechter, 12. Aufl. S. 625 ff
- A. Berger: Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840
- Whittacker: The New- Platonists, with a supl. on the comm. of Proclus. Cambridge, 1928
- L. J. Rosain: The Philosophy of Proclus. New York, 1949
- G. Marieno: L'uomo e Dio in Proclo Napoli, 1953.
- A. Badawi: La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.

برنار (كلود)

Claude Bernard

عالم فسيولوجي فرنسي أسهم في وضع قواعد البحث العلمي والمنهج التجريبي .

ولد في ١٢ يوليو سنة ١٨١٣ في سان جوليان بالقرب من فيلفرانش على نهر السين Villefranche-sur Seine من أسرة مزارعي كروم .

وتلقى تعليمه الأول في مدارس فيلفرانش وتواسيه Thoissey ثم اشتغل لدى صيدلى في ضواحي ليون Lyon . ولكنه لم يكن حتى ذلك الحين مهتما بفن العلاج، وإنما

بالآداب. وفي سنة ١٨٣٤ سافر إلى باريس والتحق بكلية الطب وقرب انتهاء دراساته الاكلينيكية اكتشف طريقه الحقيقي وهو يدرس عند العالم الشهير ماجندي Magendie في الكولج دي فرانس، ألا وهو التجريب الفسيولوجي. فعند ماجندي تعلم كيف أن التشريح للأحياء هو السبيل المؤدي إلى نتائج علمية خصبة في ميدان وظائف الأعضاء.

وقام كلود برنار بعدة تجارب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٦٠ ذاعت بها شهرته في عالم الطب والفسيولوجيا بخاصة. ونتيجة لهذا أنشأت له الحكومة كرسيا للفسيولوجيا في كلية العلوم بجامعة باريس. وبدأ درسه الافتتاحي في مايو سنة ١٨٥٤، وفي يونيو من نفس السنة انتخب عضوا في أكاديمية العلوم، وفي ديسمبر سنة ١٩٥٥ أستاذا في الكولج دي فرانس. وفي سنة ١٨٦١ اختير عضوا في أكاديمية الطب (معهد فرنسا).

وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٨٧٨.

وأبحاثه تناولت في ميدان الفسيولوجيا والطب: العصارة الهضمية، وتأثير الجهاز العصبي على الهضم والتنفس والدورة الدموية، وكذلك درس دور البنكرياس، وتكوين السكر في الكبد. والكتاب الذي عرض فيه كلود برنار آراءه في مناهج البحث العلمي هو كتاب «المدخل الى دراسة الطب التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٦٥.

١ - العلاقة بين الفلسفة والعلم:

على الرغم من أن كلود برنار كان من أتباع المذهب الوضعي، فانه أقرّ للفلسفة بمكانتها المستقلة تجاه العلم. وأكد ضرورة الفلسفة للعلم. يقول: «إن الفلسفة تمثل، من الناحية العلمية، الطموح الأبدي للعقل الانساني نحو معرفة المجهول. ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبثون دائما بالمسائل المثيرة للجدال وبالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم. وهم بهذا يشيعون في الفكر العلمي حركة تحييه وتهبه النبالة. إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة، وفي نفس الوقت يوجهونه دائما إلى حلّ المشاكل الكبرى الذي لا ينفد. وبهذا يجددون نوعا من التعطش إلى المجهول ويضيئون نار البحث المقدسة. وكلاهما ينبغي ألا ينطفىء أبدا في نفس العالم («المدخل إلى دراسة الطب التجريبي» ص ٣٨٧ وما يليها).

ومن رأيه أنه لا يحق للفلسفة أن تضع على العلم قيودا، كما لا يحق للعلم أن يضع على الفلسفة قيودا. ذلك أن العلم يبحث دائما، ولا يقضي على شيء. ولهذا لا يحق للعلم أن يسيطر على الفلسفة، كما لا يحق للفلسفة أن تسيطر على العلم. وعليهما أن يتعاونا، فبهذا التعاون يتسع مجال العلم، وتطامن الفلسفة من دعاواها المبالغ فيها.

٢ - النزعة التجريبية:

يدعو كلود برنار إلى التجريب الحقيقي، لأن العالم الحق «هو من يستخدم طرائق البحث، البسيطة أو الممكنة، ليغيّر أو يعدّل، بقصد ما، الظواهر الطبيعية ويظهرها في أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة» (الكتاب نفسه ص ٢٩). فلا ينبغي للعالم أن يقتصر على المشاهدة، بل عليه كلما استطاع أن يستثير التجارب، «لأن الواقعة الغليظة ليست علمية» (ص ٣١٣). وبدلا من أن يقبل سلبيا ما يعطى له من خارج، عليه أن يخلق الوقائع العلمية، بل والوقائع الغليظة. إن الطب كان يقوم خصوصا على الملاحظة، وكان هذا مصدر عقم للأبحاث الطبية.

ويلح كلود برنار في توكيد الدور المهم الذي يقوم به الفرض في البحث العلمي. يقول: «ينبغي بالضرورة أن نقوم بالتجريب، مع وجود فكرة متكونة من قبل. ان عقل صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالا، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه، وفقا لمختلف الفروض التي تمرّ بذهنه». ولا غنى عن الفروض، إذ هي التي تقودنا إلى خارج الواقعة، وتدفع بالعلم إلى الأمام. وليست غايتها أن تدعونا إلى إجراء تجارب جديدة فحسب، بل هي أيضا تجعلنا نكتشف مرارا كثيرة وقائع جديدة ما كنا لننتبه إليها بدونها.

ولكي يحدد كلود برنار دور العقل ودور الحواس في التجريب العلمي، يذكر مثالاً هو مسلك فرانسوا هوبير. يقول عنه: «إن هذا العالم الطبيعي العظيم، على الرغم من أنه كان أعمى، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها، ثم يطلب من خادمه أن يجربها. ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية. فكان هوبير إذن العقل الموجّه الذي يقيم التجربة، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواسّ غيره، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها» (ص ٤٢ - ٤٣).

ويمضي كلود برنار إلى حد القول بأنه «ينبغي أن نطلق العنان للخيال، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها

ترجع كل مبادرة» (ص ٤٣).

«والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور، وينبغي أن يحدث على نحو معين. ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عيانا أو شعورا بقوانين الطبيعة، ولكننا لا نعرف شكلها. والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك». (ص ٦١)

ويطامن كلود برنار من دعاوى رجال العلم، فيقول: «إذا تصور العالم أن براهينه لها نفس القيمة التي لبراهين الرياضي فإنه سيكون على خطأ فاحش جدا» (ص ٦٥).

ويشيد بدور الاستدلال (الاستنباط) والقياس في تشييد العلم، إلى جانب الاستقراء في جميع العلوم.

ويرفض كلود برنار كل محاولة لارجاع الظواهر البيولوجية إلى ظواهر فيزيائية كيميائية. يقول في هذا الصدد: «ينبغي على علم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي وأن يحتفظ مع ذلك بالظواهر الخاصة به وبقوانينه» (ص ١١٨).

ولكنه في مقابل ذلك يقر أن ظواهر الأجسام الحية، مثلها مثل الاجسام الجامدة، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي، حيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن الغاية في الوقائع التي يلاحظانها. وبالرغم من ذلك فإنه اضطر إلى الاقرار بغائية انسجامية مقررة من قبل في الجسم العضوي الذي فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضا. ويقول بوجود فكرة موجهة للتطور الحيوي. ولهذا فان برجسون وصف كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية. قال برجسون: «إن كلود برنار هاجم مرارا الفرض القائل بـ«مبدأ حيوي». لكنه أينما فعل ذلك فإنه يقصد النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة، في الكائن الحي، قادرة على الصراع ضد القوى الفيزيائية وتعويق فعلها... لكن حينما يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا في الفسيولوجيا علما خاصا متميزا من الفيزياء والكيمياء.. إنه ليس عالما بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم، أعني بذلك التناسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذي يميز الظاهرة الحيوية. إن الأمور تجري في الكائن الحي كما لو تدخلت فكرة معينة تفسّر النظام الذي تترتب عليه العناصر» (من خطبة ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كلود برنار في احتفال أقيم في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ في الكولج دي فرانس، واعيد نشرها في «كلمات وكتابات»).

مراجع

- G. Canguilhem: L'idée de médecine éxperimentale selon Claude Bernard. Paris, 1965.
- P. Lamy: Claude Bernard et le matérialisme. Paris, 1939.
- P. Mauriac: Claude Bernard. Paris, 1954.
- R. Millet: Claude Bernard ou l'aventure scientifique. Paris, 1945.
- J.M.D et E.H Olmsted: Philosophie et méthodologie scientifique chez Claude Bernard. Paris, 1967.

برنتانو (فرانتس)

Franz Brentano

فيلسوف الماني. ولد في مارينبرج Marienberg bei Bopp ard (بروسيا الراينية) في ١٦ يناير سنة ١٨٣٨. وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٩١٧/٣/١٧.

وقد صار قسيسا في سنة ١٨٦٤، وحصل على دكتوراه التأهيل لتدريس الفلسفة من جامعة فورتسبورج في سنة ١٨٦٦، وعين أستاذا في تلك الجامعة في سنة ١٨٧٢ لكنه ترك الكاثوليكية والتدريس في سنة ١٨٧٣ وفي السنة التالية سافر إلى فيينا للتدريس في جامعتها، لكن وضعه بوصفه قسيسا سابقا، ومتزوجا، أحدث له عدة مشاكل، مما اضطره إلى ترك التدريس في سنة ١٨٨٠. وفي سنة ١٨٩٥ إنصرف عن كل نشاط في التدريس نهائيا، وأقام معظم الوقت في فيرنتسه (إيطاليا). ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ إضطر إلى ترك إيطاليا والاقامة في سويسرة حيث توفي.

وكانت باكورة إنتاجه الفلسفي كتابه: «علم النفس من وجهة النظر التجريبية» (ط١، فيينا، سنة ١٨٧٤، ط٢ مع زيادة فصل مهم بعنوان: «تصنيف الظواهر النفسية»، ليبتسك سنة ١٩١١، ط٣ باشراف O. Kraus في مجلدين، ليبتسك ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥، وقد اعيد طبعها بالأوفست في هامبورج سنة ١٩٥٥ ـ سنة ١٩٥٩، وأصدر له كراوس جزءا ثالثا بعنوان:

«الشعور الحسي والمعرفي»، ليبتسك ١٩٢٨). وفي هذا الكتاب هاجم برنتانو مفهوم علم النفس آنذاك وهو أنه علم «النفس» فهذا يصادر مقدماً على أن هناك جوهراً قائماً برأسه يسمى النفس، وطالب برنتانو بدلا من ذلك بأن يسمى «علم الظواهر النفسية» في مقابل «علم الظواهر الفيزيائية» أعني الفيزياء.

وما يميز ميدان الظواهر النفسية هو «القصدية» Intentionalität أي الاتجاه نحو موضوع «ربما لم يكن واقعيا لكنه معطى في باطن الشعور» Innerlich gegenständlich ويقول برنتانو إنه وجد هذا المعنى عند أرسطو، كما وجده عند الاسكلائيين في العصور الوسطى. وسيكون لهذه الفكرة دور أساسي في تكوين هسرل لمذهب الظاهريات. (كان هسرل من تلاميذه في فيينا من سنة ١٨٨٤ إلى سنة ١٨٨٦). إن الشعور (الوعي) هو شعور بشيء ما.

والظواهر النفسية، فيما يتعلق بالعلاقة القصدية، ليست متساوية فيما بينها. ولهذا يميز برنتانو بين ثلاثة أصناف منها أساسية بحسب: الأفكار، والأحكام، الارادات أو الانفعالات. أما الأفكار فهي الامتثالات، سواء أكانت تمثل عيانات حسّية مثل تلك التي تقدمها الحواس، أم لا. وفيما يتصل بالأحكام ينبغي تمييزها من الامتثالات. لأنها تضيف إلى هذه الأخيرة علاقة قصدية ثانية مباشرة من الاقرار، أو الرفض. فتصورنا لله شيء، وقولنا أنه موجود شيء آخر. والارادات أو الانفعالات هي الحركات العاطفية، والعواطف، والشهوات. وبدلا من الاقرار والرفض نجد في صنف الارادات: التقابل القطبي بين الحب والكراهية أو اللذة والألم. ويلاحظ أن التقابل القطبي موجود في الصنفين الثاني والثالث، وغير موجود في الصنف الأول. إذ في الثاني نجد التقابل بين الاقرار والرفض، وفي الثالث التقابل بين الحب والكراهية، أما في الأول (الأفكار) فلا نجد تقابلا. ولهذا فان امكانية الخطأ بمعنى أن أحد الطرفين صحيح والآخر باطل، يوجد في النوعين الثاني والثالث دون الأول. إذ لا يمكن التحدث عن صحيح أو باطل بالنسبة إلى الامتثال.

وهذا التصنيف الثلاثي حل محل التصنيف الثلاثي الآخر الذي كان سائدا منذ كنت وهو: فكر، عاطفة، إرادة.

ويدرج برنتانو هذه الأقوال فيما يسميه علم النفس الوصفي، الذي يرى أنه علم بالمعنى المعروف، أي يستطيع أن يضع قوانين حتمية وكلية.

وعلى أساس هذه الأفكار في علم النفس أقام برنتانو مذهبا في الأخلاق، عرضه في كتابه: «في أصل المعرفة الأخلاقية» (ليبتسك سنة ١٨٨١)، (وقد طبعه أوسكار كراوس طبعة ثالثة في سنة ١٩٣٤). وفي كتابه: «تأسيس الأخلاق وبناؤ ها» (طبعه ماير هلبرند في برن Bern سنة ١٩٥٢). وقد أقام مذهبه الأخلاقي على أساس أن طرفي التقابل، في الصنف الثالث، وهي الحب والكراهية يمكن أن ينطبق عليهما ما ينطبق على الأحكام من حيث الوصف بالصحة والبطلان، فقولنا عن شيء أنه خير معناه أن من المستحيل أن نحب هذا الشيء حباً باطلا. ومعناه أن نرفض من يحبون هذا الشيء حبا باطلا. وكذلك إذا قلنا عن شيء انه شرّ فمعناه أن نرفض من يكرهونه كرها باطلا.

وفيما يتعلق **بالمقولات** يرى برنتانو:

١ ـ انه لا يوجد أشياء غير الأشياء الضرورية المعنية.

٢ ـ كل حكم هو اما الاقرار بشيء جزئي عيني أو رفضه «والعيني» هو المقابل «للمجرد»، وهو فيزيائي. والروح الانسانية والله كلاهما ـ في نظر برنتانو ـ عيني. لكنه ليس فزيائيا.

مراجع

— O. KRAUS, *F. B. Zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre*, Monaco 1919 il Kraus, in *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn 1938, ha sviluppato un'interpretazione di tutta la storia della filosofia morale dal punto di vista brentaniano).

— G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studio sulla logica dei Brensaniani*, Milano 1926.

— H. WINDISCHER, *F. B. und die Scholastik*, Innsbruck 1936.

— autori vari, *Naturwissenschaft u. Metaphysik*, I, Brünn 1938 (scritti per il centenario).

— A. KASTIL, *Die philosophie F. B.s. Eine Einfükrung in seine Lehre*, n. ed., Berna 1951 (completo).

— P. F. LINKE, *Die Philos. F. B.s*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1953, pp. 89-99.

— ID., s. v. in «Neue dt. Biogr.», II, pp. 593-95.

— M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema de Dios en la*

filos. de B., in «Rev. Filos.», 1953, pp. 345-58.

— L. GILSON, *Méthode et métaphysique selon F. B.*, Paris 1955.

— ID., *La psychologie descriptive selon F. B.*, ivi 1956.

— A. KASTIL, *B. und der Psychologismus*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1958, pp. 351-59.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *F. B.s Ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie*, ibid., 1959, pp. 316-39.

— D. KUBÁT, *F. B.'s Axiology: a Revised Conception*, in «Rev. of Metaph.», 1958-59, pp. 133-41.

— J. R. BARCLAY, *Themes of B.'s Psychological Thought a. Philosophical Overtones*, in «N. Schol.», 1959, pp. 300-318.

— V. FAGONE, *Tempo e intenzionalità. B.-Husserl-Heidegger*, in «Arch. Filos.», 1960, fasc. 1, pp. 105-31.

— A. SATUÉ ÁLVAREZ, *La doctrina de la intencionalidad de F. B.*, Barcellona 1961.

— Y. T. J. SRZEDNICKI, *Remarks concerning the Interpretation of the Philosophy of F. B.*, in «Philos. phenomenol. Res.», 1961-62, pp. 308-16.

— F. COSTA, *La théorie du temps chez B.*, in «Rev. Métaph. Mor.», 1962, pp. 450-74.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von F. B. philosophischen Lehren und kurze Darstellung dieser Lehren*, in «Zeitschr. Philos. Forsch.», 1963, pp. 146-69.

— J. SRZESNICKI, *F. B.s Analysis of Truth*, L'Aja 1965.

— G. BERGMANN, *Realism. A Critique of B. and Meinong*, Madison 1966.

برود (شارلز دنبر)

Charles Dunbar Broad

باحث في فلسفة العلوم وفي الأخلاق والفلسفة النظرية ولد في لندن سنة ١٨٨٧. وصار أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جامعة كمبردج من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٥٣.

وتوفي في سنة ١٩٧١.

آراؤه

ليست لبرود فلسفة، إنما هو كاتب واضح في عرضه لمشاكل فلسفة العلوم. ونجمل فيما يلي بعض آرائه.

١ - يميّز برود بين الفلسفة النقدية، والفلسفة النظرية speculative. فالفلسفة النقدية هي التي على غرار فلسفة ج.ا. مور وبرترند رسل. وموضوعها - في نظر برود - هو «تحليل» المفهومات الأساسية في العلم وفي الحياة اليومية، مثل: العلة، الكيف، الوضع، وأن يقارن بين القضايا العامة التي يقول بها العالم وتلك التي يقول بها الرجل العادي، مثل: «لكل حادث سبب» أو «الطبيعة مطردة النظام». وبرود يجنح إلى الفلسفة التحليلية.

وفي الفصل الأخير من كتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» (سنة ١٩٢٥) يستعرض برود سبع عشرة نظرية ممكنة في بيان العلاقة بين العقل والمادة، ويتولى تحليلها وفقا لمنهجه التحليلي هذا الذي أخذ به.

لكنه مع ذلك يأخذ على الفلسفة التحليلية أنها تؤدي إلى نظرة ضيقة جدا، كما أنها جدية وحاسمة. ومن ثم نراه يمجد المثالية لأنها توفر على الأقل نظرة واحدة شاملة تجمع بين نتائج الفن، والعلم، والدين والنظرية الاجتماعية. ولهذا فانه إنما يهاجم أنماطا معينة فقط من الفلسفة النظرية، لا كل فلسفة نظرية. فنراه يأخذ على هذه الأنماط من الفلسفة النظرية أنها لا يمكن أن تصل في براهينها إلى الاحكام واليقين. كما أنه يأخذ على بعضها ضراوة اصطلاحاتها وصعوبة فهمها وغموض تصوراتها، بينما هو يزعم أن «كل ما يمكن أن يقال - أيا ما كان - يمكن أن يقال بعبارة بسيطة واضحة بأية لغة متمدينة أو أن يعبر عنه بنظام من الرموز مناسب». ولهذا ينتهي إلى القول بأن كل فلسفة نظرية سليمة يجب أن تقوم على أساس فلسفة نقدية، بالمعنى الذي بيّناه لهذا اللفظ عنده، ذلك لأن الفلسفة النظرية التي تأخذ بامور دون نقد لها (أي تحليل) هي خيال.

٢ - وما سعى اليه ليس هو أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة نقدية، بل أن يمهد الطريق لايجاد فلسفة نظرية. وكتابه «الفكر العلمي» هو محاولة لتوضيح بعض المفهومات المستعملة في العلوم الطبيعية. وكتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» هو محاولة

لتحليل المفهومات المستعملة في علم النفس، لكنه في محاولة بيان مكانة العقل في الطبيعة، يخوض في الفلسفة النظرية. وقد أخذ البعض على هذا الكتاب أنه أوسع المجال للقول في الأبحاث المتعلقة بتحضير الأرواح، مما لا يليق في رأيهم بفيلسوف أستاذ في جامعة كمبردج. وقد دافع عن نفسه ببحث بعنوان: «البحث في (تحضير) الأرواح والفلسفة»، فيه هاجم دعاوى الادراك المشترك (العام) Common sense، مؤكدا أنه ليس للادراك العام حقوق ضد الابحاث الروحية، كما لا يحق لميتافيزيقا قبلية أن تنبذ الأشباح والأرواح مقدما وبدون نقد وتحليل. وعلينا ـ هكذا يقول ـ أن ندع الأبحاث الروحية تتحدث عن نفسها بنفسها، مع اخضاعها لرقابة الفلسفة النقدية.

٣ ـ ويعجب برود بماتجرت Mctaggart من بين الميتافيزيقيين لأنه حاول المستحيل، وأعني به: تشييد ميتافيزيقا استنباطية. ولذلك كرّس لدراسته مؤلفا ضخما من ثلاثة مجلدات بعنوان «الفحص عن فلسفة ماتجرت» (١٩٣٣ - ١٩٣٨). وقد أعجبه في ماتّجرت أمران: بروده، ووضوحه. فهو يضع المقدمات بعبارة واضحة، ويستخلص النتائج المحددة منها ببراهين يستطيع كل انسان متابعتها وفهمها، وهو إما أن يقبلها أو يرفضها.

مؤلفاته

— Mind and its place in nature, 1925

— Scientific Thought, 1923.

— Examination of McTaggart's Philosophy, 3 volumes, 1933-38.

— Five Types of Ethical Theory, 1930.

مراجع

— The «Philosophy of C.D. Broad, edited by F. A. Schilpp, 1939.

— R.M. Blake: «Mr Broad's Theory of Time», in **Mind** (1925).

بريه (اميل) Emile Bréhier

مؤرخ للفلسفة فرنسي. كان أستاذا في جامعات رن وبوردو والسوربون والقاهرة. ولد في بارلودوك Bar-le-Duc في ١٢ أبريل ١٨٧٦ وتوفي في باريس في ٣ فبراير سنة ١٩٥٢.

أشهر مؤلفاته: تاريخ الفلسفة، وقد شمل من الفلسفة اليونانية حتى العصر الحاضر في أوروبا، وصدر ما بين سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٣٢. واكتمل بكراستين: احداهما تأليف ماسون أورسل (سنة ١٩٣٨) عن «الفلسفة في الشرق»، والثانية عن «الفلسفة في بيزنطة» تأليف ب. تاتاكس B. Tatakis (سنة ١٩٤٨).

لكننا نلاحظ على كتابه في تاريخ الفلسفة هذا، عدم العمق، وتفاهة العرض، وعدم الوضوح بسبب عدم تمكنه من فهم مختلف المذاهب التي يعرضها، وقلة اطلاعه على الأبحاث التي كتبت عن الفلاسفة الذين يعرض مذاهبهم. ولعل السبب في رواجه، مع ذلك، هو عدم وجود تواريخ عامة للفلسفة باللغة الفرنسية غيره.

وأفضل منه بكثير رسالتاه للدكتوراه: الكبرى بعنوان «الأفكار الفلسفية والدينية عند فيلون السكندري» (سنة ١٩٠٧)، والصغرى بعنوان: «نظرية اللاجسميات في الرواقية القديمة» (سنة ١٩٠٧). وله إلى جانب ذلك:

١ ـ «خروسفوس والرواقية القديمة» (ط٢ سنة ١٩٥١).
٢ ـ «فلسفة أفلوطين» باريس سنة ١٩٢٨.
٣ ـ «فلسفة العصور الوسطى»، باريس سنة ١٩٣٧.
٤ ـ «الفلسفة وماضيها»، باريس سنة ١٩٤٠.

كما أنه ترجم «تساعات» أفلوطين في ٦ ـ مجلدات (سنة ١٩٢٤ ـ سنة ١٩٣٨ عند الناشر Les Belles - lettres (الترجمة وفي مقابلها النص اليوناني).

بسكال (بليز) Blaise Pascal

رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي. ولد في ١٩ يونيو سنة ١٦٢٣، في مدينة كليرمون فران Clermont-Ferrand في اقليم الاوفرن بقلب فرنسا. وتوفي في ١٩ أغسطس سنة ١٦٦٢.

وكان أبوه رئيسا لمحكمة الضرائب cour des aides في كليرمون. تلقى بسكال العلم أولا على يدي أبيه هذا الذي

انتقل إلى باريس في سنة ١٦٣١، ومنذ نعومة أظفاره كشف عن عبقرية مبكرة جدا حتى قيل انه اكتشف الهندسة وهو صبي قبل أن يقرأ كتابا في الهندسة! وعلّمه أبوه اليونانية واللاتينية، وأظهر اهتمامه خاصة بالرياضيات والفيزياء منذ صباه، وفي سنة ١٦٣٩ ألّف رسالة عن القطاعات المخروطية طبعت في سنة ١٦٤٠، واخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، وبعد ذلك قام باجراء عدة تجارب مشهورة على قمة جبل پوي دي دوم للبحث عن صحة نظرية توريشلّي في الضغط الجوي والخلاء، وأدت هذه التجارب إلى اكتشافه لعدة نظريات في علم الهيدروستاتيكا (توازن السوائل). وواصل اكتشافاته الرياضية، فاكتشف حساب الاحتمالات، وفي سنة ١٦٥٤ حدثت له أزمة روحية عميقة سجلها فيما يسمى باسم «المذكرة» Memorial بدأها بالعبارات التالية:

«رب ابراهيم واسحق ويعقوب
لا رب الفلاسفة
يقين، يقين، شعور، سرور، سلام
إله يسوع المسيح
«إلهك سيكون إلهي»
نسيان العالم ونسيان كل شيء إلّا الله
إنه لا يوجد إلّا بالطرق التي دل عليها الانجيل.
أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكني عرفتك.
سرور، سرور، سرور، دموع سرور
لقد انفصلت عنه
«يا إلهي! هل تتخلى عنّي؟
يا ليتني لا أنفصل عنه أبداً»

لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتماء في أحضان المسيح والامتلاء بالمشاعر الدينية العميقة.

وكانت أخته جاكلين قد صارت راهبة في جماعة بورويال (بالقرب من فرساي) التي كانت ترئسها الام أنجليك Angélique. وبعد محنة سنة ١٦٥٤ عقد پسكال علاقات وثيقة مع جماعة بورويال الذين كانوا من أنصار جنسنيوس Jansenius أسقف أبير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وقد أدان الديوان المقدس (البابا) في مايو سنة ١٦٥٣ بعض العبارات الواردة في هذا الكتاب باعتبارها مخالفة للعقيدة الكاثوليكية. وأدى ذلك إلى نزاع سافر بين البابا وجماعة بور رويال وعلى رأسها أرنولد Arnauld، ولعب اليسوعيون بدسائسهم المعهودة وخبثهم دوراً شيطانياً في إثارة البابا والملك لويس الرابع عشر ضد هذه الجماعة المتينة الإيمان، إلى أن أنتهى الأمر بلويس الرابع عشر أن أمر بتدمير ديرهم وتشتيت جماعتهم! وشارك پسكال في هذه المعركة بكتاب ضخم بعنوان Les Provinçiales فيه كشف عن خبث اليسوعيين، ودافع عن أصحابه من جماعة بورويال، وفضح خصوصا فساد الأخلاق التي يدعو إليها اليسوعيون، خصوصاً في باب «الفتاوى» Casuistique الذي يكشف فيه اليسوعيون عن انحلال في مبادىء الأخلاق، وانتهازية في تطبيق مبادىء الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة في تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوي الجاه والسلطان ممّن يعمل المعرفون اليسوعيون في خدمتهم، كيما يحققون لديهم وبواسطتهم مآربهم الدنيوية في السيطرة على النفوس وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة. ولو استعرنا عنوان كتاب الغزالي في الرد على الباطنية، لكان لنا أن نعنون كتاب پسكال بعنوان: «فضائح اليسوعيين».

ومنذ أن تحوّل پسكال إلى التقوى الدينية، فكّر في وضع كتاب للدفاع عن المسيحية والدعوة إليها، ابتغاء تحويل المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين. لكن هذا المشروع لم ينجز، وإنما بقيت منه صفحات عديدة تحتوي على «أفكار» هي مخطط هذا الكتاب. وقد وجدت بعد وفاته وجمعت تحت عنوان «أفكار» Pensées.

وسنعرض فيما يلي أهم آراء پسكال الداخلة في نطاق الفلسفة:

١ - منهج العقل الهندسي، والعقل اللطيف.

يسخر پسكال من ديكارت وينعته بانه «لا فائدة منه، وهو غير متيقن Descartes inutile et incertain (نشرة برنشفج ص ٣٦١، باريس ١٩١٤). ذلك لأنه رأى أن منهج ديكارت هو منهج الهندسة، بينما يرى بسكال أن ثمت منهجين هما منهج الهندسة ومنهج اللطافة.

يقول پسكال: «ثم نوعان من العقول أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلى نتائج المبادىء، وهذا هو عقل الدقة، والثاني يفهم عددا كبيرا من المبادىء دون أن يخلط بينها، وذلك هو العقل الهندسي. الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل، وأحدهما يمكن أن يوجد بدون الآخر: فيكون العقل قويا وضيقا ويكون واسعا وضعيفاً.»

ولبيان الفارق بين العقل الهندسي والعقل اللطيف esprit de finesse يقول بسكال: «في أحدهما (الهندسي) المبادىء ملموسة، لكنها بعيدة عن الاستعمال العادي، حتى أنه من الصعب أن يلتفت الرأس إلى تلك الناحية، لعدم تعوّده، لكن متى التفت رأى المبادىء واضحة كاملة، ولا بد أن يكون العقل زائفاً إذا كان لا يقدر على البرهنة إبتداءا من المبادىء الكبيرة إلى حد أنه من المستحيل أن يغفلها.

أما في العقل اللطيف فإن المبادىء موجودة في الاستعمال العادي وماثلة أمام أعين جميع الناس. وليس المرء في حاجة إلى أن يلتفت برأسه أو يتعب نفسه. كل ما يحتاج إليه هو أن يكون جيد النظر، نعم لا بد أن يكون جيد النظر، لأن المبادىء هي من الدقة وكثرة العدد بحيث يستحيل عدم إفلات البعض منها. لكن إغفال مبدأ هو أمر من شأنه أن يؤدي إلى الخطأ، ولهذا يجب أن يكون جلياًحاداً بحيث يستطيع أن يرى كل المبادىء، وأن يكون بعد ذلك مستقيم العقل حتى لا يبرهن برهنة زائفة إبتداء من المبادىء المعلومة» (٣١٧).

٢ ـ القلب والعقل:

كذلك يضع بسكال ما يسميه «القلب» le coeur في مقابل «العقل» raison ويقصد بالقلب: العيان، والوجدان intuition. يقول بسكال: «نحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضا بواسطة القلب Cœur: فبالقلب نعرف المبادىء الأولى، وعبثا يحاول التعقل raisonnement، وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، ان يحاربها. ان الفورونيـة (أي الشكاك) يعملون في هذا السبيل عبثا، ولا هدف لهم إلّا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن اثبات ذلك بالعقل لا يدل إلّا على ضعف عقلنا لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادىء الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة نستمدها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله. إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الاعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عددان مربّعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادىء تُستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد ومن المضحك أيضا أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدّقها؛ كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها.

وهذا العجز يجب ألا يستخدم إلا في قدع العقل، الذي يريد أن يحكم على كل شيء، لا في محاربة يقيننا، كما لو كان العقل هو وحده القادر على إفادتنا بالعلم. ويا ليت الله لم يحوجنا إلى العقل، ويجعلنا نعرف كل شيء بالغريزة والعاطفة! لكن الطبيعة حرمتنا من هذه النعمة، ولم تمنحنا إلا القليل من المعرفة التي من هذا النوع، وباقي المعارف كلها لا يمكن أن يحصَّل إلا بالبرهنة العقلية» («الأفكار» ص ٤٦٠)

٣ ـ وجود الله:

لكن بسكال لا يستطيع أن يدرك وجود الله بالعقل، ولا بالقلب بل فقط بواسطة الوحي أو الدين. فهو يقول أولا: «نحن نعرف وجود المتناهي وطبيعته، لأننا متناهون وممتدون مثله. ونعرف وجود اللامتناهي ونجهل طبيعته، لأنه ذو امتداد مثلنا، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته، لأنه لا امتداد له ولا حدود، لكننا بالايمان نعرف وجوده، وبالمجد (أي بنور المجد) سنعرف طبيعته» (ص ٤٣٦) ثم يقول: «لنتكلم الآن بسبب نورنا الطبيعي، إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود، فإنه لا علاقة له بنا، ولهذا فنحن عاجزون عن معرفة ما هو وهل هو موجود» (الموضع نفسه) وواضح من عبارته ها هنا أنه يؤكد أننا عاجزون بالعقل الطبيعي أن نعرف وجود الله، وإنما الايمان وحده هو الذي أخبرنا بوجوده.

أما البراهين الميتافيزيقية التي يسوقها اللاهوتيون والفلاسفة لاثبات وجود الله، فإنها «بعيدة عن تفكير الانسان وهي من التعقيد إلى درجة أن تأثيرها ضئيل. وحتى لو صلحت لبعض الناس، فإن ذلك يحدث خلال اللحظة التي يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة يخشون أن يكونوا قد خدعوا» (ص ٥٧٠).

والبرهان القائم على ما في الكون من مخلوقات عجيبة وتدبير محكم قد يغير في لفت نظر المؤمنين إلى عجائب صنعة الخالق، لكنه لا يقنع الملحدين.

والبرهان القائم على الحركة إذا استخدمه اللاهوتيون لاقناع الملحدين، فإنه يعطي هؤلاء الاخرين «الحق في أن يعتقدوا أن البراهين التي يسوقها ديننا واهية جدا، وقد شاهدت

بالعقل وبالتجربة أن هذا هو أدعى الأمور لاثارة استهزائهم بديننا» (ص ٤٤٦).

وهكذا نجد پسكال يرفض كل البراهين العقلية لاثبات وجود الله. ذلك أن پسكال لا يريد إله الفلاسفة، بل إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الإله الذي تأنس (صار إنسانا) في يسوع الذي توسط من أجل النجاة.

٤ - الانسان:

ولا يمل پسكال من الالحاح في توكيد «شقاء الانسان بدون الله» - **ذلك لأن الطبيعة الانسانية فاسدة**. ويتساءل: ما الانسان؟ ويجيب الانسان هو لا شيء إذا ما قورن باللامتناهي، وهو كل شيء بالنسبة إلى العدم: إنه وسط بين العدم وبين كل شيء... إنه عاجز عن رؤية العدم الذي عنه صدر، واللامتناهي الذي يحيط به» (ص ٣٥٠).

لكن پسكال ما يلبث أن يرى الوجه الآخر في الانسان، أعني عظمة الانسان، فيقول: ان عظمة الانسان هي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء نفسه، لأن ما هو طبيعة في الحيوان نحن نسميه شقاء الانسان، وبهذا نحن نقر بأنه لما كانت طبيعته اليوم تماثل طبيعة الحيوان، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به فيما مضى.

فمن ذا الذي يشعر بأنه شقي لأنه ليس ملكا إلا ذلك الذي كان ملكا من قبل؟ وهل وجد بول أميل Paul-Emile شقيا لأنه لم يعد بعدُ قنصلا؟ بالعكس، لقد وجده الناس سعيدا بأنه كان ذات يوم قنصلا، لأن هذه الوظيفة ليست وظيفة دائمة. لكنهم وجدوا برسيوس (كان بول إميل قد انتصر على برسيوس ملك مقدونيا في سنة ١٦٧ ق. م) شقيا لأنه لم يعد ملكا، ذلك أن من شأن وظيفته أن تكون دائمة، إلى درجة أنهم تعجبوا منه كيف يحتمل الحياة بعد ذلك. ومن ذا الذي يشعر بأنه يشقى لأن له فماً واحداً؟ من ذا الذي لا يشقى لأن له عيناً واحدة! ربما لم يحزن أحد على أن ليست له ثلاث أعين، لكن من ليس له عين يبصر بها هو امرؤ شقي شقاء لا عزاء عنه!» (ص ٥١٢).

فيم إذن تقوم عظمة الانسان؟

«ما الانسان إلا قصبة، والقصبة أضعف ما في الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة. ولا ينبغي أن يتسلح الكون كله لسحقه: فبخار، أو قطرة ماء تكفي لقتله. لكنه لو سحقه الكون، فإنه سيكون أعظم نبلا ممن يقتله، لأنه يعرف أنه يموت ويعرف ما يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئا من ذلك.

كل كرامتنا إذن هي في الفكر ومن ثم (أي من الفكر) علينا أن ننهض، لا من المكان أو الزمان اللذين لا نستطيع أن نملأهما. فلنعمل إذن على التفكير جيدا: ذلك هو مبدأ الاخلاق» (ص ٤٨٨).

عظمة الانسان هي في الفكر. أما الأملاك والأراضي في المكان فلا تهب عظمة، لأن الكون يشملها ويشملني «ويبتلعني كأنني نقطة، أما بالفكر فأنا أحيط بالكون».

٥ - رهان بسكال:

وفي كتاب «الأفكار» نجد الحجة المشهورة باسم رهان بسكال، والتي أراد بها أن يبين أن من الافضل الايمان بالآخرة والعقاب والثواب في الآخرة، فهذا أفضل من عدم الايمان بها. وهو في الوقت نفسه نوع من البرهان على وجود الله. وعصب هذا البرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: أما أن الله موجود، وأما أن الله غير موجود. وبسكال يوجه البرهان إلى الشكاك والملحدين فيقول: «لننظر في هذين الأمرين: لو كسبتم، كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئا، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد.

- هذا رائع، نعم، لا بد أن نراهن، لكن ربما أراهن بأكثر مما ينبغي.

- لننظر. ما دام هناك مثل هذه المخاطرة في الكسب أو الخسارة فإذا لم يكن أمامكم إلا أن تكسبوا حياتين بدلا من حياة واحدة، فانكم تستطيعون أيضا أن تكونوا كاسبين، لكن ان كان هناك ثلاث (حيوات) لتكسب فلا بد من المراهنة. انكم مضطرون إلى المراهنة، وإذا أرغمتم على المراهنة فسيكون من عدم الفطنة أن تقامروا بحياتكم من أجل كسب ثلاث حيوات، في رهان فيه هذا القدر من المخاطرة بالمكسب أو الخسارة. لكن هناك «سرمدية» من الحياة والسعادة. وما دام الأمر كذلك، فإنه إذا كان هناك ما لا نهاية له من المخاطرات التي ستكون إحداها لك، فسيكون لك الحق في كسب واحدة لتحصل على إثنين وسيكون فعلك في الاتجاه السيء، مادمت مضطرا إلى المخاطرة، لو رفضت أن تقامر بحياة واحدة في مقابل ثلاث حيوات في مقامرة، سيكون لك منها واحدة من بين آلاف المقامرات (الصدف) إذا كانت هناك ما لا نهاية من الحياة اللامتناهية السعادة ستكسبها، لكن ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية السعادة يمكن كسبها، مقامرة بالكسب ضد

عدد متناه من صدف الخسارة، وما تقامر به متناه. وهذا ينتزع كل اختيار أينما وجد اللامتناهي. حيث لا يوجد ما لا نهاية له من الصدف للخسارة في مقابل صدفة واحدة للكسب، فإنه لا ينبغي التردد، بل يجب إعطاء كل شيء. وهكذا إذا اضطر الانسان إلى المقامرة فيجب التخلي عن العقل ابتغاء المحافظة على الحياة، أولى من المقامرة بها من أجل الكسب اللامتناهي، المستعد للمجيء مثل ضياع العدم.

إذ لا يفيد شيئا أن نقول انه من غير المتيقن أننا سنكسب، ولكن من المتيقن أنا نقامر، وان المسافة اللانهائية القائمة بين اليقين بما يتعرض له الانسان (من المقامرة) وعدم اليقين بما سيكسب، يسوّي بين المتناهي الذي يقامر به يقيناً وبين اللامتناهي غير المتيقن به. لكن الأمر ليس هكذا: فإن كل مقامر يقامر بيقين من أجل أن يكسب عن غير يقين، ومع ذلك فإنه يقامر يقينا بالمتناهي من أجل أن يكسب ـ دون يقين ـ ما هو متناه، دون أن يحظى بهذا في حق العقل. ولا توجد ما لا نهاية له من المسافة بين هذا اليقين بالتعرض (بالمقامرة) وبين عدم اليقين بالكسب: فهذا خطأ. والحق أن هناك ما لا نهاية بين اليقين بالكسب وبين اليقين بالخسارة، لكن عدم اليقين يتناسب مع اليقين بما يخاطر به تبعاً لصدف الربح والخسارة. ومن هنا فإنه إذا كان ثمة من المخاطرات في ناحية بقدر ما في الناحية الأخرى، فإن الرهان متكافىء وحينئذ يكون اليقين بما يتعرض له مساوياً لعدم اليقين بالكسب. وهيهات أن يكونا متباعدين بمسافة لا نهاية لها. وهكذا فإن اقتراحنا له قوة لا نهاية لها، إذا كان ما نقامر به هو المتناهي في مقامرة فيها أمثال هذه الصدف لاحتمال الربح أو الخسارة، وكان ما يكسب هو اللامتناهي. وهذا أمر قد تبرهن (ببرهان صحيح)، وإذا كان الناس قادرين على بلوغ حقيقة ما، فإنها هذه».

فإذا اعترض معترض قائلا: أولئك الذين يؤملون في النجاة هم سعداء بهذا، لكن يقابل ذلك خوفهم من الجحيم! يجيب بسكال: «من هو الأكثر دواعي للخوف من الجحيم: من يجهل هل يوجد جحيم ويوقن بالعذاب ان وجد جحيم ـ أو من هو مقتنع نوعا من الاقتناع بوجود جحيم ويؤمل في النجاة إذا كانت موجودة؟!».

ذلك هو نص رهان بسكال. وقد سبقه إليه الغزالي في كتابه «ميزان العمل» وقد بحثنا هذا تفصيلاً في بحث لنا بالفرنسية نشر في مجلة Studia Islamica سنة ١٩٧٧ وأعدنا نشره في كتابنا Thémes et figures de la philosophie Islamique. Paris, 1979.

نشرات مؤلفاته

— Oeuvre complètès, . ed. par L. Brunschvicg, E. Boutroux, et F. Gazier, 14 vols. Paris 1904-14.

— Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg. Paris 2 ed. 1900.

مراجع

— Benzicri, F: L'esprit humain selon Pascal. Paris 1939.

— E. Boutroux: Pascal, Paris.

— L. Brunschvicg: Le génie de Pascal. Paris, 1924.

— L. Brunschvicg: Pascal. Paris, 1932.

— J. Chevalier: Pascal, Paris.

— C. Falcucci: Le problème de la verité chez Pascal. Toulouse, 1939.

— R. Guardini: Christliches Beuwusstsein. Versuch über Pascal. Leipzig. 1935

— J. Guitton: Pascal et Leibniz. Paris 1951.

— E. Jovy: Etudes pascaliennes, 5 Vols. Paris, 1927-8.

— L. Lafunia: Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952) Paris 1954.

— J. Laporte: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.

— E. Strowski: Pascal et son temps, 3 Vols. Paris 1907-8.

بكاريا (سيزار)

Cesare Beccaria

مشرّع واقتصادي ومفكر في فلسفة القانون، إيطالي. ولد في ميلانو في ١٥ مارس سنة ١٧٣٨، وتوفي في ميلانو في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٤.

أشهر مؤلفاته هو كتاب: «في الجرائم والعقوبات» Dei delitti e delle pene (سنة ١٧٦٤، ليفورنو). وبفضله ذاع صيته في أوربا، ولقي استحسان «فلاسفة» دائرة المعارف الفرنسية التي كان يشرف عليها ديدرو.

في هذا الكتاب تأثر بنزعة المنفعة التي دعا إليها هلفسيوس، ثم بفكرة العقد الاجتماعي كما عرضها هوبز ولوك وروسو . فرأى أن المعيار الجوهري للنقاش بين الناس هو توفير أكبر قدر من السعادة لهم، وعدل نظرية العقد الاجتماعي، فرأى أن هذا العقد بين الحاكم والمحكومين لا يعني تجريد هؤلاء الآخرين من حرياتهم، بل يتنازلون فقط بموجب هذا العقد عن أقل قدر ممكن من حرياتهم. وبالتالي لا يحق للحاكم أن يقتل المحكومين، لأي سبب من الأسباب. ولهذا دعا إلى إلغاء عقوبة الاعدام، وقال إنها لا فائدة منها، لانها لم تردع الناس عن ارتكاب جريمة القتل. كذلك دعا إلى منع التعذيب لاستخراج الاعتراف بالجريمة، وقال إنه: «وسيلة مضمونة لتبرئة عتاة المجرمين الأقوياء، وإدانة الضعفاء الأبرياء». وانتهى إلى وجوب تقليل العقوبة إلى أقصى درجة ممكنة، وعدم الربط بين العقوبة والكفارة.

مؤلفاته

أحسن طبعة لمؤلفاته هي تلك التي قام بها S. Rounagroli بعنوان C. Beccaria: Opere, 2 vol. Firenze, 1958.

مراجع عنه

— A. de Marchi: Cesare Beccaria e il processo penale. Torino, 1929.

— C.A. Vianello: La vitaet l'opera di Cesare Beccaria, Milano, 1938.

— M. Maestro: Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law, New York, 1942.

— A. Maestro: Ideologia e Politica in C. Beccaria, New York, 1968.

— A. Amati, A. Buccellati,: C. Beccaria e l'abolizione della pena di morte, Milano, 1872.

بلو (جوستاف)

Gustave Belot

فيلسوف أخلاق فرنسي. ولد في ١ ستراسبورج في ٨ أغسطس ١٨٥٩، وتوفي في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٢٩ في باريس.

دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٨٨١ وصار مدرسا للفلسفة في ليسيهات: سان كنتان، وبرست، وتور (١٨٨١ - ١٨٩٣) وفي اثنين من ليسيهات باريس: جانسون دي سايي (١٨٩٣- ١٩٠٠) ولوي لوجراند (سنة ١٩٠٠- سنة ١٩٢٢).

ومؤلفاته قليلة، وأهمها كتابه:

Etudes de morale positive, Paris, 1907; 2e ed. en 2 vols, Paris, 1921

وله عدة مقالات نذكر منها:

(١) «الأصل الثلاثي لفكرة الله»، في المجلة الفلسفية Rev. Philos سنة ١٩٠٨ عدد ٢ ص ٥٩٤- ٦١٢.

(٢) «فكرة الله والالحاد»، مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق RMM سنة ١٩١٣ ص ١٥١- ١٧٦.

(٣) «الدين بوصفه منهجا للتربية الاخلاقية»، في RMM سنة ١٩٢١ ص ٥٥٧- ٥٧٥.

مراجع

— D. Parodi: Le Problème moral et la pensée contemporaine, Paris, 1921, pp. 171-104.

— R. Lenoir: «La Philosophie de G. Belot» in Rev. Philosophique, 1930, 11, 86-107.

— G.F. Renand :«l'Oeuvre de G. Belot», in RMM, 1932, pp. 235-51.

— J. Benrubi: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, t.I, Paris 1933, pp. 236-41.

بلوندل (موريس)

Maurice Blondel

فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون Dijon في ١٨٦١/١١/٢، وتوفي في أكس - إن - بروفانس Aix - en - Provence في ١٩٤٩/٦/٤.

وكانت أسرته من الطبقة الوسطى، مسيحية متدينة،

يكثر فيها رجال القانون. لكن موريس التحق بمدرسة المعلمين العليا وكان من أبرز أساتذته أميل بوترو E. Boutroux «الذي كان يلقن تلاميذه الوحدة الباطنة الفريدة في المذاهب الكبرى الأصيلة في نفس الوقت الذي كان فيه يعلمهم استمرار وعرضية التاريخ العام للأفكار، ويروض تأملهم ويثير فيهم القدرة على الابتكار بواسطة حسّه النقدي وبواسطة الاشعاع الراديوي المعدي الذي كان ينبعث من تفكيره الشخصي الذي كان دائماً في حال تولّد» على حد تعبير بلوندل («رحلة موريس بلوندل الفلسفية» أحاديث مع فريدريك لوفيفر جرت في سنة ١٩٢٧، باريس سنة ١٩٦٦ ص ٣) كذلك تأثر بأوليه لبرين ـ Ollé Laprune الذي «استطاعت حياته المضنية الحارة أن تحلّ ـ في سجوّ فكر بغير غيوم ـ كثيرا من المشاكل التي لا تزال متقدة بأنفاس بسكال» (الموضع نفسه). وفي مدرسة المعلمين العليا، اصطدم بنقد أحيانا هدام، وأخرى نزيه للدين في حدود العقل فقط. هنالك تولدت في ذهنه فكرة الرسالة التي سيقوم بها للحصول على الدكتوراه، وهي أن يستخرج من المواقف السلبية ضد الدين موقفا إيجابيا يبين مشروعيته أمام العقل. ومن هنا كانت نقطة انطلاق فكره هي النزاع بين ما تقتضيه الفلسفة والعقل وبين ما أتى به الدين المسيحي من تعاليم.

وناقش رسالة الدكتوراة في ٧ يونيو سنة ١٨٩٣: وكانت الرسالة الكبيرة بعنوان: «الفعل: محاول لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية» وقد شرح لمحدثه لوفيفر لماذا اختار هذا الموضوع فقال: «ما معنى أن نفعل؟ أليس هو أن نأتي بجديد دائما؟ لهذا فإن دراسة الفعل، بروح العقل، هو دائما بمثابة تجديد بالشراب من عين الشباب.. ان ما أردته هو أن أحرر نفسي، مستخدما الوسط ـ الجديد بالنسبة إليّ ـ الذي كان يحاصرني عن يميني وعن شمالي. وكان يعطيني الانطباع اني لا أتنفس بحرية ـ وهو وسط كانت فيه الأطراف المتقابلة، تتحدى بعضها بعضا ولا تعوّض ـ وسط يتذبذب بين الهواية وبين النزعة العلمية، فيه تصادمت المسيحية المحدثة على الطريقة الروسية مع المهارة القاسية للمثالية الجذرية على الطريقة الالمانية، وسط فيه ـ سواء في الأدب وفي الفن وفي الفلسفة بل وفي التربية الدينية نفسها ـ يستوي التصوري Notionnel والصوري Formel بل واللاواقعي Irréel» (الكتاب نفسه ص ٣٤ ـ ٣٥).

وقد نمى بلوندل نتائج رسالته من حيث المنهج في بحثين مهمين، الأول بعنوان: «رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة لدراسة المشكلة الدينية» (ظهر سنة ١٨٩٦)، والثاني بعنوان: «التاريخ والعقيدة، المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوتي الجديد» (ظهر في سنة ١٩٠٣).

ولما كان في رسالته للدكتوراه قد نحا نحو نقد الفلسفة العقلية والاشادة بالخوارق واللامعقول، فإنه حين تقدم للحصول على وظيفة أستاذ فلسفة في إحدى الجامعات الفرنسية، أهمل طلبه، وظل على هذه الحال عامين إلى أن وافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك، ريمون بونكاريه، فعين أولا أستاذا للفلسفة في جامعة ليل Lille ثم انتقل منها إلى جامعة إكس ـ إن ـ بروفانس حيث استمر فيها إلى أن أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٢٩ وهو في السبعين من عمره، واستمر يعيش في أكس ـ إن بروفانس حتى وفاته سنة ١٩٤٩، وفي هذه الفترة، أتم رباعيته الفلسفية التي عبر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي، وتشمل:

١ ـ «الفكر» La pensée ويشتمل على جزأين:

أ ـ «تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٤٨).

ب ـ «مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازه»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٥٤)

٢ ـ «الوجود والموجودات، L'Etre et les êtres محاولة في إيجاد أنطولوجيا عينية وشاملة»، باريس سنة ١٩٣٥ (ط٢ سنة ١٩٦٣).

٣ ـ «الفعل L'action» ويشتمل على قسمين:

أ ـ «مشكلة العلل الثانية ومحض العقل»، باريس سنة ١٩٣٦ (ط٢، سنة ١٩٤٩)

ب ـ «الفعل الانساني وشروط بلوغه غايته»، باريس سنة ١٩٣٣ (ط٢، سنة ١٩٦٣)

٤ ـ «الفلسفة والروح المسيحية» في جزأين، باريس ١٩٤٤ ـ ١٩٤٦ (ط٢، سنة ١٩٥٠)

مذهبه

١) فلسفة الفعل:

قلنا أن بلوندل أراد أن يخوض معركة النزاع بين الفلسفة والدين. وقد وجد أن حل مشكلتهما يقوم في تعمقها. وأدرك أن مسألة الفعل هي معقد الصلة بينهما. فكيف كان ذلك؟

إن الفعل هو الانسان لأنه لا يتحقق شيء إلا بواسطة الفعل. ويستمر الفعل يجري على هيئة دورة: لأنه يريغ لا محالة إلى أن يكمّل إراديا ما نستخدمه تلقائيا وبالضرورة. وهو يحيل إلى غاية مشعور بها، وبما فيه من مبدأ معاش. وما كان في المبدأ لا متناهيا ينبغي في ختام المطاف أن يعود لا متناهيا أيضا. لكن حضور هذا اللامتناهي يضع أمام الفعل مشكلة لا يستطيع حلّها، ولكنه لا يملك ايضا الافلات منها، وذلك لأن الإحاطة باللامتناهي أمر مستحيل، ولكن علينا التعلق باللامتناهي. غير أن هذا لا يمكن إنجازه إلا بموهبة من الله، وهي موهبة يكشف عنها في النفس، ما فيها من تجليات نورانية.

وهكذا تنبثق في ديالكتيك الفعل مشكلة ما هو خارق surnaturel، وهي مشكلة وليست واقعا حقيقيا، لأنه إذا كانت المسألة ضرورية، فإن الجواب عنها يهيب بنور آخر - وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعطيه مضمونا، فإنه يقدر مع ذلك على تحديد شروطه وشكله.

هذه هي خلاصة ما قاله بلوندل في رسالته: «الفعل» كلام غامض، لا يرضي أصحاب النزعة العقلية، أي الفلاسفة، ولا يرضي رجال الدين حتى تحسّر بعضهم على غياب سلطة محاكم التفتيش، وإلا لكانوا قد أحرقوه، كما قال في أحاديثه تلك. فماذا أخذ عليه هؤلاء وأولئك؟ يقول بلوندل: أما «أهل اليسار فقد اتهموني بأني لم أحفظ للانسان نصيبه وأني أحلت كل شيء إلى خوارق. وأما أهل اليمين فقد أخذوا علي أنني لم أحفظ لله نصيبه، وأنني جعلت كل شيء طبيعيا، حتى اللطف الالهي والنظام فوق الطبيعي. لكن هذا يتنافى صراحة مع غرضي. لأنني سعيت إلى المحافظة على هذين النصيبين كاملين دون تخل عن العقل، بل جعلت العقل يحافظ على حقه في التوجيه والمراقبة وحقه في التعاون والمشاركة إلى القمة التي يتحدث عنها سان جان دلاكروا ويقول إن عندها توجد سلبيتنا الفعالة، وبدون تعد على ميدان اللاهوت لأن العالي transcendant يمكن أن ينفذ في حياتنا ويصير محايثاً في فعلنا مع المحافظة على كل المجاني الذي لا يمكن جعله طبيعيا.

وللأولين (أهل اليسار) كان في وسعي أن أقول: إني أسدي إليكم خدمة وهي أن أهيىء العقول وأن أمكنكم أنتم من أن تطبقوا عليهم برنامجكم في احترام العقائد الدينية. وللفريق الثاني (أهل اليمين) كان في وسعي أن أقول: كيما يكون الاعتناق حرا ومعقولا كما تدعون أنتم إلى ذلك، ولكي تحافظ الأحوال الصوفية نفسها على طابعها الانساني، ومن أجل أن يتضمن مصيرنا الشخصي والكلي وحدة فعلية، فلا بد أن يسري شعاع من الفكر والارادة في كل موضع وأن يفرض على كل العقول المشكلة الدينية في صورتها الأوفر حظاً من الوضعية والشمول. وفي هذا أنا لا استطيع أن أصدم إلا أولئك الذين لا يريدون أن يكون الدين إنسانياً، أو أولئك الذين لا يريدون أن يقوم الانسان أو الفيلسوف بإثارة المسألة الدينية تحت مسؤ وليتنا الكاملة» («الرحلة الفلسفية لموريس بلوندل» أحاديث مع لوفيفر، ص ٥٢، ٥٣).

ذلك أن أهل الفلسفة رأوا في آراء بلوندل تضييقاً لمجال العقل لحساب الايمان، وأهل الدين رأوا فيها توسيعا لمجال العقل بحيث يطال مسائل ينبغي في نظرهم أن تظل من شأن العقيدة المقدسة وحدها. وهكذا اتفق كلا الفريقين المتعارضين على إدانة مذهب بلوندل لأسباب متعارضة تماما.

فكان على بلوندل أن يواجه الفريقين معا. فيواجه أهل الفلسفة قائلاً أن العقل لا يقتات من وضوحه، وإلا لتحول إلى فكر في الفكر، بل على العقل أن يستفيد مما هو فعل معاش، أن ثم فلسفة في الفن لا تدعي خلق الجميل ولا استنباطه، بل مهمتها هي التأمل في أعمال الفنانين. فلماذا لا تكون هناك فلسفة تدرس الأديان الموجودة في العالم من وجهة نظر صورية، دون أن تحاول ردها إلى مذاهب محددة من قبل؟

إن بلوندل لم يكن معاديا للعقل، في صالح الفعل، على النحو الذي نراه مثلاً عند برجسون. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن فكر بلوندل نشأ مستقلا تماما عن فكر برجسون. وهو يقول أنه لم يقرأ شيئا لبرجسون قبل كتابة رسالته عن «الفعل» وهذا معقول، لأن برجسون لم ينشر قبل سنة ١٨٩٣ السنة التي نشرت فيها رسالة بلوندل - غير كتاب واحد هو رسالة للدكتوراه بعنوان «المعطيات المباشرة للشعور» يقول بلوندل (الكتاب نفسه ص ٢٣): «أما فيما يتعلق ببرجسون، فما كان لي أن أتأثر به لأنني لم أقرأ سطرا واحدا مما كتب قبل أن أنجز رسالتي (للدكتورا) وأناقشها. لكن بعد سنة ١٨٩٣، التذذت بلذة الصور الرائعة التي دبّجها الفيلسوف - الشاعر صاحب السّورة الحيوية وجعلني أفكر في (أو: أحلم بـ) الازدهار الربيعي للفكر الايوني وجدّة مزدهرة للعالم، وفي يقظة مفاجئة لعصارة تهزّ ثقل خمسة وعشرين قرنا من العلم توشك ترسيباتها أن تخنق الروح. لكن إذا كان الجانب النقدي في الغالب جميلا وخصبا (وان كان ذلك على نحو يختلف مع ما كنت أتمناه)، فإن الجانب الايجابي قد تمّ على نحو بدا لي من غير

الممكن قبوله. ولهذا فإن نفس الألفاظ التي يستخدمها كل واحد منا، مثل: حياة، فعل، عقل (ذكاء)، الخ. يبدو لي أنها عنده (ان جاز لي أن أعبر بهذا التعبير القليل التوفيق) مستأصلة الجذور، منقولة من محورها، ومقطوعة الرؤوس إلى درجة أن «المدة المحض» و«التطور الخالق» لم يستطيعا، فيما بعد، إلا أن يساعداني على ازدياد شعوري ان إلهام كلينا مختلف تمام الاختلاف عن إلهام الآخر» (الكتاب نفسه، ص ٢٣ - ٢٤) ويستمر بلوندل في بيان أوجه الاختلاف بين فلسفته وفلسفة برجسون.

أما من ناحية المتشددين من الكاثوليك، فقد أخذوا عليه ما عرف باسم منهج المحايثة Méthode d'Immanence خصوصا في تلك الفترة التي اضطربت فيها الكنيسة الكاثوليكية بحركة المجددين «Le Modernisme» حتى اتهم بلوندل بأنه ضالع فيها، مع أنه كان من المقاومين المعارضين لها، وحتى قيل أن الرسالة البابوية encyclique بعنوان Pascendi سنة ( ) تشير ضمناً إلى منهج المحايثة عند بلوندل.

وقد رد بلوندل على هذا التأويل قائلا: «إن الرسالة البابوية الموسومة باسم Pascendi (وهو اللفظ الأول منها) تميز بين ثلاثة معان متنازع عليها للكلمة «محايثة» Immanence وتدين مَعنيين من هذه المعاني وهما: المعنى الذي يتصل بمذهب المحايثة، ثم المعنى الذي يدل على منهج يدعي استخراج الخارق على الطبيعة من الطبيعة نفسها. أما المعنى الثالث لهذا اللفظ فيتعلق بحضور فينا للطف اما متلطف أو غير مقيم inhabitante بدونه لا نستطيع شيئا في مجال الايمان أو النجاة. وينضبه كل تحول Conversion وكل حياة مسيحية وهو منبت في أعمق أعماق محايثنا ومع ذلك فإنه وارد دائما من أعلى. وهذا الاستعمال للفظ «المحايثة» ليس فقط مشروعاً وعلى وفق الاستعمال التقليدي المنقول، بل هو أيضاً لا يجوز إنكاره وأنا قد استخدمت هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير كما استخدمه أيضا الكاردينال Deschamps ... وكثير من المفسرين المخلصين» (الكتاب نفسه ص ٥٩)

مراجع

— E. Lefévre: L'Itinéraire Philosophique de Maurice Blondel, propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris. Aubier, 1966.

— H. Bouillard: Blondel et le Christianisme, Paris, 1961.

— H. Duméry: La Philosophie de L'action. Paris, 1948.

— H. Dumery: Raison et Religion dans la Philosophie de l'action. Paris, 1963.

— J. Cole: La Métaphysique de l'être dans la Philosophie de M. Blondel. Louvoin, 1959.

— A. Hayen: Biblographie Blondelienne. Paris 1953.

— M. RÉNAULT: Determinisme et liberté dans l'action de Maurice Blondel. Lyon, 1965.

— E. BUONAIUTI, *B.*, Milano 1926.

— P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philos. de M.B.*, Paris 1928.

— A. VALENSIN-Y DE MONTCHEUIL, *M. B.: Textes et commentaires*, ivi 1934.

— F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le blondélisme*, Lovanio 1935.

— G. FEDERICI AJROLDI , *Interpretaz . del problema dell'essere in M. B.*, Firenze 1936.

— E. OGGIONI, *La filos, dell'essere in M. B.*, Napoli 1939.

— rist. con il titolo *La metafisica religiosa di M. B.*, in *Ragione e società*, II, Bologna 1962.

— F. SALVO, *La logica della vita morale in M. B.*, Palermo 1942.

— B. ROMEYER, *La philos. religieuse de M. B. Origine, évolution maturité et son achèvement*, Paris 1943.

— P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philos. blondél. en forme de court traité de métaphysique*, ivi 1946. *Hommage à M. B. (Pour un cinquantenaire)*: scritti di P. ARCHAMBAULT, R. BOURGAREL, A. FOREST, B. ROMEYER, V. MERCIER, G. BERGER, P. LACHIÉZE-REY, J. PALIARD, L. BRUNSCHVICG, ivi 1946.

— H. DUMÉRY, *La philos, de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondél.*, ivi 1948.

— H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. B. et la théologie*, in «Rech. Sc. relig.», 1949, pp. 312-402.

— J. CHAIX-RUY, *Etre, existence et essence dans la pensée de M. B.*, in «Teor.», 1950 (vol. dedicato a M. B.).

— ID., *Il messaggio de M. B.*, in «Humanitas», 1950, n. 3.

— J. PALIARD, *M. B. ou le dépassement chrétien*, ivi 1950.

— V. LA VIA, *La riforma blondel, del filosofare*, in -Teor.», 1950.

— P. VALORI, *M. B. e il problema d'una filos. cattolica*, Roma 1950.

— F. VANNI BOURBON DI PETRELLA, *Il pensiero di M. B.*, Firenze 1950.

— L. SARTORI, *B. e il cristianesimo*, Padova 1953.

— A. HAYEN, *Bibliogr. blondél. (1888-1951)*, Paris Lovanio 1953.

— R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. B.*, Milano 1954.

— A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philos. blondél. de l'action et problématique existentielle*, Tolosa 1955.

— V. GIORDANO, *La scienza della pratica in M. B.*, Palermo 1955.

— M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.*, Friburgo 1958.

— P. HENRICI, *Hegel und B. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach 1958.

— J. ÉCOLE, *La métaphysique dans la philos., de B.*, Paris -Lovanio 1959.

— H. BOUILLARD, *B. et le christianisme*, Paris 1961, num. spec. per il centenario della nascita (1961): «Arch. Philos.», 1961, n. 1, con scritti di A. CARTIER, Y. TROUILLARD, X. TILLIETTE, C. D'ARMAGNAC, G. MARTELET, e doc. ined.

— «G. Metaf.», sett.-ott. (con bibl. di R. CRIPPA, 1952-61).

— D. ESSER, *Der doppelte Wille bei M. B. Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens*, Werl 1961.

— M. F. SCIACCA, *Dialogo con M. B.*, Milano 1962.

— R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, ivi 1962.

— C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. B.*, Paris 1963.

— H. DUMÉRY, *M. B.*, in *Les grands courants. Portraits*, pp. 153-81 (il «ritratto» è del 1956. elenco degli scritti principali di e su B.).

— V. LA VIA, *B. e la logica dell'azione*, Catania 1964.

— P. HENRICI, *Glaubensleben u. kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen B.*, in «Greg.», 1964, pp. 689-738.

— R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action, B. 1882-1893*, Paris 1965.

— F. POLATO, *B. e il problema della filos. come scienza*, Bologna 1965 (cfr. anche «Il problema filos. del linguaggio», Padova 1965, pp. 207-31).

— M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans «L'Action» de M. B.*, Lione 1965. Cfr. anche: E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento, I, Firenze 1963, pp. 82-124.*

بنثام

Jeremy Bentham

فيلسوف أخلاق ومشرّع انجليزي، ومن دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق والقانون.

ولد في ١٥ فبراير سنة ١٧٤٨ في لندن. وكان أبوه مدّعيا عاما attorney وكان مبكر النضوج، فتعلم اللغة اللاتينية وهو في الرابعة من عمره. وتعلم في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة اكسفورد. وقد أراد له أبوه ان يحصل على إجازة في القانون ليصبح محاميا.. فدرس القانون، ابتداء من سنة ١٧٦٣ في Lincoln's Inn بلندن، وصار محاميا في سنة ١٧٧٢. لكنه آثر الجانب النظري من القانون، فلم يمارس مهنة المحاماة، وإنما انكبّ على فقه القانون، خصوصا القانون الجنائي، وعلى دراسة النظم السياسية، وكان يسائل نفسه: ما الغرض من وضع هذا القانون أو ذاك؟ وما الهدف من هذا النظام القانوني أو السياسي أو ذاك؟ وهل هذا الهدف مرغوب فيه؟ فإن كان الجواب بالايجاب، فهل القانون المسنون والنظام الموضوع حاليا يكفلان تحقيق هذا الغرض؟ وبالجملة، ما المنفعة

التي يحققها هذا القانون أو ذلك النظام؟

لكن ما الضابط لهذه المنفعة المرجوة؟ بحث بنثام عنه فوجده: تحقيق أكبر سعادة لأكبر قدر من الناس. ويصرّح بنثام بأن مبدأ المنفعة هذا قد خطر بباله وهو يقرأ كتاب «بحث في الحكم» (ظهر سنة ١٧٦٨) تأليف جوزف بريستلي J. Priestley (١٧٣٣- ١٨٠٤) الذي رأى أن المعيار الذي ينبغي وفقا له أن يحكم على كل أمور الدولة هو سعادة غالبية أفراد هذه الدولة. ومن ناحية أخرى كان هتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) Françis Hutcheson قرر أن الفعل يكون أفضل أخلاقيا كلما حقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. كذلك تحدث بكاريا (١٧٣٨- ١٧٩٤) Beccaria عن توزيع أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وذلك في كتابه بعنوان «في الجرائم والعقوبات» (١٧٦٤). وكل هذا يدل على أن بنثام قد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة وبنفس الصيغة التي صاغه بها جرمي بنثام. ان بنثام اذن لم يكن أول من اكتشف مبدأ المنفعة ولا مذهب المنفعة، بل ربما كان آخر من فعل ذلك: ومن الخطأ الفاحش - الشائع مع هذا!- أن يقال انه مؤسس مذهب المنفعة.

وعلى كل حال، فإن بنثام باسم مبدأ المنفعة هذا، حاول إصلاح نظام الحكم في انجلترا إصلاحاً جذريا، فدعا إلى تقرير حق التصويت العام لكل أفراد الشعب الانجليزي لاختيار ممثليهم في مجلس العموم، ودعا إلى إلغاء مجلس اللوردات، لأنه يتنافى مع الديمقراطية وحكم العقل الذي صار يدعو إليه بنثام متأثرا بالثورة الفرنسية. ومضى إلى أبعد من هذا، فطالب بالغاء النظام الملكي، وباطراح التقاليد في نظام الحكم وفي سن القوانين، وإبعاد كنيسة انجلترة عن شؤون السياسة. كذلك قام بحملة قوية لاصلاح قانون العقوبات، وكان قاسيا في مجمله، ولجعل السجون في انجلتره أرحم بالمسجونين، لأنه شاهد أن قانون العقوبات بقسوته المتناهية، والسجون بنظامها الرهيب المروّع، لا يحققان الغرض منها وهو ردع المجرمين عن ارتكاب جرائمهم وتخويف المستعدين للاجرام كيما يمتنعوا عن الاجرام- وهو في هذا إنما يطبق مبدأ المنفعة لا مبدأ الرحمة أو العطف الانساني، إذ وجد أن القانون الجنائي والسجون لا يحققان «المنفعة» المرجوة منها.

وفي سنة ١٧٧٦ نشر بنثام كتابا- خلوا من ذكر اسم المؤلف- بعنوان: «شذرة عن الحكومة»، وفيه هاجم محاميا شهيرا يدعى سير وليم بلاكستون Blackstone (١٧٢٣- ١٧٨٠) بسبب تفسيره لفكرة العقد الاجتماعي. ولفت هذا الكتاب نظر لورد شلبرن Shelburne في سنة ١٧٨١ فانعقدت أواصر الصداقة بينهما، وقد أصبح لورد شلبرن، الذي صار باسم ماركيز لانسدون Lansdowne رئيساً للوزراء في انجلتره من يوليو سنة ١٧٨٢ إلى فبراير سنة ١٧٨٣. فتعرف بنثام- من خلال هذه الصداقة- إلى كثير من كبار القوم آنذاك. كذلك انعقدت الصداقة بينه وبين ديمون Etienne Dumont (١٧٥٩- ١٨٢٩) الذي لُقب فيما بعد برسول مذهب المنفعة وداعيته، وهو الذي سينشر مؤلفات بنثام الناقصة التي خلّفها دون أن يتمها أو ينشرها. وكان ديمون معلما خصوصياً لأولاد ماركيز لانسدون هذا. وكثير من مؤلفات بنثام قد نشره تلاميذه وأصدقاؤه. وبعضه نشر أولا باللغة الفرنسية. فمثلا نشر فصل من كتابه «متن في الاقتصاد السياسي» (كتبه سنة ١٧٩٣) لأول مرة في مجموعة تدعى Bibliothèque Britannique تصدر في باريس، وذلك في سنة ١٧٩٨. واستفاد ديمون من هذا الكتاب في تأليفه لكتابه: «نظرية العقوبات والمكافآت» (سنة ١٨١١). أما كتاب بنثام في نصه الانجليزي فلم ينشر لأول مرة إلا في النشرة الكاملة لمؤلفاته (١٨٣٨- ١٨٤٣) التي أشرف عليها John Bonding.

وفي سنة ١٧٨٧ نشر بنثام كتابا بعنوان: «دفاع عن الرّبا». وفي سنة ١٧٨٩ أصدر كتابه الرئيسي وعنوانه: «مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» وكان هذا الكتاب تمهيدا- في ذهن بنثام- لدراسات أخرى. فكتاب: «بحث في التكتيك السياسي» كان يؤلف قسماً من هذا المشروع. ولكن هذا الكتاب لم ينشر إلا في سنة ١٨١٦ على يدي ديمون، هو وبحث آخر بعنوان: «مغالطات فوضوية» كان قد كتبه حوالى سنة ١٧٩١.

وفي سنة ١٧٩١ نشر بنثام مشروعه للسجن النموذجي تحت عنوان Panopticon واتصل بالجمعية الوطنية (مجلس النواب) الفرنسية وعرض عليها هذا المشروع، كما عرض أن يتولى الاشراف على تنفيذه مجانا. لكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بمشروعه، واكتفت بأن منحته

لقب مواطن في سنة ١٧٩٢. كذلك اتصل بالحكومة البريطانية لتنفيذ هذا السجن النموذجي، فلقي ترحيباً في أول الأمر، لكن الحكومة البريطانية ما لبثت أن رفضت هذا المشروع، بيد أن البرلمان الانجليزي وافق في سنة ١٨١٣ على منحه مبلغا كبيرا من المال تعويضا له عما أنفق من مال على مشروعه هذا.

وفي سنة ١٨٠٢ نشر ديمون كتابا لبنثام بعنوان: «أبحاث في التشريع من تأليف السيد جرمي بنثام» Traités de législation de M. Jérémie Bentham والكتاب يتألف من قسمين: قسم يشمل أبحاثا كتبها بنثام بنفسه، وبعضه كتبه بالفرنسية مباشرة، وقسم ثان هو تلخيص بقلم ديمون لأفكار بنثام. وهذا الكتاب أتاح لبنثام شهرة واسعة في أوربا، خصوصا في فرنسا، أكثر مما أتاحها له في انجلتره.

وفي سنة ١٨١٠ نشر جيمس مل James Mill كتابا بعنوان Introductiory View of the Rationale of Evidence هو عرض لبعض كتابات بنثام.. كذلك نشر ديمون ترجمة فرنسية لبعض كتابات بنثام بعنوان «بحث في البراهين القضائية Traité des preuves judiciaires وذلك في سنة ١٨٢٣. وفي سنة ١٨٢٧ نشر جون استيورت مل أبحاث بنثام في ميدان التشريع في خمس مجلدات بعنوان Rationale of Judicial Evidence.

وفي نفس الوقت اهتم بنثام بإصلاح النظام الدستوري وتقنين القانون الانجليزي. فكتب في سنة ١٨٠٩ بحثا بعنوان: «بحث على طريق السؤال والجواب في إصلاح البرلمان» ونشره سنة ١٨١٧، وفي هذه السنة أيضا، سنة ١٨١٧، نشر: «دراسات في تقنين القانون وعن التعليم العام» وفي سنة ١٨١٩ نشر بحثا بعنوان: «مرسوم الاصلاح الراديكالي، مع إيضاحات» وفي سنة ١٨٢٣ نشر بحثا بعنوان: «المبادىء الموجهة لقانون دستوري» وفي سنة ١٨٣٠ أصدر الجزء الأول مع الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب بعنوان: «القانون الدستوري» وبعد وفاته نشر ديمون هذا الكتاب كاملا.

ويجدر بنا أن نذكر إلى جانب ما ذكرناه من مؤلفاته، كتابا بعنوان Chrestomathia هو سلسلة من الأبحاث عن التربية، وقد ظهر سنة ١٨١٦ ثم كتابا آخر نشره جيمس مل تحت عنوان Table of the Springs of action، سنة ١٨١٧، وأخيرا كتابا مهما من كتبه بعنوان Deontology or Science of Morality وقد نشره Bowring في سنة ١٨٣٤ بعد وفاة بنثام بعامين، في مجلدين، الثاني منهما نشره بحسب تقييدات ومذاكرات تركها بنثام.

وتوفي جرمي بنثام في ٦ يونيو سنة ١٨٣٢، وكان قد أوصى بتشريح جثته لصالح البحث العلمي. وقد حفظت في كلية الجامعة، بجامعة لندن، وهذه الكلية إنما انشئت بفضل مجموعة من الناس على رأسهم بنثام، وكان المقصود منها أن تفتح أبواب التعليم العالي لأولئك الذين لم يتح لهم دخول جامعتي كمبردج وأكسفورد، الجامعتين الوحيدتين في انجلتره آنذاك.

مذهبه

١ـ مذهب المنفعة:

يقوم مذهب المنفعة عند بنثام على أساس نفسي وثيق، هو أن الانسان بطبعه يسعى إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. يقول بنثام: «ان الطبيعة وضعت بني الانسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: **الألم واللذة**... وهما يحكماننا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نبذلها من أجل التخلص من استعبادنا لهما لن تفلح إلاّ في إثبات هذه الحقيقة، وتوكيدها، وربما زعم الانسان، بالقول، رفض سلطانهما، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيبقى خاضعاً لهما دائما» («مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» فصل ١ بند١).

وعلى هذا المبدأ نفسه أقام أبيقور مذهبه في العصر اليوناني، وإليه دعا هلفسيوس في فرنسا، وهارتلي وتوكر في انجلتره في القرن الثامن عشر، لكن بنثام أوفى على هؤلاء في التوسع في معنى اللذة والألم، وفي ربطهما بالسعادة.

ذلك أن بنثام يقصد كل لذة وكل ألم، ولا يفرق بين اللذات، ولا بين الآلام بعضها وبعض، كما يفعل أبيقور. وفي هذا يقول: «وفي هذا الأمر (اللذة) لا نريد أي تنوّق Refinement ولا أي ميتافيزيقا. وليس من الضروري أن نستشير (في هذا الأمر) أفلاطون أو أرسطو، فالألم واللذة هما ما يشعر به أي إنسان انهما كذلك».

(«نظرية التشريع» ص٣، لندن سنة ١٨٩٦).

وبعد إقرار هذا المبدأ ينبغي علينا أن نكمله ببيان ما هي السعادة. إن السعادة هي إذن تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. وتبعاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة هو أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة هو أن تؤدي إلى الاقلال من اللذات.

وهذا يفضي بنا إلى مبدأ المنفعة، ويسمى أيضا مبدأ أكبر سعادة The Greatest Happiness Principle.

يعرّف بنتام المنفعة بأنها «خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة أو لذة، أو خيرا، أو سعادة (وكلها ها هنا بمعنى واحد)، أو- والمعنى واحد- خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم أو الشرّ أو البؤس، بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة» («مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» ف ١و٣).

وبالجملة، فإن المنفعة «هي كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة».

إن السعادة هي جماع اللذات، ولهذا فإن مبدأ السعادة هو أن يسعى الانسان إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات.

وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين:

١) الأولى هي المصادرة القائلة بالفردية، ومفادها ان كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذاته، وبالتالي على سعادته.

٢) والثاني مصادرة تقوم على الموضوعية وتقول: «في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع». صحيح أن الناس يختلفون في طباعهم وأذواقهم، ومردّ ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة، أما إذا تساوت هذه الظروف فلا بد أن تتساوى أحكامهم.

فإذا كنا نفكر في سعادة الفرد، فإننا نقصد أكبر قدر من سعادة الفرد. وإذا كنا نفكر في الجماعة، فإننا نقصد أكبر عدد من أفراد هذه الجماعة. وإذا كنا نفكر في الكائنات الحساسة، فإننا نقصد أكبر عدد من الحيوان. لكن ما يهم بنتام هو الجماعة الانسانية وسعادتها، ولهذا وضع هذه القاعدة وهي أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومبدأ المنفعة لا يمكن البرهنة عليه، إذا قصدنا من البرهنة الاستنباط من مبدأ أعلى، ذلك لأنه لا يوجد مبدأ أعلى من مبدأ المنفعة. ويذكر بنتام أن أي هدف أخلاقي آخر ينطوي في الحقيقة على مبدأ المنفعة، مهما بدا في الظاهر أنه ليس كذلك. وفي ذهن بنتام وهو يقرر هذا: مذاهب العاطفة أو الوجدان في الأخلاق عند شيفتسبري أوهتشسون فلو سأل هؤلاء أنفسهم عن الهدف الحقيقي من وراء نظرياتهم العاطفية هذه لتبين لهم أنه المنفعة ليس إلاّ.

وبالجملة فإن المنفعة، في رأي بنتام، هي الهدف الأخير والمعيار الوحيد لكل أخلاق.

٢- حساب اللذات:

أما وقد تقرر أن الأفعال تكون خيرة بقدر ما تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة، أو تقليل المجموع الكلي للألم، فإن الفاعل الأخلاقي حين يقرر ما إذا كان هذا الفعل خيرا أو شرا عليه أن يحسب مقدار اللذة ومقدار الألم اللذين يؤدي إليهما الفعل، وأن يوازن الواحد بالآخر. وبنتام يقدم حسابا للسعادة على النحو التالي، ويسميه حساب اللذات:

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها، إذا كانت:

١) أشدّ ٤) أقرب ٧) أوسع نطاقا.
٢) أدوم ٥) أخصب
٣) أوكد ٦) أصفى

ووفقاً لهذه المعايير السبعة ينبغي تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة:

أ) فالخاصيتان الأوليان، وهما الشدّة Intensity والدوام أو الاستمرار Duration خاصيتان ذاتيتان في اللذة، أو الألم الذي هو لذة سلبية.

ب) والخاصيتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر. فالتأكد من اللذة وعدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده معياران لتحديد ما ينبغي تفضيله من اللذات. فإن كانت اللذة مؤكدة التحصيل فضلت على غير

المؤكدة، وإن كانت أقرب تناولاً فضلت على الأبعد في الزمان، على أساس المثل القائل: عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة.

ج) والخاصيتان الخامسة والسادسة، وهما الخصب والصفاء، تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقل عن علاقته بسائر الانطباعات. فعلينا في تقديرنا للذة ما أن ننظر في خصبها، Fertility أي في قدرتها على أن تجرّ وراءها لذات أخرى، وأن ننظر في صفائها Purity أي في مقدار خلوّها من الألم والأذى.

د) والخاصية السابعة والأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة، وبالتالي تأتي في أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار، وفي تقدير المنفعة العامة، لا الخاصة وحدها. فهي تقرر أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها، أي عدد الأشخاص الذين ينفعلون بنفس اللذة أو الألم.

ومع ذلك لم يخرج بنتام عن الأنانية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة ـ لأنه يشترط في هذه الخاصية الا تنطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين. فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون في هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئاً ـ فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه. فمثلاً إن أقام حفلة موسيقية ليستمتع بلذتها، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائداً، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه.

نشرات مؤلفاته

- The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring, 12 volumes, Edinburgh, 1838- 43.
- Œuvres de Jérémie Bentham, traduites par E. Dumont, 3 Vols. Bruxelles, 1829- 36
- An Introduction to the principles of Morals and Legislation, ed. by L. La fleur. New York 1938.
- Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth, London, 1896.
- Bentham's Theory of Legislation, edited by C.K. Ogden. London, 1950.
- A Fragment on Government, edited by F. C. Montagne. London, 1891.
- Bentham's Theory of fiction, edited by C.K. Ogden. London, 1932.
- Bentham'sHandbook of Political Fallacies, edited by H.A. Larrabee. Baltimore 1952.
- Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring, 2 Vols, London 1834.
- The Limits of Jurisprudence defined, edited by C.W. Everett, NewYork, 1945.
- Jeremy Bentham's Economic Writings. Critial edition based on his printed works and unprinted Manuscripts, Edited by W. Sark, 3 Vols. London 1952- 4
- Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A.T. Milne. London, 1937.

مراجع

- Atkinson C.M.: Jeremy Bentham. His life and Work, London 1905.
- Baumgardt D.: Bentham and the Ethics of Today, Princeton (U.S.A) and London 1952.
- Busch, J.: Die moralische und soziale Ethik Benthams. Neisse, 1938.
- C.W. Everett: The Education of Jeremy Bentham New York, 1931.
- Elie Halévy: La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 Vols, Paris, Alcan:

I : La Jeunesse de Bentham. 1901.

II : L'Evolution de la doctrine utilitaire de 1799 a 1815. Paris 1901.

III : Le Radicalisme Philosophique, 1904.

- J.M.Guyau. La Morale anglaise Contemporaie . Paris, Alcan 1873.
- Reaton. J.W. and Schwarzenbenger, G. (editors) Jeremy Bentham and the Law. London 1948.
- Mack M.P.: Jeremy Bentham. an Odyssey of Ideas, 1748- 1792. London 1962.
- Quintodamo: N.: La morale utilitaristica del Bentham e Sva evoluzione nel diritto Penale. Napoli, 1936.
- Leslie Stephens: The English Utilitarians. Vol. I Jeremy Bentham. London, 1900.

بوبر

Martin Buber

فيلسوف ولاهوتي يهودي. ولد في فيينا في ٨ فبراير سنة ١٨٧٨، وتوفى في مدينة القدس (فلسطين) في ١٣ يونيو سنة ١٩٦٥. وهو من أسرة يهودية ثرية، درس في فيينا، ثم في برلين حيث تتلمذ على جورج زمّل Simmel، وفي ليبتسك وزيورخ. وفي سنة ١٩٠١ أشرف على تحرير مجلة Die Welt التي كانت لسان حال المنظمة العالمية للصهيونية. ومنذ سنة ١٩١٢ أشرف على تحرير مجلة «اليهودي» Der Jude التي كانت تصدر في برلين واستمر في ذلك حتى سنة ١٩٢٥. وبين سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٠ اشترك مع V.Weizsäcker وJ. Wittig في إدارة مجلة «الخليقة» Die Kreatur. ومن سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٣ صار أستاذاً شرفياً لعلم الأديان، وخصوصاً اليهودية، في جامعة فرنكفورت على نهر الماين، ومن سنة ١٩٣٨ حتى سنة ١٩٥٠ كان أستاذاً للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية في القدس، بعد أن استقر في فلسطين منذ سنة ١٩٣٨.

ومن أهم إنجازاته مساهمته في تفسير النزعة الحسّيدية في التصوف اليهودي، وترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم من الكتاب المقدس بالمشاركة مع روزنتسفيج ـ F. Rosenzweig.

ففي نطاق تأويله للنزعة الحسّيدية، ألف الكتب التالية وكلها بالألمانية:

١ ! « التصوف اليهودي »، فرنكفورت سنة ١٩٠٦
٢ ـ «في حياة الحسّيديين»، فرنكفورت سنة ١٩٠٨
ـ «يأجوج ومأجوج»، فيلادلفيا سنة ١٩٤٥.
٤ ـ «أخبار الحسّيديين» زيورخ سنة ١٩٤٩.
٥ ـ «رسالة الحسيديين» هيدلبرج سنة ١٩٥٢.

أما في ميدان الفلسفة، فله من الكتب:

١ ـ «دانيال، أحاديث عن التحقق» ليبتسك سنة ١٩١٣
٢ ـ «أنا وأنت» ليبتسك سنة ١٩٢٣
٣ ـ «حياة الحوار» زيورخ سنة ١٩٤٧
٤ ـ «صور الخير والشر»، كيلن سنة ١٩٥٢
٥ ـ «ظلمة الله ـ تأملات في العلاقة بين الدين والفلسفة»، كيلن سنة ١٩٥٣.
٦ ـ «بين المجتمع والدولة»، هيدلبرج سنة ١٩٥٢.

وفي ميدان البحث في الكتاب المقدس له من الكتب:

١ ـ «ملكوت الله»، برلين سنة ١٩٣٢.
٢ ـ «إبراهام بوصفه صاحب رؤيا»، تل أبيب.
٣ ـ «الأنبياء الزائفون»، القدس سنة ١٩٤٠
٤ ـ «إيليا: مسرحية أسرار»، هيدلبرج سنة ١٩٦٣.

وقد جمعت كل هذه المؤلفات في مجموع أعمال Werke: الجزء الأول: كتاباته في الفلسفة، الجزءالثاني: كتاباته عن الكتاب المقدس، الجزءالثالث: كتاباته عن الحسّيدية. وظهر الأول في سنة ١٩٦٠، والثاني سنة ١٩٦٣، والثالث سنة ١٩٦٤ في منشن (ميونخ، بألمانيا الغربية).

وكانت نقطة بداية تفكيره هي البحث في نزعة التصوف الشعبي اليهودي الذي انتشر بين الطائفة اليهودية في بولندة في القرن الثامن عشر الميلادي بفضل بعل شيم طوب (المتوفى سنة ١٧٦٠ م) واستمر حتى بداية القرن العشرين. وكلمة «حسّيد» معناها في العبرية: «التقي»، وقد أطلق اسم «حسّيديم» على جماعة أو حركة دينية يهودية في القرن الرابع قبل الميلاد ثم أطلق اللفظ أيضاً على «المخلصين للميثاق» المعقود ـ في زعمهم ـ بين الله والشعب اليهودي.

وقد أوّل بوبر الحسّيدية على أنها نزعة تهدف إلى تقرير روحي للعلاقة بين الأنا والمطلق، بين الإنسان المنفتح وبين الله.

ومن هنا كانت نقطة انطلاق تفكير بوبر الفلسفي من العلاقة بين الإنسان والعالم. ومن هنا نراه في كتابه «أنا وأنت» ـ وهو أشهر كتبه الفلسفية ـ يميّز بين نوعين من العلاقة: العلاقة بين الأنا والأنت، والعلاقة بين الأنا والهو. وأرجع كل العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، وبين الناس والأشياء في العالم إلى هذين النوعين من العلاقة. والنوع الأول من العلاقة ـ وهو العلاقة بين الأنا والأنت ـ يتصف بالتبادل، والانفتاح، والمباشرة، والحضور. أما النوع الثاني ـ العلاقة بين الأنا والهو ـ فيتميز بالخلو من كل هذه الصفات التي أتينا على ذكرها. والعلاقة بين «الأنا والأنت» حوار حقيقي فيه يجري الكلام بين المشاركين فيها على سواء، أي باعتبارهم متساوين أكفاء بعضهم لبعض. أما في العلاقة «الأنا ـ والهو» فالمشاركون فيها ليسوا أكفاء متساوين، بل ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه وسيلة لغاية. غير أن الحوار في العلاقة بين «الأنا ـ والأنت» لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل لا مفر من أن يتحول «الأنت» في بعض الأحيان إلى «هو». والعلاقة «أنا ـ هو» ليست في ذاتها

شرّاً، لأنه بفضل هذه العلاقة يمكن وجود معرفة موضوعية وانجاز تقدم صناعي. ولهذا يوجد في الإنسان السليم وفي الحضارة السليمة تفاعل ديالكتيكي بين كلتا العلاقتين، ونتيجة لهذا التفاعل الديالكتيكي بينهما تتحول العلاقة «أنا - أنت» إلى علاقة «أنا - هو» تعبر عن نفسها في العلوم والفنون وهذه بدورها تعود من جديد، أو تحمل في طياتها بذور العودة من جديد إلى علاقة «أنا - أنت».

وفي كتابه «معرفة الإنسان» (سنة ١٩٦٥) يأخذ بوبر بمذهب كنت في المعرفة القائل بأننا لا نعرف العالم إلا من خلال إطارات عقلنا، ولا نعرف الأشياء في ذاتها، لكنه يريغ إلى تجاوز كنت بقوله إننا وان لم يكن في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها، فإننا مع ذلك على علاقة بها واتصال مباشر معها، وذلك في علاقة «الأنا - والأنت». وإدراكاتنا الحسية مبنية على هذا الاتصال المباشر ولهذا يمكن أن تكون العلاقة «أنا - أنت» هي الأساس في معرفتنا بالعالم.

والعلاقة « أنا - وأنت » علاقة حقيقية لأنها قائمة بيني أنا وبينك أنت يا من تخاطبني. وهذا الأنت المخاطب لا يعود مجرد شيء بين أشياء في العالم، بل العالم كله ينظر إليه على ضوء هذا الأنت، وليس الأنت هو الذي ينظر إليه على ضوء العالم.

و«الأنا» في علاقة «الأنا - أنت» غير «الأنا» في علاقة «الأنـا - هو». ذلك أن «الأنا» في العلاقة الأولى يبقى بتمامه، أما في العلاقة الثانية فإن شطراً منه فقط هو الذي يبقى، بينما يستغرق «الهو» سائر أجزاء «الأنا». فكل علاقة يكون فيها الأنا بمثابة متفرّج، هي من نوع من علاقة «الأنا - هو». ولهذا فإن المخاطرة في حالة «الأنا - أنت» أكبر جداً منها في حالة «الأنا - هو»، لضآلة نصيب الأنا في هذه العلاقة الأخيرة. فلا أمان كبيراً في حالة العلاقة «أنا - أنت» لأن تمام الأنا متورط فيها، بينما في حالة «الأنا - هو» شطر متفاوت القدر فقط هو المتورط. ولهذا يخاطر بكل شيء في حالة «الأنا - أنت» ولا يترك فيها مجال لانسحاب الأنا، كما هي الحال في حالة «الأنا - هو».

وينبغي ألا ينظر إلى الأنت، في حالة «الأنا - أنت» على أساس العِلّية أو الحتمية، بل على أساس الحرية التامة بين كلا الطرفين «الأنا - والأنت». فيبقى الأنا هذا الأنت في تمام حريته واستقلاله وبالتالي عدم إمكان التنبؤ بسلوكه ما دام كائناً إنسانياً حراً. وحين يتساءل الأنا عن انطباع الأنت أو يحسب خطواته ويقدر استجاباته، هنالك تتحول العلاقة من «أنا - أنت» إلى «أنا - هو».

ولا يوجد حاضر بالنسبة إلى العلاقة «أنا - هو»، بل ماض فقط، لأن كل نظرة موضوعية عن انسان هي معرفة تتعلق بماضيه، بما فعل، بما كان، لا بما هو الآن في الحاضر.

ولهـذه التفرقـة بين عـلاقة «الأنـا - أنت» وعـلاقـة «الأنا - هو» أثرها في ميدان الدين. إذ يرى بوبر أن ماهية العلاقة الدينية بين الأنا وبين المطلق هي أنها علاقة «أنا - أنت» أي علاقة حوار وليست علاقة فناء كما في تصوف وحدة الوجود، ولا علاقة «أنا - هو» كما في التفسير المتزمت للدين. ويقول بوبر ان ثمة «أنت» لا يمكن أن يتحول إلى «هو»، وذلك هو الله. فقد يجترىء الإنسان على الله، وقد يكرهه، وينصرف عنه في حال محنته وتوالي المصائب عليه، لكن الله لن يتحول بالنسبة إليه أبداً إلى «هو»، إلى شيء، لا يناديه، شيء بين أشياء. ومن ثم يقول بوبر ان كثيراً من اللاهوتيين يخطئون حين يحيلون «الأنت» المطلق (الله) إلى «هو».

والإنسان حين يخاطب الله بوصفه «الأنت» المطلق فإنه يدرك حقائق تكون على علاقة حية به. «وحتى من يكره اسم الله ويظن أنه لا يؤمن بالله، لكنه في الوقت نفسه يهب ذاته كلها لمخاطبة «أنت» بوصفه «أنت» غير محدّد بغيره، فإنه يخاطب الله».

وفي ضوء هذا التمييز أيضاً يفسر بوبر العهد القديم من الكتاب المقدس بأنه حوار بين الله وبين الشعب اليهودي. ويفرّق بين «لايمون» (الإيمان) في اليهودية و«البستس» πιστις في الفكر اليوناني: فالأول يقوم على الثقة المتبادلة القائمة على الحوار بين الأمة اليهودية وبين الله، أما الثاني فهو الصدق في القضايا المنطقية. ويطبق بوبر هذا على التفرقة بين اليهودية والمسيحية، فيقول إن اليهودية تقوم على «الايمون»، على الثقة، على الحوار بين الشعب الإسرائيلي والله، أما المسيحية كما حددتها رسائل القديس بولس فتقوم على البستس (التصديق) المشابه للتصديق في القضايا المنطقية. ولهذا نرى بوبر يجادل ضد البروتستنت الذين يرون العلاقة بين الله والإنسان علاقة خضوع واستسلام من الإنسان لله، وضد الكاثوليك الذين يرون في اليهودية فعالية activism لا مكان فيها للطف الإلهي.

وقد ظل بوبر طوال حياته من أبرز دعاة الصهيونية وأنشط الموجهين الفكريين لها، لكنه فيما يتعلق بإقامة دولة إسرائيل كان يدعو هووماجنس، رئيس الجامعة العبرية، إلى

قيام دولة ثنائية بين العرب واليهود، واستمر على هذا الموقف حتى بعد قيام إسرائيل، وكان عضواً نشطاً في جماعة «أحود» التي تدعو تلك الدعوة (وكان اسمها في السابق: «بريت شالوم»). وكان أول رئيس لأكاديمية إسرائيل للعلوم والدراسات الإنسانية (١٩٦١ - ١٩٦٢).

وكما هو ظاهر مما عرضناه فإن قيمته من الناحية الفلسفية ضئيلة جداً، لكن البعض بالغوا فيها دون حق.

مراجع

Maurice Friedman : Martin Buber. The life of Dialogue, Chicago, 1955; New- York, 1960.

- W. Michel: Martin Buber. Frankffurt- am- Main. 1926.

- S. Maringer: Martin Bubers Metaphysik der dialogik Köln, 1936.

W. Nigg: Martin Bubers Weg in unserer Zeit. Bern, 1940.

- W. Kohn: Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. 2. Aufl. Köln, 1961.

بوبــر (كارل)

Karl Raimund Popper

باحث في فلسفة العلوم، نمساوي، ولد في فيينا في ٢٨ يوليو سنة ١٩٠٢، درس الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعة فيينا. وصار أستاذاً للمنطق في جامعة لندن في سنة ١٩٤٥، واتجاهه قريب من آراء دائرة فيينا (اشلك وكرنب الخ) لكنه لم يكن عضواً في هذه الجماعة وبخلاف رأي هذه الجماعة «فإنه لا يرى في الاستقراء دليلاً مفيداً لليقين، وإنما المفيد لليقين هو التحقيق التجريبي للنظرات عن طريق النتائج المستخلصة منها هي نفسها. وهذا ما عرضه پوپر في كتابه «منطق البحث» Logik der Forschung (فيينا سنة ١٩٣٥ وقد نشر ضمن منشورات دائرة فيينا التي يشرف عليها مورتس اشلك وفيليب فرانك) وقد نشره مع ضميمة في لندن مترجماً الى الانكليزية في سنة ١٩٢٤ بعنوان: The Logic of Discovery (Postiscript: after twenty Years).

وقد عارض رأي أتباع دائرة فيينا (اشلك وغيره) القائل بأن معيار العلمية والقضية وكونها ذات معنى هو إمكان تحقيقها تجريبياً، وهو ما يعرف بنظرية «امكان التحقيق» Verifiability Theory فقد رأى پوپر أن هذا المعيار لا يصلح لتقويم وتفسير معنى القضايا الكلية (القوانين العلمية). وقال بدلاً من ذلك بما يسميه معيار «إمكان البطلان» Falsifiability وهو لا يقوم على أساس أن القضايا الكلية ليست مستمدة من القضايا الجزئية، وإنما يمكن القضايا الجزئية أن تنفي أو تفند القضايا الكلية. وكانت الصعوبة في نظرية إمكان التحقيق عند اتباع دائرة فيينا هي تلك التي أثارها ديفد هيوم وهي أن التعميم الاستقرائي باطل منطقياً. ذلك أن القضايا العلمية لما كانت كلية مطلقة فإنه لا يمكن تحقيقها عن طريق أي تجميع لعدد - مهما كان مقداره - من الملاحظات والبينات. ومن هنا جاء پوپر فقال بأن إمكان البطلان - لا إمكان التحقيق - هو معيار القضية العلمية (القانون العلمي). فهو يقرر أن القضايا العلمية لم يتم الوصول اليها، في الواقع، عن طريق أي نوع من الاستقراء. وتكوين فرض من الفروض العلمية انما هو ممارسة خلّاقة يقوم بها التخيل، وليس استجابة لمشاهدة انتظام في حدوث الظواهر. ولا توجد مشاهدة (ملاحظة) محضة، بل المشاهدة هي دائماً انتقاء لعينات ونواح من الشيء المشاهد، وهي غالباً - أو دائماً - مسبوقة بفكرة مفترضة. وحتى لو كان الاستقراء هو الطريق الذي به توصلنا الى الفروض، فإنه لا يستطيع أن يبرر هذه الفروض، لأن أي حشد من المشاهدات - كما لاحظ هيوم - لا يمكن أن يبرر قضية كلية (قانوناً). وآية ذلك أن بعض النظريات المعروف أنها باطلة عليها عدد من الشواهد والملاحظات.

ونمو المعرفة - في نظر بوبر - يتم بفعل العقل ودور الخيال في اقتراح الفروض، وهذا أمر يجعل التنبؤ غير ممكن، وينبذ الجبرية (الحتمية العلمية).

وينجم عن ذلك في ميدان القيم أن الأحكام التقويمية ليست قضايا تجريبية بل هي قرارات أو اقتراحات.

وفي ميدان التاريخ والاجتماع انتهى بوبر الى رفض مذهب التاريخية Historizismus وعرض ذلك في كتابه:

١ - «المجتمع المفتوح واعداؤه»، سنة ١٩٤٥.

٢ - « فقر التاريخية » (سنة ١٩٥٧) .

والتاريخية تقول ان التاريخ يجري وفقاً لقوانين وأن هناك قوانين عامة تتطور لتاريخ ، تؤذن بحتمية مساره وإمكان التنبؤ به، وفي الكتاب الأول من هذين يفحص عن التاريخية ممثلة لدى ثلاثة من كبار أتباعها وهم أفلاطون ، وهيجل ، وماركس ، وفي الكتاب الثاني يفند النزعة التاريخية على أساس أن التقدم التاريخي هو نتيجة العلم ، والعلم - في نظر بوبر - يتوقف تقدمه على الذكاء الخارق لعبقريات فردية ، ولهذا لا يمكن التنبؤ بالتقدم العلمي ، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بالتطور التاريخي للمجتمع .

مـــراجـــع

— Mario Bunge, editor, : The Critical Approach to Science and Philosophy . Glencoe Illinois, 1964.

— P. A. Schlipp, editor: The Philosophy of Karl Popper. Living Philosophers series. La Salle, Illinois.

بوترو

Etienne- Emile- Marie Boutroux

فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفلسفة. ولد في ضاحية مونروج Montrouge (إحدى ضواحي باريس الجنوبية) في ٢٨ يوليو سنة ١٨٤٥، وتوفي في باريس في ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٢١ .

أمضى دراسته الثانوية في ليسيهات باريس، ثم دخل مدرسة المعلمين العليا الشهيرة حيث تتلمذ على لاشلييه Lachelier الذي كان ذا تأثير كبير على تطوره الفكري، وتكوينه الفلسفي، وسافر إلى المانيا حيث تعرّف إلى أدورد تسلر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وحضر دروسه. وترجم بعد ذلك القسم الأول من كتابه «فلسفة اليونانيين». ثم عاد إلى باريس، وحصل في سنة ١٨٧٤ على الدكتوراه برسالتين: الصغرى اللاتينية بعنوان: « في الحقائق السرمدية عند ديكارت»، والكبرى الفرنسية بعنوان: «في إمكانية قوانين الطبيعة».

وتوزع نشاطه الفلسفي بعد ذلك في كلا الميدانين: تاريخ الفلسفة، الألمانية منها بخاصة، وفلسفة العلوم وخصوصاً العلية، والحتمية في قوانين الطبيعة.

أما في ميدان تاريخ الفلسفة فينبغي أن نذكر له:

١ - ترجمة القسم الأول من كتاب تسلر: «فلسفة اليونانيين» في ثلاثة أجزاء، باريس سنة (١٨٧٧- ١٨٨٤).

٢ - «دراسات في تاريخ الفلسفة»، Etudes d'histoire de la Philosophie, Paris.

٣ - محاضرات عن كنت نشرت بعنوان La Philosophie de Kant

٤ - Pascal

٥ - William James

٦ - مقدمات إضافية لطبعة كتابي ليبنتس: Nouveaux Essais، وMonadologie .

أما إنتاجه المبتكر فنذكر له فيه، إلى جانب رسالة الدكتوراه الكبرى:

1. De l'Idée de loi natruelle dans la science et la philosophie contemporaine. Paris 1895.
2. Science et religion dans la Philosophie contemporaine. Paris, 1968.

وقد عين أستاذاً أولاً في جامعة كان Caen (شمالي فرنسا) ثم في مونبلييه، ثم في نانسي حيث تعرّف إلى أخت الفيلسوف الرياضي الكبير هنري بوانكاريه وتزوج منها. وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس، ثم في كلية الآداب (السوربون - بجامعة باريس). . وفي سنة ١٩٠٢ ترك التدريس، وصار رئيساً لمؤسسة Thiers . وانتخب عضواً في أكاديمية العلوم السياسية والأخلاقية بمعهد فرنسا، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٩١٤ .

فلسفته

كان لاميل بوترو تأثير هائل في الفلسفة الفرنسية في الربع الأخير من القرن الماضي، وأوائل هذا القرن، خصوصاً من خلال تدريسه في كلية الآداب ومدرسة المعلمين العليا بجامعة باريس لمدة ثلاثة أعوام. وكان من أبرز تلاميذه: برجسون، فردريك روه، جورس Jaures، موريس بلوندل، جاستون مليو، جستاف بلو، هنري دلاكروا، فكتوردلبوس، اكسافييه ليون، ليون برنشفك، أندريه لالاند إلخ.

ورسالته للدكتوراه بعنوان: «في الإمكان العرضى

للقوانين الطبيعية» تحتوي على الأفكار الأساسية التي تكوّن مذهبه، في الفلسفة. وهويقوم على معارضة النظرة الميكانيكية والحتمية في العلم وفي الحياة. وميزة بوترو في هذا المجال ـ الذي شاركه فيه غيره ـ أنه استخرج نتائجه من أبحاث العلماء أنفسهم، وانتهى إلى أن النزعة الحتمية تتنافى مع حقائق العلم، وإلى أن الحرية، لا الضرورة المطلقة، هي الطابع الأساسي للوجود. وفي الطبيعة بيّن أنه لا يوجد إلا درجات من الحرية.

ومن أجل ذلك بيّن أن الوجود أغنى من الممكن، انه يحتوي على الممكن وأكثر منه، أعني تحقيق ضد أولي من ضد آخر. وفكرة الاطراد والثبات غريبة عن الوجود المعطى بوصفه كذلك، والعلية ليست إلا رابطة موضوعة بين الظواهر. وتقدم الملاحظة يكشف شيئاً فشيئاً عن ثراء الخواص، وعن التنوع والفردية. ويقرر صراحة أن «كل شيء ممكن تماماً» («في إمكان قوانين الطبيعة» ص ٢٩)، أي أنه ليس ضرورياً ولا عرضياً، بل هو حرّ. إنه تعبير عن شعور كلّي، وعقل كلي، ومدة سرمدية خلاّقة.

وظهور المادة وأحوالها هو انتصار جديد للأشياء على الضرورة. وفوق المادة توجد ماهيات فيزيائية وكيمائية.

ويظهر الإمكان بشكل أظهر في عالم الأحياء. إن القوانين الفزيائية والكيمائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية، ذلك أن «الكائن الحيّ يتحول باستمرار، إنه يتغذى وينمو، ويلد كائنات أخرى، ويتصف بعدم استقرار، وبمرونة عجيبة. وهناك عدم تناسب لافت، في الكائن الحي، بين دور الوظيفة ودور المادة، مهما يكن أصل الوظيفة» (الكتاب نفسه ص ٧٨) «إن الكائن الحي يحتوي على عنصر جديد، غير قابل للرد إلى خصائص فزيائية: السير نحو نظام تركيبي، الفردانية: وليس ثم أفراد في العالم اللاعضوي، ولا تفرّد. والـذرة، إن وجدت، ليست فرداً لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية ـ إلى بلورات متشابهة موجودة حالياً». «والكائن الحي فرد، أو بالاحرى هو بفعل مستمر، يخلق لنفسه فردية ويلد موجودات قادرة هي نفسها على الفردية، والتنظيم هو التفرّد» (الكتاب نفسه ص ٨٠).

وفي ميدان الحياة الإنسانية خصوصاً نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غير معقول إطلاقاً. وفي هذا السبيل حارب بوترو محاولة رد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي. يقول: «في كل الظواهر النفسانية يوجد، على درجات متفاوتة، عنصر تحسب نظريات الفعل المنعكس أو الإحساس المتحول أنه مسلّم به.. دون أن تفسّره: الشعور بالذات، التأمل في أحوال الوجود، الشخصية» (الكتاب نفسه ص ١٠٠)

وبالمثل يحارب نظرية توازي الظواهر النفسية مع الظواهر الفزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة.

ولا يقصد بوترو بـ «الإمكان»: الصدفة، إذ لو كانت الصدفة أم الأشياء لكان علينا أن نتحدث عن فوضى في الكون، لكن المشاهد على العكس هو النظام والبساطة في الكون.

وثم نوعان من القوانين: «فالبعض أوثق صلة بالرابطة الرياضية، ويتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات، والبعض الآخر، أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الخالص البسيط. الأولى تعبّر عن ضرورة دقيقة، إن لم تكن مطلقة، لكنها تظل مجردة عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلي للظواهر. والثانية تتعلق بالتفاصيل وبالعلاقات القائمة بين المجموعات المركبة المنظمة. فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى، لكن لما لم يكن لها أساس آخر غير التجربة، وتربط بين حدود لا متجانسة تماماً، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة. والتنبؤ الممكن لا يتضمن الضرورة، لأن الأفعال الحرة يمكن أن تتضمنها. وهكذا نجد أن الضرورة والتحدّد شيئان متميزان، وعلمنا لا يصلح في مزجهما في وحدة» (الكتاب نفسه ص ١٤٠).

والخطأ الأساسي ـ في نظر بوترو ـ الذي ارتكبه أوجست كونت هو أنه أقام حاجزاً بين الوقائع والأفكار، بين الحقائق المعطاة وبين الإمكانيات المثالية وأنه لم يدرك «أن النفس الإنسانية تسعى لتجاوز المعطى» («العلم والدين» ص ٧٥).

وينقد بوترو كل محاولة لرد الدين إلى الظواهر الدينية ورد هذه إلى قوانين تجريبية وأحوال اجتماعية. «إن التجربة تدل على أن الدين، أياً ما كان شكله الأولي، قد صار في الأمم المتمدينة أكثر شخصنة وبطوناً». «إن الضمائر الدينية الكبرى وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، بوصفها تمثل ـ هي وحدها ـ الحق والحقيقة، ذلك لأن الله من ورائها، بينما لا يوجد وراء الجماعات المعطـاة إلا الإنسان، والطبيعة والظروف. إن الضمير الديني لا يتأحد مع الضمير الاجتماعي (أي ليسا شيئاً واحداً)، بل يميل الإنسان إلى أن يضع حقوق الله في مقابل حقوق قيصر، وكرامة الشخص في مقابل القهر العام» («الدين والعلم» ص ٢٠٢)

إن العلم ـ في رأي بوترو ـ لا يمكن أن يكون كل الحياة، لأنه لا يعطينا غير معرفة نسبية. والعلم، بطريقته، يستولي على الأشياء وعلى العقل الإنساني، ولكنه لا يأخذها كلها. والعقل الإنساني يتجاوز الكليات العقلية التي يستخدمها. فلماذا إذن لا يكون للإنسان الحق في تنمية الملكات التي لا يستخدمها العلم إلا بطريقة ثانوية، أو يتركها عاطلة؟ إنه لا يجوز للعلم أن يحرّم على العقل أن يهب للحياة الإنسانية معنى وقيمة، وأن يضع هدفاً ويعمل على تحقيقه.

كذلك عمل بوترو على الاستقلال الذاتي للفلسفة تجاه العلم، ومن رأيه أن من الباطل التحدث عن «فلسفة علمية»، إذا فهمنا من هذا أن الفلسفة يجب أن تسير بنفس الطريقة التي تسير بها الميكانيكا أو الكيمياء، أو أن عليها أن تقتصر على التعميم والتركيب بين نتائج العلوم الوضعية. إن الفلسفة يجب أن تكون علماً مستقلاً قائماً برأسه. «إن الفلسفة، إذا شاءت أن تكون علم وقائع، فإنها لن تستطيع إلا أن تكون ازدواجاً رديئاً للعلوم الوضعية، أو محاولة لصنع تركيب منها، إذا لم تكن العلوم الوضعية نفسها قد قامت بهذا التركيب من قبل» («دور تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة» بحث ألقي في المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة المنعقد في جنيف). «إن الفلسفة هي عمل العقل الذي يستخدم العلم والحياة من أجل أن يحقق نفسه» («الطبيعة والعقل» ص ١٧١).

مراجع

- A.L. La Fontaine: La philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1920.
- L.S. Crawford: The Philosophy of E. Boutroux. New-York, 1924.
- G. Ranzoli: Boutroux: La vita, il pensiero filosofico, Milano, 1924.
- M. Schyns: La Philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1924.
- A. Baillot: E. Boutroux et la pensée religieuse. Paris, 1958.

بوتثيوس

Anicius Boethius

لاهوتي وفيلسوف وأديب في نهاية العصر الروماني.

ولد في روما في الفترة من ٤٧٠ الى ٤٨٠ تقريباً، وهو من أسرة اعتنقت المسيحية منذ عهد قسطنطين (٢٧٤ - ٣٣٧ م) وتلقى في أثينا تربية ممتازة في الآداب وفي الفلسفة بخاصة، كما درس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. ولما عاد الى روما هيأت له نبالة أسرته وسعة ثقافته وفصاحته أن ينال الحظوة لدى ملك القوط الشرقيين، ثيودوريق الكبير، وفي سنة ٥١٠ صار قنصلاً، وفي سنة ٥٢٢ صار سيّد القصر.

لكنه سرعان ما انقلب عليه الزمان. اذ توجس ثيودوريق خيفة من العلاقة بين امبراطور بيزنطة يوستينانوس الأول، وبين يوحنا الأول بابا روما الذي كان صديقاً لبوئتيوس. واستمع ثيودوريق لأقوال الوشاة ضد بوئتيوس، فأمر بسجنه في بافيا في النصف الثاني من سنة ٥٢٤ تقريباً، وبعد ذلك حكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم وسط عذاب مروّع.

لم يعش بوئتيوس طويلاً ليحقق الهدف الذي وضعه لنفسه في بدء حياته وهو شرح مؤلفات أرسطو والتوفيق بينه وبين أفلاطون. لكنه في حياته القصيرة تلك ألّف ما يلي:

أ) خمس رسائل فلسفية حدد فيها العقائد الايمانية وشرحها بطريقة عقلية، وهي:

١ - «في الثالوث المقدس».

٢ - «هل الألوهية تقال جوهرياً على الآب أو الابن أو الروح القدس؟».

٣ - «كيف يكون الخير في الجوهر الخيّر؟».

٤ - «في الايمان الكاثوليكي».

٥ - «كتاب ضد يوتيخوس ونسطوريوس».

ب) أما مؤلفاته الفلسفية فعلى ثلاثة أنواع:

١ - ترجمة مؤلفات أرسطو في المنطق وكذلك «مدخل» فرفوريوس الى اللغة اللاتينية.

٢ - شروح على:

أ) «المقولات والعبارة» لأرسطو.

ب) ايساغوجي «لفورفوريوس» بترجمة فكتورينوس وترجمته هو.

جـ) « المواضيع الجدلية » لشيشرون .

٣ - رسائل مفردة ألفها في القياس الحملي ، والقياس الشرطي ، والقسمة المنطقية ، والفروق الطوبيقاوية .

لكن أشهر مؤلفاته في انتاجه كله، هو الرسالة التي كتبها في سجنه بعنوان : « في التعزية بالفلسفة » وتتألف من خمسة فصول . وقد كتبت بأسلوب جميل مؤثر، يتبادل فيها الشعر والنثر ، ويعبّر عن تجربة حية اليمة . والأفكار التي يعبّر عنها ، فيها مزيج من الأفلاطونية المحدثة والنزعة المشائية (الأرسطية)، وتسودها روح رواقية هي التي تعزّى بها بوتيوس في سجنه وعذابه . وكثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة اليونانيين والرواقيين . لكن الغريب اللافت للنظر هو أنه لا يذكر أبداً اسم يسوع المسيح ، ولا يقتبس أي قول من الأناجيل أو الكتاب المقدس كله ، أو كتب آباء الكنيسة . ولا يشاهد فيها أي أثر للمسيحية . وهذا ما جعل البعض مثل أوباريوس Obbarius وشارل جوردان Ch. Jourdain يستنتج أن بوئتيوس لم يكن مسيحياً ، أو لم يكن مسيحياً إلا بالاسم فحسب .

جـ) المؤلفات العلمية : اثنان : الأول « في الموسيقى» (في ٥ مقالات)، والثاني «في الحساب» (في مقالتين) .

وبوئتيوس كان ذا تأثير هائل على فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، خصوصاً قبل سيطرة أرسطو ابتداءً من القرن الثالث عشر . ومن مؤلفاته بدأ غالباً فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر . ومعرفتهم بأرسطو في تلك الفترة إنما جاءت من خلال بوئتيوس . وكتابه « في التعزية بالفلسفة » كان أكثر الكتب الأدبية والفلسفية رواجاً في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة ، وترجم في العصر الحديث الى العديد من اللغات الاوروبية .

نشرات مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة من مؤلفاته في البندقية في سنة ١٤٩٢، وسنة ١٤٩٩ وسنة ١٥٠٦، وفي بازل بسويسرا سنة ١٥٤٦، وسنة ١٥٧٠.

كذلك طبعت كل مؤلفاته ضمن مجموعة « الآباء اللاتين» PL في المجلد ٦٣ ، عدد ٥٣ وما يتلوه، وفيها بعض الكتب المنحولة عليه .

مـراجـع

- Gervaise: Histoire de Boèce. Paris, 1715.
- G. Baur: De A.M.S Boethio Christiana e doctrinae.. Darmstadt, 1841.
- Suttner: Boethius. Eichstadt, 1852.
- L. Biraghi: Boetio filosofo, teologo, martire, Milano, 1866.
- Ebert: Hist. Génér. de la litter. au moyen âge en Occident, tr. fr. Paris, 1880. t. I, 516- 20.

بوربكي.

Nicolas Bourbaki

اسم مستعار اتخذه جماعة من الرياضيين المعاصرين، منهم H. Cartan وC. Chevalley وJ. Dieudonneé وCh. Ehre وA. Weyl بدأوا منذ سنة ١٩٣٩ ينشرون في باريس، مؤلفاً مشتركاً بعنوان «عناصر الرياضيات» Eléments de Mathématiques صدرت منه عدة مجلدات . وقد استهدفوا إعادة بناء الرياضيات الحديثة إبتداء من المنطق ونظرية المجاميع Théorie des ensembles . وعندهم أن الرياضيات ينبغي أن تدرس ابتداء من المجاميع وتراكيبها معرَّفة استناداً إلى مصادرات . وقد انتهوا إلى أن الرياضيات في العصر الحاضر تنقسم إلى ثلاث أسر: أسرة جبرية (نسبة إلى علم الجبر) وأسرة طوبولوجية، وأسرة ترتيبية .

مراجع

- N.Bourbaki: Foundationpf Mathematics for the Working Mathematiciam in: Journal of Symbobic Logic, 1949, pp. 1- 3.
- G.T. Kneebond:Mathmatical logic and the Foundation of Mathematics, London, 1963.

بوريدان

Jean Buridan Ioannes Buridinus, danus, ou Beridanus)

فيلسوف وعالم فرنسي، كان رئيساً لمدرسة الفنون في

باريس، وربما ولد في بتون Bethune en Artois قرب نهاية القرن الثالث عشر، وبعد سنة ١٣٣٨ لا نراه مذكوراً في سجلات جامعة باريس.

كان تلميذاً، في العقد الثاني من القرن الرابع عشر، في الكلية التي أنشأها في باريس الكاردينال لوموان Le Moine ليتعلم فيها ابناء بيكارديا. وتتلمذ على أوكام في جامعة باريس. وقام بالتدريس في جامعة باريس لمدة أربعين عاماً تقريباً. وصار رئيساً لجامعة باريس في سنة ١٣٢٨، ثم صار رئيساً لتلك الجامعة مرة أخرى في سنة ١٣٤٠ في وقت شديد الاضطراب بعد أن أدين مذهب أوكام. وتناول تدريس الفروع الثلاثة الرئيسية للفلسفة انذاك وهي: المنطق، الطبيعيات (بما في ذلك الإلهيات)، والأخلاق.

وفي العلم اهتم بوريدان بفرعين كانا موضع اهتمام جامعة باريس آنذاك، وهما البصريات والميكانيكا. وآراؤه في البصريات مستمدة من البطروجي (المعروف عند اللاتين باسم Alperagius)). ولكن له آراء في توالي الصور البصرية تعتبر إرهاصاً بالأفكار الأساسية في علم السينماتيكا Cinematics الحديث. وفي الميكانيكا عارض نظرية أرسطو القائلة بأن الوسط الذي يتحرك فيه المقذوف هو الذي يحافظ على حركته، وقال هو بنظرية قوة الدفع impetus: فالشيء المحرّك يعطي للمتحرك «قوة» تتناسب مع قوة المحرّك، وكتلته. وهذه «القوة» هي التي تحافظ على حركة المتحرك بعد انفصاله عن المحرّك له. إلى أن تقلل مقاومة الهواء (أو أي وسط آخر) من قوة الدفع.

أما في الفلسفة فقد كان بوريدان من اتباع الأوكامية المعتدلة، واشترك في إدانة الأوكامية المتطرفة، حين كان رئيساً لجامعة باريس في ١٣٤٠. لكنه هو الآخر أصابته الإدانة من قبل البابوية ومنعت كتبه في الفترة ما بين ١٤٨٢ - ١٤٨٤ بسبب ما فيها من نزعة أوكامية. لكنه حظي بعد ذلك برواج كبير، فأعيد طبع كتبه مرات عديدة في الفترة ما بين سنة ١٤٨٧ و١٥٢٠.

وفي المنطق قام بشرح كتب أرسطو المنطقية، مؤثراً إيراد أقوال واصطلاحات أوكام، وبطرس الأسباني. واهتم خصوصاً في منطقه بالجهة في القضية وفي القياس. وفي كتابه «النتائج» consequentiae اهتم بقوانين الاستنباط الصحيح ومن هنا نجد اهتماماً معاصراً بهذا الكتاب، وبكتابه الآخر «المغالطات السوفسطائية» Sophismata.

حمار بوريدان:

لكن اسم بوريدان يقترن في الأذهان عامة بما يعرف باسم «حمار بوريدان»، وهو تشبيه استخدمه بوريدان لشرح العلاقة بين الإرادة والعقل. وخلاصة رأيه هي أن الإنسان يجب عليه أن يختار ما يتبدى لعقله أنه الخير الأكبر. لكن الإرادة حرّة في تأخير الاختيار إلى أن يفحص العقل عن الأسباب الموجبة لتفضيل هذا الأمر على ذاك الآخر. ويشبه حال الإنسان بالحمار «الواقف بين علفين بعيدين عنه بمسافة متساوية ومتحركين على نحو ما»، فيهلك الحمار جوعاً.

ويرى البعض (ب. ناردي في «دائرة المعارف الفلسفية» تحت الكلمة جـ ١ عمود ١١٣٠ - ٣١) أن هذا التشبيه أو الحكاية مأخوذة من أحد قولين مغالطين ذكرهما أرسطو في كتابه «في السماء» (م ٢ ف ١٣ ص ٢٩٥ ب. س ٣١ - ٣٤) بمناسبة الرأي القائل بأن الأرض ثابتة في مركز العالم لأنها مجذوبة جذباً متساوياً من كل جانب من جوانب العالم، والمغالطتان هما أولاً مغالطة الشعرة التي تشد من جهتين متقابلتين بنفس القوة فلا تقطع، والثانية حكاية الجائع العطشان الواقف على مسافة متساوية من طعام وشراب فيموت جوعاً وعطشاً لتردده في اختياره بأيهما يبدأ. وهاتان المغالطتان لا بد أنهما كانتا تدرسان في مدارس المنطق وفي مدرسة بوريدان حيث صار الحمار دابة أليفة، كما يظهر من كتاب «مغالطات بوريدان» Sophismata Buridani تأليف Felicem Balligault (باريس سنة١٤٩٣). لكن في شرح بوريدان على الموضوع المذكور في كتاب «في السماء» لأرسطو يرد ذكر «الكلب» بدلاً من «الحمار» (راجع مخطوط الفاتيكان رقم ٢١٦٢ لاتيني ورقة ٧١ب).

Cane esuriente multum et sitiente (Si) si ponautur cibi et potus ex utroque latere canis, omninoe que propinque ad canem, canis ille moretur fame et siti...».

كذلك في شروح تالية بقي «الكلب» بدلاً من «الحمار».

ويشير نقولا ريشر N. Rescher في مقاله عن بوريدان The Encyclopedia of Philosophy) ط ١ ص ٤٢٨، نيويورك سنة ١٩٦٧) إلى أن «هذا المثل يوجد أولاً في شكله النهائي - من حيث جوهره - لدى الفيلسوف العربي: الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١). حيث يقول في كتاب «تهافت الفلاسفة» (ص ٥٨ - ٥٩، بيروت سنة ١٩٦٢):

«إنا نفرض تمرتين بين يدي المتشوّف إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً. فإنه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص

الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات: من الحسن، أو القرب، أو تيسر الأخذ - فانا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فانتم بين أمرين: أما ان قلتم إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط - فهو حماقة وفرضه ممكن. وأما إن قلتم: التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوّف أبداً متحيراً ينظر إليهما ولا يأخذ احداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفلت عن الغرض - فهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة. فإذن لا بد لكل ناظر، شاهداً أو غائباً، في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء من مثله».

لكن الملاحظ، على كل حال، هو أن موقف بوريدان من مشكلة حرية الإرادة ليس هو الذي يعبر عنه هذا المثل، لأنه كان متردداً بين توكيد قوة الإرادة، وبين توحيد ابن رشد للإرادة والعقل (راجع شرحه على «الأخلاق» ٢، ٣، ١٠، المسألة رقم ١). ومن هنا قال البعض (ريشر في المقال المذكور) إن هذا المثل - حمار بوريدان - إنما نشأ من أجل تفنيد نظرية بوريدان في الإرادة، وهي النظرية القائلة بأن العقل لا يستطيع أن يجد أي تفضيل حتى إن الإرادة عاجزة عن أي اختيارمباشر، لكن التردد أمر خطر ولا معنى له.

وهكذا نرى أن «حمار» أو «كلب» «بوريدان» هو مثل لا يوضح رأي بوريدان، بل ضرب لتفنيد رأيه!!.

نشرات

— *Cfr. UEBERWEG, II, p. 595. Il Tractatus de suppositionibus* è stato ed. per la prima volta da M. E. REINA, IN «Riv. crit. St. Filos.», 1957, pp. 175-208, 323-52.

— delle *Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo*, ed. E. A. MOODY, 1942.

— delle Quaestiones super octo Physic. Libros e In Metaphysicen Arist. quaest. (Parigi 1509, 1518), ripr. Nuova York-Francoforte 1963.

— del *Compendium logicae* con il comm. di G. Dorp (Parigi 1487.

— ult. ed., Londra 1740), ripr. N. Y.-Frc. 1965 (dell'ed. Venezia 1499). Altri commenti aristotelici: *Quaest. de an.*, Paris 1516.

— *Super Eth. Nic.*, ivi 1489 (ult. ed., Oxford 1637. ripr., N. Y.-Frc. 1967).

— *In Polit.*, ivi 1500 (Oxford 1640).

— *Parva naturalia*, in *Quaestiones... physicales* di vari, ed. G. LOCKERT, ivi 1516 (1568).

— il *Commentum in... Analyt. post.*, a cura di M. MARKOWSKI, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1965. Inoltre: *Consequentiae*, Paris 1493.

— la *Quaestio de puncto*, a cura di V. ZOUBOV, «Med. a Renaiss. Studies» (Londra), 1961, p. 43 sgg. Per gli inediti (vari corsi di arti) cfr.: H. BASCOUR, s. v. in «Dict. Hist. Géogr. eccl.», X, 1938, coll. 1372-74.

— P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II-III, Paris 1909-13, pp. 420-23 e sgg., 3-259.

— rist. 1955.

— ID., *Le système du monde*, IV, rist., ivi 1954, pp. 124-42; cfr. voll. VII-IX; C. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in «Bull. de l'Acad. polonaise des sciences», 1925, pp. 41-122; ID., *Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV^e siècle*, ibid., pp. 192-242.

— A. MAIER, *D. Impetustheorie der Scholastik*, Vienna 1940, pp. 77-100 et passim, e in *Zwei Grundprobl. d. scholast. Naturphilos.*, Roma 1951, pp. 201-39.

— ID., *An der Grenze von Scholastic u. Naturwiss.*, ivi 1952, pp. 118-28, 199-203, 235-40.

— E. FARAL, *F. B., Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvr.*, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1946, pp. 1-53.

— ID., in «Hist. litt. de France», t. 28, 1949, pp. 462-605 (estr., Paris 1950).

— W. KÖLMEL, *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Fahrh.*, in «Franz Stud.», 1955, pp. 218-59.

— E. GARIN, *F. B.*, in «G. crit. Filos.», 1958, pp. 153-54.

— M. E. REINA, *Note sulla psicologia di B.*, Milano 1959.

— ID., *Il problema del linguaggio in B.*, in «Riv. crit. St. Filos.», 1959, pp. 367-417.

— 1960, pp. 141-65.

— Vicenza 1959.
— N. RESCHER, *Choice Without Preference. A Study of the Hist. a. of the Logic of the Problem of «B.s Ass»*, in «Kant-Studien», 1959-60, pp. 142-75.
— M. GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la «Politique» d'Arist.: F. B.*, in «Anciens Pays et Assemblées d'États», 1960, pp. 123-42; Z. KUKSEWICZ, *Remarque au catalogue des manuscrits des œuvres de F. B.*, in «Med. philos. Polon.», 1961, pp. 31-39; A. N. PRIOR, *Some Problems of Self-Reference in F. B.*, in «Proc. Brit. Acad.», 1962, pp. 281-96.

بوزنكـــيت

Bernard Bosanquet

فيلسوف انكليزي من أتباع الهيجلية الجديدة في انكلترا .

ولد في Rock Hall (Northumberland) في ١٤ يونيو سنة ١٨٤٨ ، وتوفي في Golders Green بالقرب من لندن في ٨ فبراير سنة١٩٢٣ . كان أبوه راعياً (قسيساً) بروتستانتياً من أسرة هيجنوتية .لجأت الى انكلترا . درس في كلية بيليول Balliol في جامعة اكسفورد وكان من أساتذته توماس هل جرين الفيلسوف الانكليزي . وعيّن بعد تخرجه مدرساً في كلية الجامعة بجامعة اكسفورد من سنة ١٨٧١ الى سنة ١٨٨١ . ثم انتقل الى لندن في سنة ١٨٨١ حيث انشأ مع مويرهد « جمعية لندن الأخلاقية » ثم قام بتدريس الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندرو من سنة ١٩٠٣ الى سنة ١٩٠٨ .

كان بوزنكيت من أتباع المثالية تحت تأثير توماس هل جرين وواحداًمن منشئي ما يسمى بالهيجلية الجديدة في انجلترة هو وبرادلي . وكان يصغر برادلي بعامين ، وقد أثر فيه برادلي كما تأثر هذا به، ولكنهما اختلفا في مدى تمسكهما بالهيجلية ، فكان بوزنكيت أشد تمسكاً بها من برادلي . ومن هنا نجد بوزنكيت ينقد برادلي من هذه الناحية . وكانت بداية انتاجه الفلسفي بحثاً نشر ضمن مجلد مهدى إلى ذكرى توماس هل جرين ، وعنوان بحثه هو : « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » (والمجلد التذكاري عنوانه Essyas in Philosophical Criticism, London 1883) وتلاه بكتاب بعنوان : « المعرفة والواقع » Knowledge and Reality (لندن سنة ١٨٨٥) وفيه ينقد كتاب برادلي في المنطق Principles of Logic .

في سنة ١٨٨٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق بعنوان Logic or the Morphology of Knowledge ويقع في مجلدين .

ثم لخص آراءه في المنطق في كتاب صغير بعنوان : The Essential of Logic (London 1895)

وتلك الكتب تكوّن مجموع انتاجه في المنطق .

أما في الأخلاق فقد أصدر الكتب التالية :

1— Psychology of the moral self. London, 1897)
2 — The Principle of individuality and Value, London 1912.
3 — The Value and Destiny of the Individual, London 1913.

وهذان الكتابان الأخيران كانا من سلسلة محاضرات جفورد .

4 — Some Suggestions in Ethics. London. 1918.

5 — Philosophical theory of the State. London, 1899.

وظهر له بعد وفاته مجموع من مقالاته بعنوان: Science and Philosophy. London, 1927

أما في ميدان علم الجمال ، فإنه :

١ - ترجم مقدمة كتاب هيجل في علم الجمال ، لندن سنة ١٨٩٦ .

٢ - ألف كتاباً في تاريخ علم الجمال بعنوان History of aesthetics. London and New- York 1892.

فلنعرض أهم آرائه في هذه الميادين الثلاثة : المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال .

ا) في المنطق : كان بوزنكيت هيجلياً مخلصاً ، ولهذا نراه في المنطق يأخذ بفكرة التصور الكلي Begriff عند هيجل ، أي القول بأن أي تصور كلي انما يمثل الكون .

كذلك يرى بوزنكيت أن كل حكم يشير في النهاية الى شمول ، وأن الكلي الحق هو دائماً واقع عيني يؤلف في داخله لحظاته الخاصة به بحيث يمكن أن يقال انه كون cosmos كل عضو فيه له فرديته الخاصة ولكن يدخل مع ذلك في وحدة الكل.

وفي بحثه الأول عن « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » يؤكد أن الحقيقة لا تفهم إلّا داخل نظام من المعرفة ، وأنه على الرغم من أن الحقيقة تناظر واقعة فإنها مع ذلك لا تتصور إلّا داخل نظام مذهبي System لأن « الوقائع التي بها نمتحن صحة النتائج ليست معطاة من الخارج » وليست ميسورة لتدخل في أحكام إلا إذا « نظمت في معرفة». كذلك رأى أن الحكم والاستدلال ليسا متميزين جوهرياً الواحد عن الآخر ، بل الحكم استدلال inference لم يفصح عنه explicit بعد، وأن الاستدلال هو حكم أفصح عنه.

وفي كتابه : « المعرفة والواقع » نقد برادلي لأن هذا الأخير وإن كان قد أدرك العلاقة بين الحكم والاستدلال وطبيعة كليهما ، فإنه وقع في الخطأ الذي وقع فيه « المنطق الرجعي » حين قال مثلاً ان الاحكام العملية تقرر وقائع ، بينما الأحكام الشرطية لا تقرر وقائع وكذلك الأحكام الكلية. فقال بوزنكيت ان هذا التمييز غير وجيه ، إذ لا فارق بين الواقعة وبين الكلي ، وفي هذا يظهر تمسكه الأكبر بالهيجلية .

وفي كتابه الأساسي في المنطق : «المنطق ومورفولوجيا المعرفة» يقرر آراءه الرئيسية في المنطق على شكل تنظيمي وقد خصص المجلد الأول منه للحكم ، والمجلد الثاني للاستدلال .

كذلك لا يميز بوزنكيت تمييزاً حاداً بين المنطق وبين نظرية المعرفة وما بين الطبيعة ، وفي هذا يعبر عن روح الهيجلية. صحيح أن المنطق يدرس أشكال الحكم والاستدلال ، لكن هذه الدراسة تفضي الى توكيد أن الحقيقة الواقعية منظمة عقلياً ، إذ الوقائع ليست منعزلة بعضها عن بعض، بدليل أن من الممكن استنتاج واقعة من واقعة أخرى.

ويرى بوزنكيت أن الكلي على نوعين : كلي مجرد ، مثل الحمرة ، وكلي عيني مثل يوليوس قيصر. فالكلية المجردة هي تكرار صفة واحدة بعينها في شواهد (أمثلة) كثيرة ، أما الكلية العينية فهي تحقيق الفرد الواحد بعينه في مختلف أعماله ومظاهره . والأشياء الحمراء شديدة التنوع ، أما أفعال الفرد الواحد فمترابطة فيما بينها ترابطاً منظماً، ومن رأيه « انه لا يمكن أن يوجد غير فرد واحد ، وهذا الفرد هو المطلق The Absolute. وحين نقول عن الناس انهم أفراد ، فذلك بمعنى ثانوي : من حيث النظر اليهم على انهم مستقلون نسبياً بعضهم عن بعض ، وكل واحد منهم فريد في نوعه. لكن كونه فريداً لا يعني إلا صفة خاصة باطنة.

ب) في الاخلاق والسياسة :

وقد طبق بوزنكيت نظريته هذه في الفرد على السياسة والاخلاق . ففي كتابه : « النظرية السياسية للدولة » (سنة ١٨٩٩) ـ وهو كتاب راج رواجاً عظيماً حتى طبع منه ٤ طبعات في حياة المؤلف ـ يقرر أن العلاقة بين الفرد والدولة شبيهة بالعلاقة بين الكون الأصغر والكون الأكبر. والتناظر بين عالم الفرد وعالم المجتمع هو من الدقة بحيث يناظر كل عنصر في الواحد عنصراً مشابهاً في الآخر. ويقول: «إن كل الأفراد تقوّيهم ، وتحملهم الى ما وراء شعورهم المتوسط المباشر، المعرفة والموارد والطاقة التي تحيط بهم في النظام الاجتماعي » . ويقرر أن « الشخصية المعنوية للمجتمع أكثر مشاركة في الواقعية من الفرد الظاهر » . وهذا تقرير هيجلي خالص ، وتزداد هذه الهيجلية وضوحاً حين يأخذ في تمجيد الدولة والدفاع عن سلطانها . كذلك يؤكد أن التجاوزات التي تصدر عن الدولة ضد الأفراد انما مردها الى كون القائم بالأمر في الدولة قد اتخذ الطريق الأقصر a short cut ، أو حاول تجنب التكاليف الباهظة لاقرار الأمن ! كما يؤكد أن الدولة لا يمكن أن ترتكب أخطاء من نوع الأخطاء التي يرتكبها الفرد بدافع الأنانية أو الشهوة ، وهو ينقد الدولة التي تقتل سياسياً معادياً للنظام فيها ، لا لأنها ارتكبت جريمة قتل ، بل « لأنها أخفقت في القيام بواجباتها!» ويقرر أن الدولة يمكن أن تكون مسؤولة أخلاقياً مثل الفرد ، لكن الدولة لا ترتكب الخطأ على نفس النحو الذي يرتكبه الفرد . وهو يرى أن الفرد لا يمكن أن يعدّ قاتلاً إذا قتل عدوه في الحرب ، ولا مغتصباً ان ضمت دولة اليها دولة أخرى بالاستيلاء والغزو ، بل المسؤول معنوياً في كلتا الحالتين هو الدولة .

وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان بوزنكيت يعارض من يقولون في انكلترا : « اشنقوا الامبراطور الالماني » ،

«عاقبوا الألمان». وحين انشئت عصبة الأمم كان من رأيه ألا تخضع الدول دون تحفظ لقراراتها .

مـــراجــــع

- Helen Bosanquet: Bernard Bosanquet: London, 1924

وهو ترجمة حياته بقلم زوجته.

- E. Houang: Le néo- hégélianisme en Angleterre, la philosophie de B. Bosanquet.

- C. Le Chevalier: Ethique et idéalisme. Le courant neo - hegelienen Angleterre,B. Bosanquet et ses amis. Paris, 1963.

بولتمان

Rudolf Bultman

لاهوتي بروتستنتي متأثر بهيدجر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج في التأويل.

ولد في Wiefelstede (بمقاطعة أولد نبورج في شمالي ألمانيا) في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٤ وتوفي في ٦/٧/١٩٧٦، وتلقى العلم في جامعات ماربورج، وتوبنجن، وبرلين. وقام بالتدريس أولاً في سنة ١٩١٢ في جامعة ماربورج، ثم في جامعة برسلاو (١٩١٦) وجيسن (١٩٢٠) وفي سنة ١٩٢١ صار أستاذاً لدراسات العهد الجديد في ماربورج، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٥١ حين أحيل إلى التقاعد.

كان بولتمان تلميذاً لفيس J. Weiss ويونكل H. Junkel وهرمن W. Herrmann من رجال ما يسمى بمدرسة البروتستنتية - الحرة التي سعت إلى التوفيق بين نتائج البحوث التأويلية وبين تحديد المواقف اللاهوتية على أسس تنظيمية ونظرية.

وكانت باكورة إنتاجه كتاب بعنوان: «تاريخ المنقول المتعلق بالأناجيل الثلاثة الأولى» Geschichte der synoptischen Tradition (جيتنجن سنة ١٩٢١، ط ٣ سنة ١٩٥٧).

وأهم ما ألفه بعد ذلك الكتب التالية:

١ - «يسوع»، توبنجن سنة ١٩٢٦ Jesus

٢ - «الايمان والفهم» Glaube und Verstehen، في أربعة مجلدات، توبنجن ١٩٣٣-١٩٦٥.

٣ - «انجيل يوحنا»، جيتنجن، سنة ١٩٤١.

٤ - «العهد الجديد والأساطير»، نشر في «الوحي والنجاة» منشن سنة ١٩٤١ (وأعيد طبعه في جـ١ من kerygma und Mythos

٥ - «لاهوت العهد الجديد»، توبنجن، سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣.

٦ - «المسيحية الأولى في إطار الأديان القديمة»، زيورخ سنة ١٩٤٩.

٧ - «التاريخ والأخرويات» (بالانجليزية) History and Eschatology (أدنبره سنة ١٩٥٧، محاضرات سلسلة جفورد).

وكانت اهتماماته اللاهوتية والفلسفية والتاريخية الدينية شاملة واسعة تتناول الميادين الرئيسية في علم العهد الجديد.

وجعل منهجه في البحث هو المنهج الذي يدعى باسم «المنهج التاريخي المورفولوجي أو الشكلي» الذي يعنى بدراسة الأشكال المختلفة الواردة في تحرير الأناجيل الثلاثة الأولى، إذ من الملاحظ أن سرد الرواية فيها يتدرج بين الروايات الشفوية الشعبية وبين القطع المؤلفة، ومن هنا كانت الفروج بين القطع المختلفة وتفكك السرد. وكان أول من سلك سبيل هذا المنهج هو هـ. يونكل (١٨٦٢-١٩٣٢) بالنسبة إلى «العهد القديم». إذ قسم أساليب العرض في أسفاره إلى أنواع: قصص، شعر، أناشيد، مزامير ملكية، مراثٍ وشكاوى، إلخ.

فجاء في أثره اشمت K.L. Schmidt في كتاب: «إطار تاريخ المسيح» (برلين سنة ١٩١٩) وبيّن أن المادة التاريخية التي استخدمها كتاب الأناجيل الثلاثة الأولى كانت قد تشكلت من قبل شفوياً، فجاء الإنجيليون الثلاثة (متى، لوقا، مرقص) فاستعملوها في تحرير أناجيلهم الثلاثة. وفي نفس السنة - سنة ١٩١٩ نشر M. Dibelius بحثاً بعنوان: «الشكل التاريخي للأناجيل» (توبنجن سنة ١٩١٩) وطبق هذا المنهج.

وفي أثر هؤلاء جاء بولتمن أولاً في سنة ١٩٢١ في كتابه الأول: «تاريخ المنقول المتعلق بالأناجيل الثلاثة الأولى» فدرس كل الأشكال الأدبية الموجودة في النقول المسيحية الخاصة بالأناجيل الثلاثة الأولى وانتهى إلى نتائج بالغة الأثر في تعديل النظرة إلى الأصول المكتوبة للمسيحية في بدايتها. واقتطف

ثمرة هذا كله في كتابه عن «المسيح» ثم أقبل على رسائل القديس بولس (في العهد الجديد) فقام حولها بدراسات صغيرة مهمة، خصوصاً حول الاصحاح السابع من الرسالة إلى أهل «روما» وحول «الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس».

كذلك شرح انجيل يوحنا من حيث الأصول المأخوذ منها، والمكان الذي كتبت فيه، واستخرج الأفكار اللاهوتية الرئيسية فيه.

وفي كتابه «لاهوت العهد الجديد» لخص آراءه في العهد الجديد، كما لخص نتائج الأبحاث التي قامت في جيله حول العهد الجديد، ومن أجل إيضاح الجو الفكري الذي نشأ منه العهد الجديد قدم عرضاً موجزاً للأفكار والتيارات الدينية في العالم اليوناني السابق على ظهور المسيحية وعند اليهود وفي الغنوصية.

وازداد بولتمن شيئاً فشيئاً اقتراباً من كارل بارت وف. جوجارتن F. Gogarten وتعاون معهما في تحرير مجلة «بين الأزمنة» التي كانت لسان حال ما يعرف باسم «اللاهوت الديالكتيكي»، حتى عدّ لفترة من الزمن من رجال هذه الحركة. لكنه من ناحية أخرى تعرّف إلى مارتن هيدجر، وتأثر به في فلسفته في الزمان وفي التاريخية وفي «التفسير» Hermeneneutik. فاستعار بولتمن من هيدجر تحليلاته لوجود الإنسان في العالم، وطبقها على وجود الإنسان الطبيعي المبعد من الله، فوصف وجوده بأنه وجود قلق وجزع وخطيئة وسقوط، وهي التعبيرات الكثيرة التردد في وصف حال «الإنسان ـ في ـ العالم» عند هيدجر، وزعم بولتمن أن هذه المعاني الهيدجرية هي التي نجدها في وصف حال الإنسان في أسفار «العهد القديم»، وبالجملة، حاول بولتمن أن يؤول حال الإنسان الموصوفة في أسفار «العهد الجديد» على ضوء التحليلات الوجودية لهيدجر، مع ما في هذا من تعسف شديد أحياناً، وإساءة فهم لمذهب هيدجر في معظم الأحيان. وعلى كل حال فقد قام من يسمي محاولات بولتمن هذه باسم «اللاهوت الوجودي» (راجع مثل: John Macquarrie : An Existentialist theology. New-York and London, 1955).

وجانب آخر في تطور أفكار بولتمن هو ما يسمى بـ «تخليص العهد الجديد من الأساطير». وقد ظهر هذا الاتجاه لأول مرة في بحث له بعنوان «العهد الجديد والأساطير» (سنة ١٩٤١) ثم أوغل في هذا الاتجاه في السنوات التالية، وأودع أفكاره في هذا الاتجاه في الكتاب الذي يعد أهم كتبه، وعنوانه: «لاهوت العهد الجديد» (توبنجن، سنة ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣) وكان قد نشره تباعاً على هيئة كراسات (وأصدر منه طبعة ثالثة مزيدة في سنة ١٩٥٨).

ومحاولة استبعاد الأساطير من الأناجيل هي محاولة قديمة، وأدت إلى موقفين متقابلين: استبعاد العقائد باستبعاد هذه الأساطير، أو استبعاد الأساطير مع الإبقاء على الرسالة المبلغة Kerygma بلغة الأساطير. وهذا الموقف الثاني هو الذي دعا إليه بولتمن. فقد رأى أن استبعاد الأساطير أمر لا مفر منه الآن بعد كل هذا التقدم العلمي الذي لا تتفق نتائجه أبداً مع «المعجزات» و«الخوارق» التي تحفل بها الأناجيل. فهل الرسالة التي بلغها الانجيل هي مجرد أساطير؟ يجيب بولتمن قائلاً: إن المسيح، بوصفه حامل إرادة الله، أراد، بأقواله الأسطورية عن مجيء ملكوت الله وعن ابن الإنسان أن يشير إلى فعل الله «الآن» في العالم وها هوذا المسيح في الساعات الأخيرة أمام الفصل بين الله والعالم الفاني. وقد انتهى المسيح على الصليب دون أن يصنع معجزة أو يعانيها. دون أن يعتبر نفسه محققاً للنجاة وابن الإنسان المهدي المنتظر. وإنما صار كذلك فيما بعد وفاته، على يد تلاميذه، وذلك لكي يعوضوا عن هذا النبي المصلوب (يسوع). فلكي يتغلبوا على فاجعة الصلب، قالوا إنه كلمة الله. وأسطورة يسوع ابن الإنسان هذه قد تلاها أسطورة أخرى نشأت في التربة الهلينستية المتأثرة بالغنوص هي أسطورة الخلاص الغنوصي الذي حملوه على يسوع التاريخي. وتفرع عن نفس المبدأ، أن تصوّر العالم على أنه «إمكان وجود» Sein-Können. وهنا تتدخل التحليلات الوجودية عند هيدجر لتحدد أحوال هذا الوجود الممكن.

وواضح ما في هذا المنهج من خطورة بالغة على «الصحة التاريخية» للمسيحية، ومن هنا كانت الهجمات المتوالية ضد بولتمن من جانب اللاهوتيين التقليديين، والكاثوليك منهم بخاصة. لقد انتفت ـ على يد بولتمن ومنهجه ـ الصحة التاريخية لأسفار «العهد الجديد» وخصوصاً للأناجيل الأربعة، ولم يبق إلا المعاني الدينية في العقيدة مجردة عن صحة مصادرها التاريخية.

مراجع

E. STEINBACH, *Mythos u. Geschichte*, Tubinga 1951;

Ch. HARTLICH - W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952;
K. BARTH, *R. B. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, in «Theologischen Studien» (Zurigo), 1953, n. 34;
F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, 2ª ed., Stoccarda 1954;
J. BERNHART, *Bibel und Mythos*, Monaco 1954;
K. JASPERS - R. B., *Die Frage der Entmythologisierung*, ivi 1954;
L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R.B.*, Parigi 1954;
H. FRIES, *R. B., Barth u. die katholische Theologie*, Stoccarda 1955;
J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and B.*, Londra 1955;
H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. B.*, Tubinga 1955;
G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milano 1956;
A. CARACCIOLO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo B.-Faspers*, in «G. crit. Filos it.», 1957, pp. 300-321, 488-514;
M. MANNO, *Filosofia e teologia. Introduzione al pensiero di B.*, in «Teor.», 1957, pp. 17-84;
R. MARLÉ, *B. et l'interprétation du N. Testament*, Parigi 1956;
n. ed. aum. 1966;
tr. it., Brescia 1938;
H. HAUG, *Offenbarungstheologie und philosoph. Daseinsanalyse bei R. B.*, in «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», 1958, pp. 201-53;
O. SCHÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theol. R. B.s*, Gottinga 1959;
F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei R. B.*, Amburgo 1960;
J. MACQUARRIE, *Scope of Demythologizing. B. a. his Critics*, Londra 1960;
autori vari, *Il problema della demitizzazione* («Arch. Filos.», nn. 1-2), 1961;
L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961;
autori vari, *Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. B.*, Nuova York 1962;
A. MALET, *Mythos et logos. La pensée de R. B.*, Ginevra 1962;
F. BIANCO, *Distribuzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano 1962;
I. MANCINI, *Mito e demitizzazione*, in «Riv. Filos, neoscol.», 1962, pp. 517-51;
ID., *R. B. e la precomprensione esistenziale*, ibid., 1963, pp. 59-80;
ID., *B. e la demitizzazione*, ibid., 1963, pp. 343-81;
G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung u. Sinn d. Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. B.s*, Essen 1963;
autori vari, *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. B. zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964;
A. BABOLIN, *Mito-Precomprensione-Storia nella demitizzazione bultmanniana*, Bologna 1964 (estr. da «Atti Acc. Sc. dell'Ist. di Bologna», cl. di sc. mor., Memorie, 1964-65);
F. VONESSEN, *Mythos u. Wahrheit. B.s «Entmythologisierung» u. die Philos. der Mythologie*, Einsiedeln 1964;
W. SCHMITHALS, *Die Theologie R. B.s Eine Einführung*, Tubinga 1965;
B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, II, Brescia 1966, pp. 382-496 (bibl. pp. 499-510).

بومبوناتسي

Pietro Pomponazzi

فيلسوف إيطالي من أعلام عصر النهضة في إيطاليا. ولد في منتوفا Mantova في ١٦ سبتمبر سنة ١٤٦٢، وتوفي

في بولونيا في ١٨ مايو سنة ١٥٢٥ . تعلّم في جامعة بادوفا وحصل فيها على إجازة الطب في سنة ١٤٨٧ وعيّن في السنة التالية أستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة Studium Generale بادوفا فظهر نبوغه في التدريس في المجادلات العلمية التي كان يحفل بها ذلك العصر. وبعد سنوات قليلة، رقي أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الطبيعية بتلك الجامعة، خلفاً للأستاذ Vernia وكان تدريسه يقوم على شرح كتب أرسطو في الطبيعيات، خصوصاً كتاب «السماع الطبيعي». فلما أغلقت جامعة پادوڤا، نتيجة للأحداث التي أثارتها عصبة كمبريه Cambrai، انتقل في سنة ١٥١٠ إلى فرّارا Ferrara حيث قام بالتدريس في جامعتها، وشرح كتاب «في النفس» لأرسطو. ثم عيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا بقرار صدر في ٢٤/١٠/١٥١١ . وكانت بولونيا تعج بالاضطرابات والحروب، لكنه ظل بعيداً عنها متفرغاً للعلم وحده. وهنا في بولونيا كان أوج نشاطه ونضوجه، فأصدر كتابه «في خلود النفس» في سنة ١٥١٦، وفيه عبر عن آرائه وتأملاته النفسية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، مسترشداً بالاسكندر الأفروديسي في نطاق الفلسفة الأرسطية. فأثار هذا الكتاب ضجة واتهامات جعلت بومبوناتسي يخوض غمار مساجلات حادة تتفق مع ذلك مع مزاجه المولع بالجدال والمناقشات. وكان مصير الكتاب أن أحرق علناً في البندقية ورفع أمر مؤلفه إلى البابا في روما، لكنه في روما وجد الحماية من الكردينال Bembo وحكم عليه فقط بإعلان التوبة، وصدر هذا الحكم في ١٥ يونيو سنة ١٥١٨. ولا نعلم هل نفذ بومبوناتسي هذا الحكم وأعلن التوبة.

وفي فبراير من نفس السنة - سنة ١٥١٨ - كان بومبوناتسي قد نشر كتابه: «دفاع» Apologia، وفيه هاجم الرهبان هجوماً عنيفاً متهماً إياهم بالجهل والنفاق فأثار زوبعة من الاحتجاجات والردود. وكان من أبرز خصومه الفيلسوف المناصر لابن رشد، أجوستينو نيفو Agostino Nifo الذي أصدر في سنة ١٥١٨ كتاباً عن «خلود النفس» هاجم فيه آراء بومبوناتسي، فاضطر هذا إلى الرد عليه في ١٨ مايو سنة ١٥١٩ بكتاب بعنوان: دفاع ضد أوغسطين نيفوس».

وفي سنة ١٥٢٠ أصدر كتابين هما: (أ) في أسباب الآثار الطبيعية الجديرة بالإعجاب» (ب) «في القدر وحرية الإرادة، والتقدير السابق، والعناية الإلهية». وفيه يتردد بين الجبر والاختيار، بين القدر السابق وحرية الإنسان.

كان بومبوناتسي من أكبر فلاسفة عصر النهضة. وكان حادّ الذكاء، بارعاً في الجدال، محباً للمساجلات. وعلى عكس أغلب فلاسفة عصر النهضة، كان أرسطاليا، لا أفلاطونياً كما كان هؤلاء. وفهمه لأرسطو يشايع تفسير الاسكندر الأفروديسي، لا تفسير ابن رشد، ولولعه بالجدال وفرط ذكائه شبهوه ببطرس أبيلارد. وكانت آراؤه من الجرأة بحيث تصدى له مجمع لاتران الخامس في جلسته الثانية (ديسمبر سنة ١٥١٣)، وفي البندقية هاجمه الرهبان Frati من فوق منابر كنائسهم، وكانت النتيجة أن أمرت محكمة التفتيش البابوية بإحراق كتابه «في خلود النفس» علناً فأحرق. وفي مجمع ترانت سجل هذا الكتاب ضمن سجل Index الكتب الممنوعة قراءتها على الكاثوليك.

كانت مسألة خلود النفس من المسائل التي دار حولها الجدل بين أتباع أرسطو: فرأى الاسكندر الأفروديسي أن أرسطو يقرر عدم بقاء النفس بعد فناء البدن، وقرر ابن رشد أن الخلود هو للعقل الفعّال، وهو واحد بين جميع الناس، أي أنه لا يقول بخلود نفوس الأفراد. فجاء بومبوناتسي فأدلى بدلوه في هذه القضية. فقرر أننا لا نملك برهاناً طبيعياً على خلود النفس. وحتى النفس العقلية لا توجد إلا مع النفس النباتية والنفس الحيوانية، ولهذا فهي تموت مع البدن الحالة هي فيه. وإذن فإن العقل الضروري يقضي بالقول بفناء النفس مع فناء البدن. لكنه يضيف إلى هذا البرهان العقلي أن الوحي يقرر خلود النفس، فلكي يبقى مسيحياً - هكذا يقول - فنحن مضطرون إلى القول بخلود النفس.

وفي موضوع القدر السابق والحرية الإنسانية والعناية الإلهية، يميل بومبوناتسي إلى مذهب الرواقيين. ذلك أنه تبعاً لما انتهى إليه - عقلياً على الأقل - من أن النفس الإنسانية فانية، فإنه رأى أنه لم يعد هناك بعد معنى للربط بين ممارسة الفضيلة وبين فكرة الثواب والعقاب في الآخرة. . ولهذا يقرر حرية الضمير الإنساني، وأن في الفضيلة نفسها جزاءها، وفي الرذيلة نفسها عقابها ومن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة لنفسها خير ممن ينتظر عنها الجزاء أو العقاب.

وفي كتابه De Incantationes أنكر إمكان حدوث معجزات. وفي مسألة العقل والإيمان، قال إن العقل عقلان: نظري وممكن. والأول هو اداة الفلسفة، والثاني أداة الدين.

والفلسفة من شأن قلة ضئيلة من الناس، أما الدين

فضروري للعامة. وفي هذا الموقف إرهاص بما سيقول به كنت بعد ذلك بأكثر من ٢٧٠ عاماً.

ومن أهم مؤلفاته:

1. Liber in quo dispatatur penes quid intensio et formarum remissio alternatur, nec minus parvitas et magnitudo. Bologna, 1514.
2. Tractatus de reactione. Bologna, 1515.
3. De immortalitate animae, Bologna, 1516.
4. Apologia pro suo tractatus de immortalitate animae. Adversus contarenum. Bologna, 1519.
5. Defensorium, seu reponsiones ad Aug. Niphum. Bologna, 1519.
6. De nutritione et auctione. Bologna, 1521.
7. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationes liber. Basel 1525, 1556.
8. De fato, libero arbitreo, providentia libri V. Basel, 1525
9. Dubitationes in quartum Meteorologicorun Aristotelis librum, Venezia, 1561.

نشرات ومراجع

— EDIZ. e TRADUZ.: *Opera*, Basilea 1567.

— *Tractatus de immort. animae*, ed. G. GENTILE, Messina 1925.

— W. H. HAY, Haverford College, Pennsylv. 1938 (facsim. dell'*ed. princeps*, tr. ingl.).

— G. MORRA, Bologna 1954 (con tr. it.).

— *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, 1ª ed. compl. e crit. di R. LEMAY, Padova 1957.

— di *De naturalium effectuum* (in *Opera*, pp. 6-328), ripr. in corso, Hildesheim.

— *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, I: *«Super libello De substantia orbis expos. et quaestiones quattuor» (1507)*, a cura di Ant. POPPI, Padova 1966. Cfr. (Grande Antol. filos.», VI, pp. 678-731.

— IX, pp. 1982-86.

— XI, pp. 622-26.

— *Storia antolog. problemi filos.: Teoretica*, I, pp. 1023-32.

— *Morale, I, pp. 785-89.*

— Bibl.: Oltre al fondamentale F. FIORENTINO, *P. P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868, e L. FERRI, *Intorno alle dottrine psicologiche di P. P.*, in «Atti e Mem. d. R. Acc. Lincei», cl. sc. mor., 1876, pp. 333-548: A. H. DOUGLAS, *The Philos. a. Psychol. of P. P.*, Cambridge 1910; rist., Hildesheim 1962.

— W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre v.d zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Tubinga 1919.

— C. OLIVA, *Note sull'insegnamento di P. P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1926, pp. 83-103, 179-90, 254-75.

— E. WEIL, *Des P. P. Lehre v. d Menschen u. d. Welt*, Amburgo 1928.

— E. TROILO, *Figure e dottrine di pensatori*, Napoli 1937.

— A. CORSANO, *Il pens, religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937, pp. 65-94.

— G. BIANCA, *P. e il problema della personalità umana*, Catania 1941.

— L. THORNDIRE, *History of Magic a. Experimental Science*, V, Londra-New York 1941, pp. 94-110.

— C. CARBONARA, *Il sec. XV*, Milano 1943.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 53-90.

— N. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del P.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1946, pp. 278-97.

— ID., *Il razionalismo di P. P.*, in «Sapienza», 1950, pp. 46-68.

— B. NARDI, *Gli scritti del P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1950, pp. 207-16.

— ID., *Le opere inedite del P.*, ibid., 1950-58 (cfr. anche «Enc. Catt.», IX, coll. 1731-34. *e Studi* [v. sotto]).

— P.O. KRISTELLER, *A New Manuscript Source for P.'s Theory of the Soul*, in «Rev. intern. Philos.», 1951, pp. 144-57.

— ID., *Two Unpublished Questions on the Soul of P. P.*, in

«Mediaev. a. Humanistica» (Boulder), 1955, pp. 76-101.
— C. WILSON, *P.'s Criticism of Calculator,* in «Isis», 1953, pp. 355-62.
— B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immort. an.», an.»,* in «Rass. Filos.», 1955, pp. 149-74.
— ID., *Corsi inediti di lezioni di P. P.*, in «Studi in onore di Gino Funaioli», Roma 1955, pp. 252-83.
— ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI,* Firenze 1958.
— ID., *Studi su P. P.*, Firenze 1965.
— É. GILSON, *Autour de P.-Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle,* in «Arch. Hist. doct. litt. m.â.», 1961, pp. 163-279 (cfr. su esso e tutta la questione.
— F. M. VERDE, in «Sapienza», 1963, pp. 154-65).
— SAITTA, II, pp. 259-338.
— D. A. JORIO, *The Problem of the Soul a. the Unity of Man in P. P.*, in «N. Schol.», 1963, pp. 293-311.
— G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento,* Torino 1963.
— T. GREGORY, *Aristotelismo,* in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 618-26.
— GARIN, II, pp. 508-35, 565-70. Cfr. la bibl. nel-l'ed. cit. del MORRA, pp. 17-31. Per l'influsso del P. sul libertinismo francese con la conseguente polemica contro di lui, v. la lunga introd. di H. BUSSON, alla sua antol. del *De incantationibus (Les causes des merveilles de la nature),* Parigi 1930.

بونافنتـــورا

Bonaventura

فيلسوف مسيحي ، يلقب بـ « العالم السرافي » ولد في Bagnoregio (نواحي Viterbo في وسط إيطاليا) حوالى سنة ١٢١٧ أو سنة ١٢٢١ . وتوفي في ليون Lyon سنة ١٢٧٤ .

سافر الى باريس لتلقي العلم حوالى سنة ١٢٣٨ ، وهناك تابع دروس الكساندر دي هالس وجان دي لا روشل وايدرجو Eudes Rigault الذين علّموه مذهب أوغسطين. لكنه درس بعض مؤلفات أرسطو ، واعتنق مذهب أرسطو في بداية تطوره الفكري كما تشهد على ذلك نقوله الكثيرة عن أرسطو في مؤلفاته الأولى . لكنه ما لبث أن تخلى عن فلسفة أرسطو في مؤلفاته التالية. وقد انخرط ، وهو في باريس ، في سلك الرهبانية الفرنسيسكانية . وصار اكثر ميلاً الى فلسفة أوغسطين .

ولما حصل على البكالوريوس في سنة ١٢٤٣ قام بتدريس الكتاب المقدس ، ثم شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي في سنة ١٢٥٠ - ١٢٥١ . وفي سنة ١٢٥٤ حصل على اجازة التدريس (ما يعادل الدكتوراه اليوم) . لكن الصراع ضد تولي الرهبان التدريس في جامعة باريس (راجع مادة : توما الأكويني) أخر حصوله على حق التدريس في جامعة باريس الى ٢٧ أكتوبر سنة١٢٥٧ . لكن لم يستمر طويلاً ، إذ اختاره قبيل ذلك اتباع الطريقة الفرنسيسكانية في فبراير سنة ١٢٥٧ مرشداً عاماً للطريقة ، وبقي في هذا المنصب حتى سنة ١٢٧٣ حين عيّن كاردينالاً . وأسقفاً لألبانو Albano ودعي لحضور مجمع ليون Lyon (في فرنسا) في سنة ١٢٧٤ فتوفي هناك . وقد أعلنه قديساً البابا سكستوس الرابع .

مذهبـــه

من المعتاد أن يقال عن مذهب بونافنتورا أن « الفلسفة واللاهوت والتصوف امتزجت فيه دون أن تختلط » ذلك أنه رأى أن الفلسفة لا تكفي وحدها لحل بعض المسائل ولا بد لها من اللاهوت ، وهذا بدوره قد لا يكفي فيحتاج الى التصوف . ويتضح هذا جلياً من نظريته في المعرفة .

أ) نظرية المعرفة :

يقسم بونافنتورا المعرفة الى ثلاثة أنواع :

١ - حسيّة ، وهي التي تدرك الأمور المادية بواسطة الحواس .

٢ - علمية ، وهي التي تستند الى التجريد العقلي .

٣ - وحكمية ، وهي التي تستعين بالاشراق الإلهي .

والمعرفة الحسيّة لا تتم بمجرد انتزاع النوع من

مدركات الحسّ ، لأن النفس فعالة وليست منفعلة فقط في حالة المعرفة الحسية ، بناء على المبدأ الميتافيزيقي الذي يقول : «إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى» والمحسوس أدنى من النفس لأنه مادي بينما النفس روحية. والذي يحدث في المعرفة الحسية هو أن العضو الحاس ينفعل أولاً بالاجسام ، ثم ترد النفس هذا الفعل فتقوم بنشاطها الذاتي ، وذلك بتكوين الأنواع والكليات بوجه عام .

ولا توجد في النفس معرفة فطرية ـ ولهذا يقول صراحة أن العقل هو مثل لوحة بيضاء Intellectus est... sicut tabula rasa (In II Sent. d. 3p. 2, q. 1. f. 5; II 118 a ويستند بونافنتورا ها هنا الى ما يقوله أرسطو عن التجريد لكنه لا يأخذ بالتمييز الأرسطي ـ وفي أثره تفسير ابن سينا ـ بين العقل المنفعل والعقل الفعّال، لأنه لا يريد أن يتصور العقل منفعلاً خالصاً ، ولهذا يقول ان كليهما يؤثر في الآخر فعلاً وانفعالاً ، وليس احدهما انفعالاً خالصاً، لكن ادراك الحقيقة لا يتم في نهاية الأمر إلا بواسطة «نور غير مخلوق» هو الاشراق الإلهي على النفس، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة نمائية للموجودات : فبوصفه علّة فاعلية يمنح الوجود العقلي، وبوصفه علة غائية يحرك القوة على الفعل. ولهذا فإن الاشراق ينحلّ إلى «الرؤية في العلل الأزلية» Visio in rationibus aeternis فالنفس، في كل فعل من أفعال المعرفة تحيل الشيء إلى العلة الأزلية، إلى قيمته المطلقة الثابتة في الوجود المطلق، وهو الله، أي في صورته النموذجية idea exemplaris ، والغائية هي التي تقود الصيرورة في العقل.

ب) وجود الله:

وعند بونافنتورا أن وجود الله هو أوضح الحقائق. لكن أخطاء ثلاثة يمكن أن تحجب هنا هذه الحقيقة البيّنة وهي : الخطأ في التصور ، الخطأ في البرهان ، الخطأ في الاستنتاج . فقد يحدث ألا نفهم جيداً معنى كلمة : « الله » : وذلك ما حدث للوثنيين حين تصوروا أن الله هو كل موجود أعلى من الإنسان وقادر على التنبؤ بالمستقبل ـ وقد يحدث أن نخطىء في البرهان ، كما حدث لأولئك الذين استنتجوا من كون الأشرار لا يعاقبون في هذه الدنيا أنه لا يوجد إله ـ وقد يحدث ثالثاً من عجز العقل عن أن يدفع البرهنة الى نتيجتها النهائية ، فيتوقفون عند تأثيرات الأجسام المادية والنجوم .

لكن حتى لو احتطنا من هذه الأخطاء الثلاثة ، فإن معرفة الله ليست بالأمر السهل ، كما يلوح بادىء الأمر . ذلك أن المعرفة على ضربين: الادراك ، والاحاطة ، والادراك هو مجرد العلم بوجود الشيء ، أما الاحاطة فهي المعرفة التامة بماهيته . ومن الواضح أن الاحاطة لا تتحقق إلّا إذا كانت ماهية العالم في مرتبة أو مستوى المعلوم. لهذا لا يمكن الانسان أن يعرف الله معرفة إحاطة، للفارق الهائل في المرتبة أو المستوى بين الله وبين الانسان. لهذا لم يبق إلا أن نعرف الله معرفة ادراك، أي أن نشهد حضوره بيقين.

ولدى الانسان ثلاثة طرق لإدراك الله:

١ ـ الطريق الأول هو أن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل انسان . ولا يقصد بذلك أننا ندرك ماهيته بالفطرة انما ندرك بالفطرة وجوده فقط. وتفسير ذلك أن الله حاضر في النفس ، والنفس تدرك نفسها ، وبالتالي تدرك الله لأنه حاضر فيها .

٢ ـ والطريق الثاني هو الذي يقود الى الله من خلال المخلوقات . ويمكن البرهان بمجرد التطبيق لمبدأ العلّية . وهذا المبدأ لا يسمح فقط باستنباط العلة من المعلول ، بل وايضاً بالصعود من المعلول الى العلة فإن كان الله هو علة الأشياء حقاً ، فلا بد أن يكون من الممكن الابتداء من الأشياء للصعود إلى وجود الله، أي أن نتعرفه ابتداء من معلولاته. ويستوي في هذا أن نبدأ من أي محسوس كائناً ما كان .

٣ ـ والطريق الثالث هو الذي ابتدعه القديس أنسلم ، وهو أن تصور ماهية الله تقتضي وجوده ، اذ اكمل كائن يمكن تصوره لا بد أن يكون موجوداً ، ما دام الوجود كمالاً من كمالاته .

جـ) الخلـق :

لكن هذه البراهين لا تبين لنا كيف خلق الله الموجودات . الله علة الموجودات . لكن هل هو علتها التامة أو الجزئية ، الصورية أو المادية ؟ والجواب عن هذا السؤال عند بونافنتورا هو أن تأثير العلة يكون أشمل ، كلما كانت أكمل . والله هو أكمل موجود يمكن تصوره لهذا كان فعله في الايجاد أشمل ما يمكن تصوره . انه اذن العلة التامة لكل ما هو موجود . وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء . فالله خلق العالم اذن من العدم .

يأتي بعد ذلك سؤال آخر لا يقل عن الأول أهمية

وهو : متى خلق الله العالم من العدم ؟ والجواب عند بونافنتورا أن من التناقض ان يقال ان الله خلق العالم من العدم في زمان معلوم ، فما دام العالم لم يوجد قبله شيء ، فإنه حتماً لم يوجد قبله زمان ، وبالتالي لا يمكن التحدث عن زمان جرى فيه فعل الخلق ، بل وجد الزمان مع الخلق . ويتناول بونافنتورا بالتفصيل مشكلة أزلية العالم . فيسوق براهين لإثبات استحالة ازلية العالم :

١ ـ البرهان الأول هو أنه لو كان العالم أزلياً لكان لامتناهياً ، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف اليه شيء فكيف اذن نضيف الأيام المقبلة على ما لا نهاية له من الأيام الماضية ؟!

٢ ـ البرهان الثاني : القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود . ذلك أن كل ترتيب (نظام) يبدأ من بداية ويمر بوسط وينتهي الى نهاية . فلو كانت الدورات الفلكية سرمدية ، فإنه لا بداية لها ولا وسط ولا نهاية . وبالتالي لا ترتيب فيها . لكن تعاقب الأيام والفصول ينفي صحة هذا الزعم ، ويدل على وجود ترتيب .

٣ ـ والبرهان الثالث يقوم على أساس أن اللامتناهي لا يمكن عبوره . فلو كان العالم أزلياً ، أي بغير بداية ، فإنه لا بد أنه مرّ بما لا نهاية له من الدورات الفلكية . فكيف أفضت الى يوم الناس هذا اذا كانت لامتناهية ، واللامتناهي لا يمكن عبوره ؟ !

٤ ـ البرهان الرابع : القول بلانهائية العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي . فلو قلنا بأزلية وأبدية العالم ، لوقعنا في هذا التناقض وقلنا المتناهي يحيط باللامتناهي . وبيان ذلك أن الله وحده هو اللامتناهي ، وما عداه متناهٍ . وأرسطو يعلّمنا أن كل حركة سماوية انما يحركها عقل . فلو كان العالم لامتناهياً ، لكانت الحركات السماوية لامتناهية . لكن هذا العقل هو متناهٍ ، لأن الله هو وحده اللامتناهي ، وما عداه متناهٍ . فكيف يحيط هذا العقل ، وهو متناهٍ ، بحركات سماوية لامتناهية ؟! هذا محال ، فالفرض الاصلي محال ، وهو أن يكون العالم بلا بداية ولا نهاية .

٥ ـ والبرهان الخامس والأخير الذي يسوقه بونافنتورا لبيان استحالة سرمدية العالم هو استحالة أن يوجد معاً ما لا نهاية له من الكائنات المعطاة معاً . ان العالم خلق من أجل الانسان ، لأنه لا يوجد فيه شيء لا يتعلق بالانسان على نحو ما بين الانحاء . واذن لم يوجد العالم دون إنسان ، وما دام لكل انسان نفس خالدة ، فلو كان العالم ازلياً ، لكان موجوداً معاً الآن ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . وهذا محال كما قلنا ، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً ما لانهاية له من الموجودات . فالفرض الأول باطل وهو أن يكون العالم سرمدياً .

د) وهذا الخلق لما كان من صنع الله فلا بد أن تكون فيه آثاره ، وهذا هو ما يسمى باسم « المناظرة الكلية » Analogie universelle بين الخالق والمخلوقات . ومعنى هذا أن ثمّة تناظراً بين الله والموجودات، لكن مع مراعاة الفارق الهائل بينهما . فالتناظر هنا هو بين النموذج والنسخة . ويتجلى ذلك أعلى ما يتجلى في النفس : ففيها الثالوث الذي في الله : اذ فيها ثلاث قوى : الذاكرة ، والعقل، والإرادة . وفي الله وحدة في الماهية وثلاث في الأقانيم ـ كذلك في النفس وحدة في الماهية وثلاث في القوى . والآب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة، والكلمة بدورها ترتبط بالآب بواسطة الروح القدس، فكذلك الذاكرة بما تحتوي عليه من صور وأفكار تولّد معرفة الأفكار، والمحبة هي التي تربط بين كليهما.

لكن النفس بعد الخطيئة في حاجة الى تطهير ، وهذا التطهير لا يمكن أن يأتي إلا من سلطة أعلى ، أي من الله ، وذلك بفضل منحة إلهية هي اللطف الإلهي Grâce . والغرض الأساسي من اللطف الإلهي هو جعل الانسان قادراً على النجاة وتحقيق الغاية منه . ان الله ، بملاء وجوده، قد خلق نفساً عاقلة قد قدر لها السعادة الأبدية . لكنها بالخطيئة الأولى سقطت ، ولا منجاة لها إلا بلطف إلهي . ونجاتها تقوم في اكتسابها للخير الأسمى .

واللطف الإلهي يقوم بثلاث عمليات : التطهير ، التنوير ، التكميل . وهذه العمليات الثلاث هي التي سبق وأن حددها التصوف المنسوب الى ديونسيوس الأريوفاغي . وقد رأى بونافنتورا أنه بفضل هذه العمليات الثلاث تعود للنفس صورتها الإلهية الأصلية deiformis . إن الهدف من التصوف هو : الصعود في الدرجات التي تؤدي الى الله . ويسلك الانسان هذا الطريق اذا استعمل قواه الثلاث : الذاكرة ، العقل ، الارادة ، على الوجه الذي ينبغي . إن

النفس ، وقد خلقها الله على صورته ، تستطيع ـ بعد تلطخها بالخطيئة ـ أن تتطهر وتستنير وتكمل لتسترد صورة الله نقية صافية .

واللطف الإلهي اذا نزل بالنفس تملك جوهرها وقواها معاً . انه ينزل على حرية الارادة وعلى الأفعال المتوقفة على حرية الارادة . ومتى ما استولى عليها رتبها على الوجه الأتم ، وثمة ثلاث عمليات تحدد حياة النفس : أن تبحث عن الله خارجها ، ان تبحث عنه داخلها ، أن تبحث عنه فوقها. واللطف يعيد النفس الى داخلها ، كي ترتب ملكاتها ، ثم عليها أن تركز حياتها في داخلها . ويتلو ذلك أن تسعى الى كمالها الخارق للطبيعة ، أي ما فوق ذاتها. ويصف بونافنتورا هذا الطريق في كتابه : « سفرة النفس الى الله » ويقوم هذا كله على أساس تجربة حية شخصية ، ولهذا لا يمكن وصفها بعبارة عامة . غير أن بونافنتورا يؤكد أن رؤية الله غير متاحة لنا في هذه الحياة الدنيا ، مهما صعدنا في مدارج السفر الى الله .

وهكذا نجد أن مذهب بونافنتورا يمثل ذروة التصوف النظري .

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية المعتمدة لمؤلفات بونافنتورا هي :

S. Bonaventurae: Opera omnia.Edita studio et cura p.p. Collegii S Bonaventurae... anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque , ad illustrata.
Claras Aquas (Quaracchi) , 10 Vols. in -4^{O}, 1882 - 1902.

وهذه اجزاؤها :

I- IV In IV sent. comment.

V : Opuscula theologicae.

VI: Comment. in Sacram scripturam.

VII: Comment. in Evang. S. Lucae.

VIII: Opuscula varia ad theolog, mystic, et res ordinis F. M. spectania.

IX: Sermones.

X: Complementum.

مـــراجع

- W. A. Hollenberg: Studien zu Bonaventura, Berlin, 1862.
- Sorrento: S. Bonaventura e la sua dottrina . Napoli. 1890.
- G. Palhoriès: Saint Bonaventure , Paris, 1913.
- Et . Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure, I^{er} ed. 1923, 2^{e} 1943, Vrin, Paris.
- J. M. Bissen: L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin 1929.
- J. Fr. Bonnefoy: Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1929.

بونكاريه (هنري)

Henri Poincaré

عالم رياضي فرنسي وباحث في المناهج العلمية ونقد العلم .

ولد من أسرة ممتازة في نانسي في ٢٩ أبريل سنة ١٨٥٤ ، وهو ابن عم ريمون بونكاريه الذي كان رئيساً للوزراء ورئيساً للجمهورية في فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى . وفي سن الخامسة عشرة أبدى اهتمامه بالرياضيات ، فدخل كلية الهندسة ، ثم دخل مدرسة المناجم ، وعمل مهندساً للمناجم لفترة قصيرة . ثم عينّ أستاذاً للرياضيات في جامعة كان Caen في سنة ١٨٧٩ ، وبعد ذلك بعامين عين أستاذاً للرياضيات في كلية العلوم بجامعة باريس حيث كان يلقي محاضرات في الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية .

وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٠٨ . وتوفي في باريس في ١٧ يوليو سنة ١٩١٢ . وإنتاجه غزير يشمل ٣٠ كتاباً وأكثر من خمسمائة بحث أصيل .

آراؤه

نقد بونكاريه الرياضيات ، والعلوم ، وانتهى من نقده إلى تقرير أمرين :

الأول : هو أن العقل يتمتع بحرية تجربة واسعة في إبتكار المفهومات في الرياضيات والعلوم .

والثاني: إن النظريات الرياضية والعلمية هي في جوهرها اصطلاحية وفروض ميسّرة.

١ ـ فلسفة البرهان الرياضي:

وفي كتاب «العلم والفرض» (ص ٩ـ ٢٨) بحث بونكاريه في طبيعة البرهان الرياضي، فبدأ بأن تساءل عما إذا كانت الرياضيات ـ إذا كانت تقوم على أساس القياس ـ لا ترجع إلى تحصيل حاصل هائل. «إن القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره، فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الذاتية، فيجب أن يكون في الوسع رده إليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن إضافة أي شيء إلى المعطيات التي نقدمها له، وهذه المعطيات تنحل إلى بعض من البديهيات. وليس للمرء أن يجد شيئاً غيرها في النتائج».

لكننا، مع ذلك، نجد الرياضي يقول لنا إنه يعمم قضية معلومة من قبل. فهل المنهج الرياضي يسير من الجزئي إلى العام؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن أن يسمى استدلالياً؟ وفضلاً عن هذا، فإنه إذا كان علم العدد تحليلياً خالصاً، فيبدو أن العقل الممتاز بعض الامتياز يستطيع، بنظرة واحدة، أن يدرك كل حقائقه.

«فإذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة، وأنه بالتالي يتميز من القياس» (ص ١١).

ما هذه القوة الخالقة الخاصة، انها «قوة العقل الذي يعرف نفسه قادراً على تصور التكرار، إلى غير نهاية، لفعل واحد، ما دام هذا الفعل كان ممكناً مرة. فللعقل عن هذه القوة عيان مباشر، ولا يمكن أن تكون التجربة بالنسبة إليه غير مناسبة لاستخدامها، وبهذا، للشعور بها» («العلم والفرض» ص ٢٣ ـ ٢٤).

وعلى هذا يرى بونكاريه أن البرهان الرياضي يقوم على أساس البرهان بالإنابة Raisonnement par recurrence أو ما يسمى أيضاً باسم الاستقراء الرياضي نظراً للشبه بينه وبين الاستقراء التجريبي، إذ كلاهما يعمّم بأن ينتقل الى التطبيق على كل الأحوال. ولكن بين الاستقرائين فارقاً كبيراً، من حيث ان الاستقراء التجريبي يبدأ من الوقائع منتقلاً إلى القوانين، وليست به دقة، بل فيه عنصر المجازفة وعدم الاحكام، أما الاستقراء الرياضي فدقيق، يبدأ من خاصية أساسية للسلسلة اللامتناهية من الأعداد الصحيحة القائمة على أساس أن كل عدد يتكوّن بإضافة الوحدة إلى العدد السابق، إلى غير نهاية، منتقلاً إلى تطبيق هذه الخاصة على بقية سلسلة الأعداد اللامتناهية.

وهذا البرهان بالإنابة هو في نظر بونكاريه «البرهان الرياضي من الطراز الأول» و«هو النموذج الحقيقي للأحكام التركيبية القبلية» («العلم والفرض» ص ٢٣) ولبيان حقيقة البرهان بالإنابة تفصيلاً راجع كتابنا: «مناهج البحث العلمي» (ص ١٠٦ ـ ١٠٩، القاهرة سنة ١٩٦٢).

٢ ـ الفروض في العلم:

ويعزو بونكاريه إلى الفروض في العلوم بأنواعها، دوراً كبيراً جداً. وينتقد العبارة المشهورة التي قالها نيوتن: «أنا لا أتخيل فروضاً» بأن يؤكد أنه لا علم بغير فرض، لأن قيمة العلم والحقيقة بوجه عام تتوقف على اصطلاح convention يصطلح عليه. ونحن في اختيارنا لفرض ما نسترشد باعتبارات اليسر والسهولة Commodité.

ومن هنا يقول في ميدان الرياضيات، «إن البديهيات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية قبلية، ولا وقائع تجريبية. إنها اصطلاحات Conventions. واختيارنا، من بين كل الاصطلاحات الممكنة، يسترشد بوقائع تجريبية، لكنه يظل حرّاً ولا يتحدد إلا بضرورة تجنب التناقض. وإذن ما الرأي في هذا السؤال: «هل الهندسة الإقليدية صحيحة؟» الرأي هو أنه سؤال لا معنى له. انه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المتري صحيحاً، بينما القياسات القديمة باطلة، وعما إذا كانت الاحداثات الديكارتية صحيحة، والأحداثات القطبية باطلة! إن هندسة ما لا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى، بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها Plus commode. والهندسة الإقليدية هي وستظل ـ أيسر هندسة: أولاً، لأنها هي الأبسط، وثانياً، لأنها أكثر انطباقاً على خواص الأجسام الصلبة الطبيعية، هذه الأجسام التي تقترب منها أعضاؤنا وأبصارنا، ومنها نصنع آلات القياس» («العلم والفرض» ص ٦٦ وما يتلوها).

وكذلك الشأن في علم الفلك والفيزياء وسائر العلوم، بعض الفروض أيسر من البعض الآخر.

٣ ـ قيمة العلم:

لكن ليس معنى هذا أن العلم، من حيث هو وسيلة

للمعرفة، عديم القيمة، وأن قيمته الوحيدة في تيسير العمل. يقول بونكاريه: «لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم، وإلا فهل ينبغي علينا أن ندفع بالبطلان الدراسات التي قامت عن النجم المسمى بالشعرى العبور Sirius، بحجة أن من المحتمل ألا يكون لنا أدنى تأثيرعلى هذا النجم؟ في نظري أنا، الأمر على العكس من ذلك: إن المعرفة هي الغاية، والعمل هو الوسيلة» («قيمة العلم» ص ٣٢٠).

وفيما يتصل بدور العالم في صنع العلم، يؤكد بونكاريه أن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العـدم، بل يصنعها من الواقعة الغليظة fait brut. وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية. وكل ما يخلقه العالم في واقعة ما هو اللغة التي يعبّر بها عنها.

ويقول: «حين نتساءل: ما هي القيمة الموضوعية للعلم؟ فإن هذا لا يعني: هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء: بل معناه هو: هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء.

ويرفض بونكاريه كل نفعية وضعية، وكل محـاولة لإخضاع البحث العلمي للتطبيق. يقول: «إن العلم الذي يُطلَب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل. فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا ارتبطت بعضها ببعض. فإن لم يتعلق المرء إلا بتلك التي يترقب المرء منها نتيجة مباشرة، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى، ولن تكون هناك سلسلة متصلة» («قيمة العلم» ص ١٣٨). ويقول: «إنَ الواقعة المنعزلة تلفت كل الأنظار: نظر الرجل العادي ونظر العالم، لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفيزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع تماثلها عميق، ولكنه خفيّ . . . إنه يستشعر تحت الواقعة الغليظة، روح الواقعة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

لكن هذا لا يمنع من نشدان المنفعة التطبيقية للعلم، لكن بشرط أن تكون المنفعة بمعناها العالي النزيه. وبونكاريه يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض:

١ ـ انها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة.

٢ ـ انها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكـرة العدد والمكان والزمان.

٣ ـ وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً: فأصحاب الرياضيات يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي يشعر بها المرء من الرسم والموسيقى. إنهم يعجبون بالانسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال، ويدهشون حين يفتح لهم كشف جديد أفقاً غير منتظر (الكتاب نفسه ص ١٣٩).

٤) الاحتمال والصدفة:

والاحتمال Probabilité يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية، واطّراح الاحتمال معناه القضاء على العلم. ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين: الحالة التي بدأت منها، والقانون الذي تبعاً له تتغير حالتها. لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون، دون أن نعرف الحالة المبدئية. ولا مفرّ حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال. وثم أحوال أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة المبدئية، بل وأيضاً القوانين. ثم ان الظروف هي من التعقيد والتشابك بحيث يكفي أن يخفي عنا عامل صغير، لكي نخفق في تحديد الناتج. وقد يحدث أن يكون لسبب صغير جداً ـ يندّ عنا إدراكه ـ نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتبينها. والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لاحداث فروق كبيرة في النتائج. وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ. وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم. فبالصدفة وحدها التقت خليّتان تناسليتان مختلفتا الجنس (ذكر وأنثى) كانت كلّ منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستسرّة التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقرية. وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاخصاب، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون، فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية («العلم والمنهج» ص ٩٥).

مؤلفات بونكاريه
في فلسفة العلم ومناهج البحث

- La Science et l'hypothèse, Paris, Flammarion 1962
- La Valeur de la Science, Paris, 1905, Flammarion
- Science et Méthode. Paris, 1906 Flammarion
- Dernières pensées, Paris, 1913 Flammarion

وقد جمعت مؤلفاته في ١١ مجلداً ونشرت في باريس ١٩٢٨ ـ ١٩٥٦ ويتضمن المجلد الثاني ترجمة لحياته بقلم G. Darbon، كمـا يتضمن المجلد الحادي عشر المحاضرات التي ألقيت بمناسبة الذكرى المئوية لميلاده.

مراجع

- Ed. Le Roy:«Science et Philosophie» in Revue de Métaphysique et de Morale, Vol. 7 (1899), P. 375, 503, 706; vo. 8 (1900) p. 37.
- J.S. Hadamard: The Early Scientific Work of Henri Poincaré. Rice Institute Pamphlet,Vol. 9, n. 3, Houston, Texas 1922.
- Idem: The later Scientific Work of Henri Poincaré. ibidem, vol. 20, n. 1 Houston, 1933.
- Revue de Metaphysique et de Morale vol. 21. (1913), pp. 585- 718.
- A. Roy: La Théorie de la physique chez les Physiciens contemporains, 1907.

بـــيران

Maine de Biran

فيلسوف نفساني فرنسي. ولد في برجراك Bergerac في ١٩ نوفمبر سنة ١٧٦٦. وتوفي في ٢٠ يوليو سنة ١٨٢٤ في باريس.

اسمه الاصلي هو François - Pierre Gontier de Biran، ولد في أسرة عريقة أصلها من اقليم ليموج ثم استقرت في اقليم Périgord في القرن الرابع عشر، وحينها بلغ العشرين من عمره اتخذ اسم Maine de Biran. وتعلّم أولاً في مدارس «أصحاب العقيدة» Doctrinaires في مدينة Périgueux حيث درس المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات. ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره ذهب الى باريس وانخرط في الحرس الخاص بالملك. وفي يومي ٥ و ٦ اكتوبر سنة ١٧٨٩ دافع عن قصر فرساي ضد الثوار، ولما تقرر تسريح الحرس الخاص، بقي مين دي بيران في باريس، وتعمق في دراسة الرياضيات. وحوالى سنة ١٧٩٣ صارت إقامته في باريس خطراً على حياته بوصفه احد جنود الحرس القدماء الخاص بالملك. فترك باريس وعاد إلى أقليم بريجور Périgord. ولما سقط روبسبير في سنة ١٧٩٥ صار مين أحد المديرين الاثنين لمحافظة الجيروند. وفي سنة ١٧٩٧ انتخب في مجلس الخمسمائة، لكن انتخابه ألغي، بعد ستة اشهر، فيما تولت حكومة الادارة الحكم في فرنسا في انقلاب ١٨ فركتيدور. وإبان امبراطورية نابليون صار في سنة ١٨٠٥ مستشاراً لمحافظة الدوردوني Dordogne، وفي سنة ١٨٠٦ نائب محافظ برجراك. وبعد سقوط نابليون وإعادة الملكية في سنة ١٨١٥، انتخب مين نائباً عن بلدة برجراك في المجلس النيابي وعين مستشاراً للدولة، وعضواً في لجنة الداخلية. وعلى الرغم من اشتغاله بالأمور السياسية، فإنه لم يسع أبداً الى أن يلعب دوراً أساسياً في السياسة، لأنه في نفس الوقت كان مشتغلاً بأمور الفكر، وكان يسجل «يومياته» التي تعد من أهم الآثار الفلسفية النفسانية.

وانتاجه غير منتظم، بل هو في غالبه شذرات، أو دراسات جزئية في موضوعات من علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق والدين والتعليم الخ. وأهم أبحاثه:

١ - «تأثير العادة في ملكة التفكير»، سنة ١٨٠٢.

٢- «في تحلل التفكير»، سنة٥ ١٨٠.

٣ - «الادراك المباشر»، سنة ١٨٠٧

٤ - «بحث في الادراكات الغامضة»، سنة ١٨٠٧.

٥ - «بحث في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨١١

٦ - «بحث في أسس علم النفس»، سنة ١٨١٢.

٧ - «الفحص عن دروس في الفلسفة تأليف لاروجيير» أو «تأملات في مبدأ علم النفس وحقيقة معارفنا ونشاط النفس»، سنة ١٨١٧.

٨ - «شذرات متعلقة بأسس الأخلاق والدين» سنة ١٨١٨.

٩ - «فحص نقدي عن آراء دي بونالد»، سنة ١٨١٨.

١٠ - «تأملات جديدة في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨٢٠.

١١ - «مقال عن «ليبنتس» نشر في «كتاب السيرّ العام».

لا بد من أجل دراسة فكر مين دي بيران - من بيان

علاقته بفلسفة كونديلاك وتلاميذه: شارل بونيه، وكابانيس، ودستوت دي تراسي. وهم جميعاً ممن فيهم مين دي بيران يتحدثون عن كونديلاك باعتباره «أستاذهم المشترك». وبيران نفسه يقول في رواية أولى لبحثه «في تحلل الفكر» (حوالى سنة ١٨٠٥): «على الرغم من أن تفكيري الخاص أفضى بي الى طريقة نظر مضادة لطريقة نظر كونديلاك فيما اسميته علم الملكات الانسانية... فإني أقور مع ذلك بأني تلميذ ومعجب بمؤلف «بحث في أصل المعارف الانسانية» و«فن التفكير والبرهنة» وغير ذلك من المؤلفات، وهذا المؤلف هو كونديلاك.

وسنتناول فيما يلي الموضوعات الرئيسية التي تناولها بيران وموقفه منها:

١ ـ العادة:

سنة ١٧٩٩ طرح «المعهد الفرنسي» موضوعاً للمسابقة عنوانه: «حدّد تأثير العادة في ملكة التفكير، وبعبارة أخرى، بيّن الأثر الذي يحدثه في كل ملكة من ملكاتنا العقلية كثرة تكرار نفس العمليات. فتقدم بيران ببحث في هذا الموضوع نال به تقدير «مشرف جداً» دون أن ينال الجائزة، ثم أعاد «المعهد» نفس الموضوع فعدّل بيران في بحثه الأول ونال الجائزة.

يبدأ بيران، بوصفه تلميذاً مخلصاً لمذهب كونديلاك، من الاحساس. ويستخدم في التعبير عنه كلمة «انطباع» impression لكنه يحدّد أنه يقصد نفس المعنى المفهوم من الاحساس، ويضيف قائلاً: «ان ملكة قبول انطباعات هي الأولى والأعمّ بين كل الملكات التي تتجلى في الكائن العضوي الحيّ. إنها تشتمل عليها جميعاً: إذ لا يمكن تصوّر ملكة أسبق منها أو بدونها» («العادة» ص ١٢). ويقول: «أقصد بالانطباع impression ناتج فعل موضوع في جزء حيّ».

والانطباع يكون سلبياً اذا كنت لا أملك أية وسيلة لمنعه أو لتعديله. أما إذا كنت قادراً على منعه أو تعديله فإنه يكون ايجابياً، أو فعالاً active، مثل أن أحرّك أحد أعضائي، وحين أنتقل من مكان إلى آخر فيحدث تغيّر، وفي هذه الحالة فإن الانطباع يؤلف جزءاً من ذاتي.

بيد أن غالبية الانطباعات هي سلبية وموجبة معاً، أو منفعلة وفاعلة معاً. واذا وازنت الحركة الحساسة أو عدّلت فيها، فإن الانطباع يكون ادراكاً perception .

والاحساس اذا تكرر ضعف لأن «نبرة» العضو تنخفض، مما ينجم عنه اختلال في توازن النظام الحيوي، فيتجه الجهاز العضوي الى رفع النبرة التي انخفضت، وهذا يجعل الفرد يبحث عن وسائل استثارة متزايدة في الاصطناع، الخ.

ان ما يميز العادة، في نظر بيران، هو ضعف انطباع المجهود بتكراره، وانتقال الوعي الى اللاوعي، حتى انه اذا صار هذا المجهود صغيراً فلن يكون ثمة شعور بالحركة ولا إرادة.

والعادة لا تبدّل انطباعاتنا إلا بسبب سلبيتها. ولو ردّت كل ملكات الانسان الى الاحساس بضروبه المتنوعة، كما يحتسب كونديلاك، لأحدثت العادة لها تأثيراً مفسداً. وخير تأثير للعادة هو ذلك المتصل بملكاتنا المحركة.

٢ ـ الاحساسات:

ويتناول مين دي بيران موضوع الاحساسات في كل ما كتبه تقريباً حتى مؤلفه الأخير وعنوانه: «أبحاث جديدة في الأنثروبولوجيا».

ينعى بيران على كونديلاك ومدرسته، فيما يتصل بالاحساسات، بأنهم وقعوا في خطأ بالغ حين عمموا على كل الاحساسات ما لا ينطبق إلا على بعضها. فهم مثلا لم يميزوا بين الاحساسات الامتثالية والاحساسات الحسية المحضة، بين الاحساسات التي تقبل شكل المكان وبين تلك التي تقبل شكل الزمان، بين تلك التي تفترض الشعور بالأنا، وبين تلك التي تتم دون شعور... وهكذا.

فجاء مين دي بيران وميّز بين صنفين من الإحساس:

أ) الانطباعات السلبية الخالصة، وهي تظل اجنبية عن القوة المحركة، وبالتالي عن الأنا.

ب) الانطباعات التي تقع على الحواس الخارجة بواسطة أسباب خارجية عن الذات والأعضاء الخاصة بهذه الحواس خاضعة ـ بدرجات متفاوتة ـ للقوة المحركة.

٣ ـ الأنا:

المجهـود، والارادة، والادراك البيّن aperception للأنا هي معانٍ لا ينفصل بعضهـا عن بعض، لأنه لا يوجد مجهود إلا وهو إرادي، وكل فعل ارادي ينطوي على مجهود، والمجهود هو الشرط الضروري والكافي للادراك البينّ. «ان الاحساس الباطن هو في نـظري الاحساس بالمجهود أو نشاطنا المحرّك» (بحث في الأسس» ص ٩٥) «والعلة أو القوة التي تضطلع فعلياً بتحريك الاجسام هي قوة فعالـة نسميها الارادة ،«والأنـا هو بعينـه هذه القـوة الفعالة» (الكتاب نفسه ص ٨٧). ويعني مين دي بيران بـ «المجهود» معنى أوسع مما نفهمه منـه عادة. فعنده ان المجهود ملازم ليس فقط لكل فعل، بل لحالة اليقظة بوجه عام، والمجهود يستمر طالما كان الشخص يسيطر على عضلاته الإرادية. والمجهود مفهوماً على هذا النحو هو «الفعل الأول للإرادة» والفعل الارادي، بالمعنى الحقيقي، لا يقوم في «حركات مُحَسّ بها، بل مفعولة بقوة هي خارج الاحساس ومتفوقة عليه» («بحث في الأسس»، ص ٦٩). وهذه القوة هي قوة فعل وتحريك. وهكذا تتحدد الارادة على أنها قدرة على المبادرة، دون أية علاقة بغاية.

وعند الايديولوجيين Ideologues أنه لا يمكن تصور موجود خارج احساسـاته، وإدراك الأنـا لا ينفصل عن الاحساسات التي يشعر بها هذا الأنا. أما مين دي بيران وان أقرّ بالشرط الأول من هذا الكلام، فإنه لا يقر بالشرط الثاني، بل يرى أن الشعور بالأنا مرتبط بنوع متميز تميزاً جذرياً عن الحساسية. ان الشعور بالأنا يقوم في الشعور بالمجهود. وآية ذلك أن لدى كل انسان شعوراً باطنـاً sens intime بوجود الفردي الواحد الأحد، بينما احساساته وصوره وامتثالاته متعددة وفي تغير مستمر. «انه لا توجد واقعة بالنسبة الينا إلاّ بقدر ما يكون لدينا وعي بوجودنا الفردي وشعور بشيء ما، موضوع أو تغير، يتعاون مع هذا الوعي بالوجود الفردي، الذي نسميه في علم النفس باسم الوعي conscience ، ولا توجد واقعة يمكن أن يقال انها معلومة أو معروفةمن أي نوع» بـدون هذا الـوعي («بحث في الأسس» ص ٧٨). وبواسطة احساس الذات بذاتها هذا يتميز الشخص ليس فقط من كل موضوع، بل وأيضاً من إحساساته الخاصة به وأفكاره وامتثالاته.

صحيح أن الأنا إذا تأمل نفسه لا يدرك فوراً أنه جوهر مستقل عن واقعه، لكنه يعتقد مع ذلك أنه موجود جوهري ويعتقد ذلك بطريقة مباشرة وضرورية.

وقول ديكارت: «أنا أفكر فأنا اذن موجود» يعارضه بيران بقوله: «اني أحسّ نفسي أو ادرك نفسي على اني علة حرّة، فأنا اذن علة فعلاً وحقاً» ويقول في موضـع آخر: «اني أريد، اني أفعل، اذن أنا موجود» (مؤلفاته، نشرة كوزان جـ ٣ ص ١٩٥). وفي كتابه «علم الانسان» يهاجم ديكارت قائلاً: «اذا كان ديكارت قد ظن أنه وضع المبدأ الأول لكل علم، والحقيقة الأولى البيّنة بنفسها حين قال: «أنا أفكر، فأنا أذن شيء أو جوهر مفكر» ـ فاننا نقول خيراً من ذلك وعلى نحو أكثر تحديداً، مع بيّنة الحسّ الباطن التي لا تدحض: «أنا أفعل، أنا أريد، أو افكر في الفعل في ذاتي، فأنا اذن أعرف أني علة. وأنا اذن أوجد فعلاً بوصفي علة أو قوة». («مؤلفاته غير المنشـورة» ، نشرة نافي جـ ٢ ص ٤٠٩ ـ ٤١٠).

ومن هنا لا معنى لوضع الحرية موضع التسـاؤل: «لأن الحرية أو فكرة الحرية، اذا ما أخذت في ينبوعها الحقيقي، ليست شيئاً آخر غير الشعور بنشاطنا أو بتلك القـدرة على الفعـل وعلى خلق المجهـود المكوّن لـلأنا. والضرورة القابلة هي الشعور بانفعـالنا» (مؤلفـاته غـير المنشورة» نشرة نافي جـ ١ ص ٢٨٤).

٤ ـ النفس أو الروح:

لكن لا يـوجد أي عيـان intuition أو تجربـة أو استنباط يسمح لي بالانتقال من معرفة الأنـا الى معرفـة النفس بوصفها جوهراً مستقلاً. والله وحده، هـو الذي يعرف النفس. . . أما أنا، أي الانسان، فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس و(الـروح) إلا مرتبطة ببدن، ولا يعرف الانسان كيف تفعل النفس ولا كيف يتلقى الانطباعات. «لكيما أعرف ما هي نفسي (روحي) monâme فلا بد أن أكون في مكان الله نفسه» («علم الانسان» ص ٢٨٠). لكن الشخص لديه علم تام بوجوده بوصفه فاعلاً.

وبـالجملة فنحن نعتقد في وجـود النفس (الروح) «بضرب من الالهام قوّته تجهل نفسها تماماً ولكنه بهذا أشد سيطرة وقوة» («الوقائع النفسانيـة والفسيولـوجية» ، ص ١٣٣).

٥ ـ الحياة الثالثة:

يميّز بيران بين ثلاثة أنواع من الحياة: «الحياة الحيوانية، والحياة الانسانية، وحياة الروح. فالحياة بالنسبة الى الانسان معناها قبل كل شيء تجاوز مرتبة الحيوان. وما يميّز حياة الحيوان هو انها مركز الانفعالات العمياء وكل ما فيها هو غير مشعور به وغير إرادي وغير حرّ. ان الحيوان يعيش دون أن يعرف حياته، ويحس دون أن يدرك أنه يحس. انه لا يشعر بأن له أنا. أما الحياة الانسانية فتبدأ من حيث تنتهي الحياة الحيوانية، أي من حيث يبدأ الأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة. ومعنى هذا أن الانسان لا يحيا حياة انسانية خالصة إلّا بالقدر الذي به لا يكون ألعوبة في أيدي الوجدانات (الشهوات) العمياء، ان الانسان يشارك في الحياة الحيوانية، لكنه فوق هذا يشارك في حياة الروح التي هي فوق انسانية، أي أن حياة الروح تتجاوز ليس فقط الحياة الحيوانية، بل والحياة الانسانية ايضاً. وحياة الروح هذه حياة يتحرر فيها الانسان من نير الانفعالات affections والشهوات، وفيها تسمع العبقرية والجنيّ الذي يقود النفس وينيرها كأنه انعكاس للألوهية، ولا يحدث في الحسّ أو الخيال إلا ما يريده الأنا أو توحي به القوة العليا التي فيها يفنى هذا الأنا وبها يتحد. (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي جـ ٣ ص ٥١٢).

٦ ـ الله:

وهكذا ينتهي مين دي بيران الى صوفية عالية وروحية عميقة. ويعجب بيران من «اولئك الناس الذين يسعون بعيداً باحثين عما هو قريب منهم وساكن في باطنهم» («الأخلاق والدين» ص ٢٧٥) ذلك أنه يرى أنه ليس من العسير الانتقال من فكرة المطلق ـ كما حددها ـ الى فكرة الله. فقد تبين كيف أن العقل ينتقل من معرفة الأنا، بوصفه قوة نسبية، الى فكرة قوة مطلقة هي الضمان لاستمرار الأنا وهويته. فابتداء من فكرة المطلق هذه يصل المرء الى فكرة الله: وشرح ذلك أننا نعتقد أن النفس (الروح) هي العلة الدائمة للأنا، ومن المستحيل ألا نعتقد صحة ذلك. وبالمثل نحن مضطرون الى الاعتقاد أن النفس بدأت في الوجود قبل اتحادها بجسم. «يوجد اذن علة مطلقة لوجود النفس، وهذه العلة هي الله» («الدين والاخلاق» (ص ٢٧٥). وهذه العلة المطلقة لنفس هي العلة المطلقة لكل جوهر ولكل موجود. ففكرة الله هي اذن الحل الطبيعي لمسار العقل الذي يبدأ من الادراك البينّ المباشر، ويمر بأفكار العلة المطلقة والجوهر، ويصل الى فكرة الله.

مراجع

— P. TISSERAND: L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme. Paris, Alcan, 1909.

— A. DE LA VALETTE — MONBRUN: Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran, d'après de nombreux documents inédits, Fontemoing, 1914.

— L. BRUNCHVICG Le progrès de la conscience dans la philosohpie occidentale, t. II. Paris, Alcan, 1927.

— V. BELBOS Maine de Biran et son œuvre philosophique. Paris, Vrin, 1931.

— G. LE ROY: L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran. Paris, Boivin, 1937.

— R. VANCOURT: La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Paris, 1941. 2[e] éd. Aubier, 1944.

— H. GOUHIER: Les conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1947.

بيكون (فرانسيس)

Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban.

فيلسوف وسياسي انكليزي. ولد في ٢١ يناير سنة ١٥٦١، في لندن، وتوفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦ في لندن.

أ) حياته:

كان أبوه سير نقولا بيكون حاملاً لأختام= («وزير العدل») الملكة اليصابت، المشهورة، وكانت أمه عميقة الثقافة شديدة التدين وكان فرانسيس الابن الأصغر. ودخل فرانسيس كلية الثالوث في جامعة كمبردج وهو في سن الثانية عشرة فأظهر نبوغاً كبيراً جداً، ما لبث أن لفت نظر

الملكة اليصابت. فشجعته أمه على التحصيل العلمي، بينما أمل منه أبوه أن يصبح دبلوماسياً.

وتوفي أبوه وهو في الثانية عشرة. ولما كان هو الابن الاصغر فإنه لم يرث شيئاً، ووجد نفسه خاوي الوفاض. فاتجه الى دراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المدرّة للربح الوفير. وحصل على اجازة في القانون في وقت قصير جداً ومارس المحاماة وبرز فيها، وفي سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أوشك أن يصير مدعياً عاماً عُرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكة، هاجمها في البرلمان. فعدلت الملكة عما انتوته من تعيينه مدعياً عاماً attorney general. فأثرت هذه الحادثة في نفس بيكون، وهو الطموح الى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الاخلاص في الحق والنزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أن المجد في الدنيا لا ينال إلا بالنفاق والخداع والغدر والخيانة! ولما كان الطموح الى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك الخسيس لتحقيق أطماعه.

ذلك أنه كان صديقاً حميًا لأيرل اسكس Earl of Essex وسعى هذا بقوة ومثابرة لتوفير منصب رفيع لبيكون، وكان أيرل اسكس مقرّباً الى الملكة. لكن الملكة بدافع من موجدتها على بيكون بسبب نقده لسياستها الضرائبية، رفضت تعيينه في المنصب الذي كان يسعى له فيه صديقه ايرل اسكس، منصب المدّعي العام attorney general. وعوّضه ايرل اسكس بأن منحه احدى ضياعه. لكن حدث بعد ذلك بسنوات قليلة أن فقد ايرل اسكس حظوته لدى الملكة اليصابت، واتهم أسكس بالخيانة. أتدري بمن استعانت الملكة لتبرير الاتهام؟ ببيكون نفسه، ضد ولي نعمته وصديقه الحميم ايرل اسكس!! لقد استدعت الملكة بيكون وطلبت منه اعداد صحيفة الاتهام ضد اسكس فحاول بيكون في أول الأمر أن يعقد مصالحة بين الملكة واسكس، لكن لم تفلح محاولته، وأطاع الملكة فيما أمرته به، بل اجتهد في تلمس الحجج وكيل الاتهامات لصديقه وولي نعمته. ولما قدم اسكس للمحاكمة تولى بيكون نفسه مهمة المدعي العام، وكان أعرف الناس بخبايا صديقه، فحكم على ايرل اسكس بالاعدام ونفذ الحكم. وقد دافع بيكون عن مسلكه الشائن الخسيس هذا في رسالة بعنوان: «دفاع في أمر بعض الاتهامات الموجهة الى المرحوم ايرل أسكس» وفيها دافع عن مسلكه قائلاً انه جعل واجبه فوق عاطفته نحو صديقه، وأن مسلكه هذا تبرره الأخلاق! ورغم ذلك لم تكافئه اليصابت بما كان يصبو إليه!.

فلما ماتت، وتلاها على العرش جيمس الأول (من أسرة ستيوارت) تقرّب الى هذا الأخير ونال حظوة كبيرة لديه، فعيّنه أولاً محامياً عاماً solicitor general ثم مدعياً عاماً attorney general ثم لورداً حاملاً للختم الكبير (وزير العدل) وهو المنصب الذي كان يشغله أبوه من قبل. وحدث في أثناء توليه هذا المنصب أن طلب الملك جيمس الأول تعذيب أحد المسجونين لحمله على الاعتراف بأنه مذنب، وافق بيكون على ذلك، بينما رفض المدعي العام الآخر، سير ادوارد كوك وقاوم الملك. فكافأه الملك على هذا العمل الشائن بأن عيّنه في ارفع منصب وهو Lord chancellor ومنحه لقب بارون فصار من النبلاء، وهو في السابعة والخمسين من عمره!

بيد أن سفالات بيكون هذه ما لبثت أن تلتها المحن والويلات. فقد اتهم، وهو في سن الستين، بأنه تلقى رشوة من أحد المتخاصمين في احدى القضايا، فحوكم ووجد مذنباً، فحكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. ولم ينكر بيكون التهم الموجهة اليه، لكنه اعتبر طرده من الوظائف محنة أصابته لا عقاباً له. واقر بأنه «ضعيف الارادة» في مقاومة الشر والفساد، وأنه «شارك في مفاسد أهل العصر». وكان الحكم على بيكون هو بغرامة كبيرة، والسجن، والتجريد من الحقوق المدنية. لكن الملك أصدر قراراً بالعفو عنه، مكتفياً بعزله من كل مناصبه. ويظهر أن الملك قد جعل منه كبش فداء لما اضطر الى عقد البرلمان في سنة ١٦٢١ وبعد ذلك عاش بيكون خمس سنوات عيشة خاصة منعزلة. لكنه لما توفي جيمس الأول حاول العودة الى مسرح الحياة العامة. غير أنه ما لبث أن توفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦، نتيجة مرض أصابه وهو يجري تجربة تجميد لدجاجة ليرى كم تعيش. فأصيب بالتهاب رئوي.

ب) مؤلفاته:

وعلى الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالاحداث، فإن بيكون ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم

ووضع المناهـج العلمية، المؤدية الى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الانسانية.

لقـد كان بيكـون يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي الى ما أسماه باسم : instauratio magna (الاصلاح العظيم).

ويمكن تقسيم انتاجه الى اربعة أقسام:

أ) الـدعـوة الى تقـدم العلم وتصنيف العلوم وتحديدها.

ب) المنهج العلمي.

جـ) جمع المواد.

د) الفلسفة بعامة والسياسة.

ويندرج في القسم الأول المؤلفات التالية:

1) The Advancement of Learning, 1605

2) De dignitate et augmentis scientiarum, 1623.

في مكانة العلوم وتنميتها.

3 - Descriptio globi intellectualis, 1612.

وصف الكرة العقلية

ب) ويندرج في القسم الثاني، وهو الأهم:

1) Novum organun «الأورغانون الجديد»

بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨، ثم عدل فيه ١٢ مرة ، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠

2) Cogitata et visa, 1607 «المعقولات والمرئيات»

3) Temporis partus maximus «الميلاد العظيم للزمان»

ويقصد به: الميلاد العظيم للعلم.

جـ) ويندرج في القسم الثالث:

1) Historia venturum «مواد عن الرياح»

2) Historia vitae er mortis «مواد عن الحياة والموت»

3) Historia densi et rari «مواد عن الكثيف والمخلخل»

4) Sylva sylvarum, 1627 «غابة الغابات»

د) أما الباب الرابع فليس يندرج فيه إلّا القليل، اذ لم يستطع بيكون أن يضع قواعد الفلسفة التي سارع الى وصفها.

ويندرج فيه:

1) Essays, 1597 «مقالات» في الصفات الأخلاقية والفضائل

2) New atlantis, 1627 «أطلنطس الجديدة»

3) De sapientia veterum, 1609 «في شيوخ الحكمة»

«سلّم العقل» أو «خيط التيه»

4) Scala mentis sive filum labirinthi

«ارهاصات الفلسفة»

5) Podromi sive anticipationes philosophiae

جـ) مذهبه: تصور جديد للعلم:

دعا بيكون الى تصور جديد للعلم وغايته ومنهجه.

١ـ أما من حيث تصـور العلم فإنه رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.

٢ـ وأما غاية العلم فهي تمكين الانسان من السيطرة على الطبيعة، ومعنى هذا أن العلم يجب أن يكون نافعاً في العمل.

٣ ـ أما المنهج فهو الاستقراء النـاقص في مقابـل الاستقراء الكامل الذي ظنه أرسطو أنه وحـد المولد لليقين في العلم. ذلك أنه رأى أن «الفلسفة الطبيعية» لم تحرز تقدماً يذكر منذ عهد اليونانيين، بل ان الفلاسفة المحدثين يعرفون، في بعض المـوضوعـات، أقل مـا كان يعـرف اليـونانيـون. وقـد أعجب بيكـون بـالفـلاسفـة المـاديـين اليونانيين، بينما ازدرى أفلاطون وهاجم أرسطو. وأنحى على المحدثين من الفلاسفة لأن المعرفة تقدمت في فروع أخرى، بينما ظلت عقيمة في ميدان الفلسفة الطبيعية، وذكر بيكون من ألوان التقدم في غير ميدان الفلسفة: الاكتشافات الجغرافية التي قام بها المكتشفون وخصوصاً ماركو بولو، والمخترعات في ميدان الصناعة مثل اختراع فن الطباعة واختراع البارود، كما خص بالذكر الاكتشافات العظيمة في علم الفلك بفضل كوبرنيكوس وجاليليو. هؤلاء صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد في حاجة إلى فلسفة جديدة. والفلسفة التقليدية صارت عقيمة ولا تصلح لهذا العالم الجديد. إن الفلاسفة التقليديين مثلهم مثل العنكبوت: لقـد نسجوا أنسجة جميلة رائعة استمدوها من بطونهم، لكنهم لم يكونوا

على اتصال بالواقع الحقيقي وهذا هو الواجب الملقى على الفلسفة الجديدة: الاتصال بالواقع الحقيقي. . وإلى جوارهم عاش الكيمائيون الصنعويون alchemists الذين كان شأنهم شأن النمل: يجمع المواد من أي مصدر كان ويكدسها ولا يدري ماذا يصنع بها. هؤلاء العناكب والنمل لم يكونوا نماذج طيبة، بل ينبغي اتخاذ نموذج اخر، هو نموذج النحل الذي يفيد مما يجمع فيصنع منه عسلاً مفيداً. فما هو البرنامج الذي وضعه بيكون لتحقيق هذا المطلب؟ هذا البرنامج يتلخص في النقط التالية:

١ - وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.

٢- تقرير المبادىء الأساسية لفن تفسير الطبيعة.

٣ - جمع المعطيات التجريبية من المشاهدة.

٤ - اجراء التجارب.

٥ - استخدام الاستقراء، بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيكون، في تحصيل العلم.

٦ - تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.

٧ - وضع أثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.

٨ - وضع فلسفة شاملة في الطبيعة.

ولم يحقق بيكون إلّا القليل جداً من هذا البرنامج، لكن حسبه أنه وضعه، وفي هذا يقول: حسبي أن أكون قد ركّبت الماكينة، وما عليّ اذا كنت لم أشغّلها».

٢-الأصنام: وتمهيداً لتركيب هذه الآلة، كان عليه أن يكسر الأصنام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الاسكلائية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابية. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وبلاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ، بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، فنعتها بأنها أصنام تستعبد عقولهم. وقسّم هذه الأصنام الى أربعة أقسام:

أ) أصنام القبيلة Idolae tribi وسماها بهذا الاسم لأنها منغرسة في الطبيعة الانسانية وفي كل قبيلة أو جنس من أجناس الناس. فمما هو مغروس في طبيعة الانسان أن يظن أن الحواس تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن الواقع. والناس ينسون بهذا أن ادراكاتهم الحسية تعتمد على الأقل على عقولهم، وبالتالي فإن معرفتهم الحسية نسبية. وقوى الادراك الحسّي فينا كثيراً ما تعمل كالمرايا الزائفة فتشوه ما تعكسه من الخارج. ثم ان عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظاماً مستمداً من أنفسنا، ولا ينتسب الى الحقيقة الواقعية في الخارج. ومن أمثلة أصنام القبيلة أيضاً ميلنا الى تصديق ما نحب أن يكون صحيحاً. فمثلاً إذا رأينا حلمًا قد تحقق، فإننا نثب الى هذه النتيجة وهي أن الأحلام تنبوءات صحيحة بما سيقع، مع أننا نعرف أحلاماً أخرى من الأحلام التي شاهدناها لم تتحقق. ولعلاج هذه الحالة ينصح بيكون بوضع لوحتين: لوحة لأحوال تحقق النتيجة، ولوحة أخرى لأحوال عدم تحققها.

ثم المقارنة بعد ذلك بين كلتا اللوحتين.

ب) أصنام الكهف: وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف المشهورة التي عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») ومفادها أن الانسان أسيرحواسه. يقول بيكون: «إن لكل انسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوّه نور الطبيعة الواصلة اليه». فكل واحد منا يميل الى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يهواه من آراء ونظريات.

جـ) أصنام السوق: Idola fori ويسميها بهذا الاسم لأنها تتعلق باللغة، واللغة هي وسيلة التفاهم والتبادل بين الناس، والتجارة هي تبادل في السوق. والأخطاء الناجمة عن اللغة تقع في حالتين: حالة اشتراك معاني الألفاظ، فيدل اللفظ الواحد على عدة معانٍ مختلفة، فيقع الخلط أو التمويه. والحالة الثانية هي أن نعد الألفاظ من الأشياء فنستغني بالألفاظ عن الأشياء والوقائع والأفعال.

د) أصنام المسرح Idola theatri ويقصد بها الأخطاء التي تسرّبت الى نفوس الناس من المذاهب الفلسفية المختلفة. وفي رأي بيكون أن هذه المذاهب هي كالمسرحيات: أي مخترعة أبدعها أصحابها، ولا يناظرها شيء في الواقع الحقيقي. فبعض المذاهب «يقود التجربة كأنها أسير في موكب»، وبعضها الثاني موقفه أسوأ من موقف الأول لأنه

«أهمل كل تجربة». والبعض الثالث يكتفي بعدد قليل غامض من التجارب لينتقل منها بسرعة إلى قانون عام كلي. وإلى وضع فلسفة في الطبيعة. وفريق رابع يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وتلك كانت غلطة أفلاطون في نظر بيكون «وليس فقط الفلسفة الخيالية، بل وأيضاً الدين المبتدع ينبثق من خليط غريب من الأمور الإلهية والانسانية».

٣ ـ تصنيف العلوم:

ولتحقيق الغاية التي استهدفها بيكون وهي إيجاد علم قادر على السيطرة على الطبيعة، لا بد من القيام بتصنيف للعلوم يكون بمثابة خريطة، لعالم الفكر، تبين ما تم انجازه من العلوم ، وما بقي علينا أن ننجزه . وهذا التصنيف يقوم على اساس ملكات النفس الانسانية التي هي مقرّ العلوم. وهذه الملكات ثلاث وهي: الذاكرة، والخيال، والعقل.

فإلى الذاكرة يرجع التاريخ، المدني منه والطبيعي، وفي هذا الأخير يدرج بيكون تاريخ عجائب المخلوقات teratologie وتاريخ الفنون والصناعات technologie لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء، كما قال.

والى الخيال، ينتسب الشعر الذي يمهد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يبدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

والى العقل تنتسب الفلسفة بموضوعاتها الثلاثة وهي: الله، والطبيعة، والانسان، وهذه الثلاثة هي بمثابة: مصدر النور (الله) وشعاعه المنكسر (الطبيعة) وشعاعه المنعكس (الانسان) وهذا العلم الثلاثي ينشأ عن جذع مشترك هو الفلسفة الأولى أو الحكمة، وهي العلم الباحث في الأحوال العالية transcendantes للموجودات والبديهيات العامة التي تحكم كل العلوم، وفقاً لقوانين الطبيعة لا لقوانين القول، وذلك مثل البديهية التي تقول: «ان ما هو أقدر على المحافظة على نظام وشكل الأشياء هو الذي يملك قدرة أكبر» ومن هذه البديهية ينتج: في الفيزياء الخوف من الفراغ، وفي السياسة: سيطرة القوى المحافظة، وفي اللاهوت: سيادة المحبة، وعلم اللاهوت ليس هو العلم الذي يدرس أسرار الإيمان، بل الذي يدرس الله بوصفه خالق الموجودات، وعلم الطبيعة يشمل: الفيزياء، وتدرس العلل المادية والفاعلية، ويساعدها الرياضيات والميكانيكا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن علم الطبيعة يشمل الميتافيزيقا وهو علم يدرس العلل الصورية والغائية كما يدرس السحر الطبيعي الذي هو بمثابة تطبيق له. وأخيراً: علم الإنسان، وينقسم إلى علم العقل وهو المنطق، وعلم الإرادة، وهو الأخلاق، وعلم الناس المجتمعين في جماعة، وهو علم السياسة.

وكان بيكون قد قسّم الفلسفة الى: اللاهوت الطبيعي، والفلسفة الطبيعية. ثم قسّم الفلسفة الطبيعية إلى نظرية: تبحث في أسباب المعلولات، وعملية : تحاول انتاج المعلولات بواسطة تطبيق معرفة الأسباب. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم بدوره الى الميتافيزيقا والى الفيزياء: فالميتافيزيقا تبحث في العلل الغائية والصورية، والفيزياء تبحث في العلل المادية والفاعلية.

٤ ـ المنهج العلمي

والقسم الرئيسي، في فلسفة بيكون هو المنهج العلمي. وقد تحدث عنه بالتفصيل في كتابه (V,2) ، De dignitate فقال ان عمل الباحث العلمي شبيه بعمل القناص. ولهذا سماه باسم «قنص پانPan (وپان هو إله الاحراش والغابات) لأن عمل الباحث يقوده نوع من ملكة الاشتمام flair شبيهة بملكة الاشتمام عند القناص الماهر الذي يشم اين توجد الفريسة subodoratio quaedam venatica وهذا القنص يقوم في ثماني عمليات هي:

١ ـ تنويع التجارب (كما في صناعة الورق من الخرق أو الخشب الخ).

٢ ـ اطالة التجريب (كما في عملية تقطير ماء الحياة).

٣ ـ الامتداد بالتجربة الى مجالات أخرى (فصل الماء والنبيذ).

٤ ـ قلب التجارب (الحرارة والبرودة في المرايا).

٥ ـ الغائها (وسط التمغطس).

٦ ـ تطبيقها (جعل الهواء صحياً).

٧ ـ الجمع بينها (تجميد الماء وملح البارود salpêtre)

٨ ـ تغيير ظروفها (تقطير الماء في اناء مغلق) ـ وهذا ما يسميه بيكون الصيد في الماء العكر.

وفي كتابه «الأورغانون الجديد» المقالة الثانية، يفصل قواعد منهج الاستقراء.

يقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث هي: لوحة الحضور، لوحة الغياب، لوحة الدرجات.

في لوحة الحضور نسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة (أو الظاهرة) التي ندرسها. فمثلاً لو كنا نبحث في الحرارة، فإننا نسجل حضورها في: الشمس، الشعلة، دم الانسان الحيّ، المرايا المحرقة، الخ.

وفي لوحة الغياب نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة (أو «الظاهرة»): فبالنسبة الى الحرارة نسجل عدم وجودها في: اشعة القمر، ودم الحيوان الميت، الخ.

وبمقارنة اللوحتين نعرف السبب المولد للحرارة والذي بغيابه ينتفي وجود الحرارة.

أما في لوحة الدرجات فتسجل كل الأحوال التي فيها تتغير طبيعة ما كلما تغيرت طبيعة أخرى فتزيد كلما زادت، وتنقص كلما نقصت، مما يجعلنا نقرر أن هناك ترابطاً بينهما.

وبمقارنة اللوحات الثلاث نستطيع أن نستبعد كل الظواهر الغريبة عن الطبيعة التي ندرسها، أي التي تكون غائبة حين تكون الطبيعة حاضرة، وحاضرة حين تكون الطبيعة غائبة، وثابتة حين تكون الطبيعة متغيرة.

والأمر المهم والأصيل في منهج بيكون هذا هو الدور الذي تلعبه لوحة الغياب وما يصاحبها من تجارب سلبية.

ولو قارنا هذه اللوحات الثلاث بقواعد مِلْ الخمس، لوجدنا أن منهج الاتفاق عند مِلْ يناظر لوحة الحضور، ومنهج الافتراق عند مِلْ يناظر لوحة الغياب ومنهج التغيرات المتساوقة عند مِلْ يناظر لوحة الدرجات عند بيكون.

٥ ـ الاستقراء:

وبعد اجراء التجارب وتسجيلها في اللوحات الثلاث نقوم بالاستقراء. وهو غير الاستقراء الأرسطي، لأن هذا يقوم على العدّ البسيط للأحوال التي يشاهد فيها حضور طبيعة ما. ولما كان العدّ لا يمكن أن يكون تامّا، فإن هذا الاستقراء مستحيل التحقيق. ومن هنا قال أرسطو عن الاستقراء ان نتائجه ظنّية دائمًا.

أما الاستقراء الذي دعا اليه بيكون فيقوم على أساس الدليل التالي وهو أنه اذا انتفى السبب انتفى المسبَّب، أي اذا استبعدت العلة لم يحدث المعلول sublata-causa tollitur effectus.

والاستقراء عند بيكون هو في جوهره عملية تحليل واستبعاد تهدف الى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها، متميزة عن غيرها من الطبائع. ومن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأجنبية عن هذه الطبيعة موضوع البحث.

بيد أنه يلاحظ أن بيكون كان يكثر من لوحات الغياب، بينما يكفي حالة غياب واحدة، ولكنها قاطعة للكشف عن العلة. وهذا ما فعله بسكال عن الضغط الجوي وارتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهورة التي أجراها في ١٩ سبتمبر سنة ١٦٤٨ على جبل Puy de Dôme إذ وجد أن الزئبق في الأنبوبة حين كان على قمة الجبل كان أقل ارتفاعاً، بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند الأرض. فثبت من هذا أن انخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى قلة ارتفاع الزئبق. وبهذا أثبت تأثير الخلاء، ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تفزع من الخلاء.

لكن بيكون كان يريغ في استقرائه الى الوصول الى ما كان يسمى آنذاك بأشكال الطبائع formes de la nature، ويرى ان «الاشكال» هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. لكنه لا يقصد من «الاشكال» ما قصده أفلاطون من «الصور»، لأن أشكاله مغروسة في العالم المادي للأشياء الواقعية. وهو أحياناً ينعت «الشكل» بأنه «الشيء نفسه» ipsissima res، وفي احيان أخرى يصفه بأنه «الينبوع الذي عنه ينبجس الشيء»، وفي أحيان ثالثة يقول عن «الاشكال» انها «القوانين Laws التي تحكم الواقع المطلق وتكوّن أية طبيعة بسيطة».

وفضلاً عن ذلك لم تكن لديه فكرة واضحة عن التسلسل العِلّي الآلي في ظواهر الطبيعة، ولم يتصور الطبيعة على أنها محكومة بآلية دقيقة.

كذلك رفض بيكون النظرية الذرية، كيما يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي السيولة الضرورية للنمو، فهو يرى أن تكون هذه العناصر سائلة.

وبالجملة، فإن فضل بيكون الرئيسي هو في الدعوة الى اصلاح (أو اعادة بناء instauratio) العلوم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاث التي حددها، ووفقاً لاستقراء غير تام تراعى فيه قيمة التجارب أكثر من كميتها. وفضله أيضاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وفي الدعوة الى الفصل بين اللاهوت والعلم.

نشرات مؤلفاته:

— The Works of Francis Bacon, edited by J. Spending, R. L. Ellis and D. D. Hearth. 7 vols. London 1857 - 59 new ed. 1887 - 92.

— The Letters and the life, 7 vols London, 1861 - 74

وقد اعيد طبع كلتا النشرتين بالاوفست في اشتوتجارت في ١٤ مجلداً سنة ١٩٦١ ـ ١٩٦٣.

مـــراجع

— V. Brochard: «La phlisophie de Bacon», in Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1912.

— K. Fischer Fr. Bacon und seine Schule, Berlin, 1923.

— V. BROCHARD, La philosophie de Bacon», in Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

— K. FISCHER, Fr. Bacon. und seine schule, Berlin, 1923.

— W. FROST, *B. und die Naturphilos.*, Monaco 1927.

— V. FAZIO ALLMAYER, *Saggio su F. B.*, Palermo 1928.

— M. M. ROSSI, *Saggio su F. B.*, Napoli 1935.

— C. CARBONARA, *Scienza e filos, ai principii dell'età moderna*, ivi 1935.

— N. ORSINI, *B. e Machiavelli*, Genova 1936.

— H. BOCK, *Staat und Gesellschaft bei F. B.*, Berlino 1937.

— E. LEWALTER, *F. B.*, ivi 1939.

— S. CASELLATO, *F. B.*, Padova 1941.

— K. R. WALLACE, *F. B. on Communication and Rhetoric*, Chapel Hill, N. C. 1943.

— M. GENTILE, *G.*, Brescia 1945.

— F. VALORI, *Lo Stato perfetto*, II, Roma 1946.

— G. TINIVELLA, *B. e Locke*, 2ᵉ ed., Milano 1947.

— G. PELLEGRINI, *La prima versione dei saggi morali di B.*, Firenze 1948.

— E. VON HIPPEL, *B. und Staatsdenken des Materialismus*, 2ᵉ ed., Wiesbaden 1948.

— F. H. ANDERSON, *The Philos. of F. B.*, Chicago 1948.

— R. W. GIBSON, *F. B., A Bibliogr. of his Works a. of Baconiana to the Year 1750*, Oxford 1950; suppl. 1959.

— B. FARRINGTON, *F. B.*, tr. it., Torino 1952.

— P. ROSSI, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Roma-Milano 1953.

— T. H. JAMESON, *F. B.*, Nuova York 1954.

— A. CRESSON, *B.*, 2ᵉ ed., Parigi 1956.

— P. ROSSI, *F. B.: dalla magia alla scienza*, Bari 1957.

— J. G. CROWTHER, *F. B. The First Statesman of Science*, Londra 1960.

— B. BEVAN, *Real F. B. A Biography*, ivi 1960.

— B. FARRINGTON, *F. B., Philosopher of Industrial Science*, Nuova York 1961.

— N. B. SEN, *Wit and Wisdom of Sir F. B.*, Nuova Delhi 1961.

— F. H. ANDERSON, *F. B. His Career and His Thought*, Los Angeles 1962.

— C. D. BOWEN, *F. B.: the Temper of a Man*, Londra 1963.

— L. C. EISELEY, *F. B. and the Modern Dilemma*, Lincoln 1963.

— B. FARRINGTON, *F. B., Pioneer of Planned Science*, Londra 1963.

— ID., *The Philos. of F. B.*, Liverpool 1964 (evoluz. del pensiero negli scritti 1603-9).

— E. DE MAS, *F. B. da Verulamio o La filosofia dell'uomo*, Torini 1964.

— Cfr. inoltre, del De Mas, gli artic. in «Filos.»: *B. e Vico*,

1959, pp. 505-59.

— *La filosofia morale di F. B.*, 1960, pp. 404-34.

— *La teologia di F. B.* 1961, PP. 207«38.

— *La dottrina dell'an na romana e delle sue facoltà net sistema di F. B.*, 1962, pp. 371-408.

— *La filosofia linguistica e poetica di F. B.*, 1963, pp. 495-542.

— *La teoria della storia e le opere storiche di F. B.*, 1964, pp. 213-40.

— *Il pensiero giuridico, politico, sociale, economico di F. B.*, 1965, pp. 111-68, 453-520.

— e nella «Riv. intern. Filos. dir.»: *F. B. e il «De sapientia veterum»*, 1957, pp. 393-402.

— *L'origine della norma e della sanzione giuridica nel pensiero di F. B.*, 1960, pp. 143-49.

— Fra le esposiz. generali: E. CASSIRER, *Storia d. filos. moderna*, II, 4ª ed., Torino 1964, pp. 15-44.

بيـــــل

Pierre Bayle

مفكر وناقد فرنسي. ولد في كارلا Carla بالقرب من فوا Foix (Ariège) في ١٨ نوفمبر سنة ١٦٤٧، وتوفي في روتردام (هولندا) في ٢٨ ديسمبر سنة ١٧٠٦.

كان ابناً لراعٍ (قسيس) بروتستانتي. لكنه تحول الى الكاثوليكية بعد قليلٍ من دخوله كلية اليسوعيين في تولوز (مارس سنة ١٦٦٩) لكنه عاد الى البروتستانتية في السنة التالية (سنة ١٦٧٠).

غير أنه انفصل تدريجياً عن كل عقيدة دينية، ونزع الى الشك والى تحكيم العقل. وصار مربياً في جنيف، وأقام في روان وباريس. وفي سنة ١٦٧٥، عين أستاذاً للفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في سيدان Sedan فلما أغلق لويس الرابع عشر هذه الكلية في سنة ١٦٨١، دعي الى التدريس في L'École Illustre بمدينة روتردام، لكنه فصل منها في سنة ١٦٩٣ ، نتيجة للمناظرات العنيفة بينه وبين Pierre Jurien. لكنه استمر يعيش في روتردام حتى وفاته، منقطعاً للتأليف والمجادلات العلمية.

وكان بيل واسع الاطلاع، متعدد الاهتمامات، ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية على النحو التالي:

١ - الدعوة الى التسامح المطلق مع الجميع، اذ يستحيل على اللاهوتيين وعلى الفلاسفة أن يصلوا الى يقين مطلق.

٢- مهمة العقل هي أن يلقي الضوء على الحجج المختلفة التي ساقتها مختلف الفرق الدينية والفلسفية، وأن يقدم دلائل فيما يتعلق بوجود الله وأمور النفس.

٣ - يجب على الفيزياء أن تقتصر على معطيات التجربة وعلى الفروض المحتملة. ويجب فصل الفيزياء عن الفلسفة وعن اللاهوت.

٤ - الاخلاق يجب أن تقوم على العقل وتقتصر على ما هو عملي.

وكتابه الرئيسي الذي اشتهر به حتى اليوم هو «معجم تاريخي نقدي» (في مجلدين، سنة ١٦٩٥ - ١٦٩٧، روتردام، ط ٢ في ٣ أجزاء، أمستردام سنة ١٧٠٢ وفيها أضاف عدة «إيضاحات، ط ١١ في باريس في ١٦ جزءاً سنة ١٨٢٠). وقد كان لهذا المعجم تأثير هائل في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ومنه امتح أصحاب نزعة التنوير في ذلك القرن. خصوصاً فولتير الذي استند الى هذا المعجم في نقده للكاثوليكية وفي دفاعه عن التسامح، وقصته «كانديد» يستشف منها الكثير من آراء بيل في هذا المعجم وفي غيره من مؤلفاته. ومن أجل الرد على بيل ألف ليبنتس كتابه «المشهور: Essais de Theodicée والى جانب هذا «المعجم» نذكر له المؤلفات التالية:

1 — Systema totius philosophiae, 1775 - 78.

2 — Objectiones in Libros quattuor P. Porrêt de Deao, anima et malo. 1679.

3 — Critique générale de l'histoire du Calvinisme du Père Mambourg: Amsterdam, 1682.

4 — Recueil de quelques pièces curieuses concernaib la philosophie de Descartes. Amsterdam,1684.

5 — Commentaire, philosophique sur ces paroles de J. Christ «Constrains- les d'entrer» 1686.

وهذه المؤلفات تكشف في بيل عن نزعة انسانية واسعة، وعن اطلاع هائل على كتب التاريخ والمجادلات الدينية، وعن علم غزير بالمذاهب الفلسفية. وتسري فيها روح «الشك» التي تدعو الى التسامح مع كل الاشخاص وكل المذاهب، لأنهم ولأنها بمعزل عن الحق المطلق واليقين التام الذي لن يبلغه الانسان أبداً. ففي كتابه: «شرح على قول يسوع المسيح» «أرغمهم على الدخول» (سنة ١٦٨٦) يدعو الى التسامح مع المؤمنين والملحدين، مع اليهود والمسلمين، مع الكاثوليكيين والبرتستانتيين. وفيه يعالج المشكلة التي أثارها لويس الرابع عشر بالغائه مرسوم نانت الذي كان يسمح للبروتستانت الفرنسيين بحرية ممارسة مذهبهم، وما تلا ذلك من اضطهاد ديني فظيع أجراه هذا الملك المستبد ضد البروتستانت ، بل وضد الكاثوليك الذين يخالفون اليسوعيين، واليسوعيون هم كانوا زبانية في هذا الاضطهاد الغاشم المروّع.

وفي «معجمه» كرّس المواد المخصصة للفلسفة للبحث في موضوعات أثيرة لديه مثل مشكلة وجود الشرّ في العالم، واستقلال الأخلاق عن الدين.

وهو في شكه لم يعتمد فقط على حجج الشكاك اليونانيين، وكما جددها مونتاني، بل اتخذ ما سماه «نهج أرياجا» (وأرياجا Arriaga كان آخر الاسكلانيين الاسبان، وتوفي سنة ١٦٦٧) ويقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم التجربة الانسانية. فراح بيل يكشف عن عجز العقل الانساني فيما أقامه من نظريات علمية. وبين ما فيها من تناقض.

وفي «المعجم» وفي كتبه الأخرى ورسائله بينّ بيل أن من الممكن أن يكون مجتمع من الملحدين أخلاقياً، وأن يكون مجتمع من المتدينين فاسد الأخلاق، ذلك لأنه كان يرى أن الاخلاق لا تتبع العقيدة الدينية، بل هي نتيجة عدة عوامل: التربية، العادات، الوجدانات، اللطف الإلهي، الخ. وأشار بيل الى ان الميثولوجيا اليونانية حافلة بالأخلاق الفاسدة، ومع ذلك فإن اليونانيين عاشوا بوجه عام، حياة أخلاقية. وفي «الايضاح» الذي كتبه على مادة: «الحاد» ذكر أنه لا يعرف ملحداً في العصر القديم، أو في العصر الحديث مثل اسبينوزا، كان يحيا حياة فاسدة من الناحية الأخلاقية، بل وجد جميع هؤلاء الملحدين يتحلون بأخلاق سامية. بل على العكس من ذلك وجد احوالاً كثيرة لأشخاص يعتبرون من ابطال الايمان المسيحي واليهودي كانت سيرهم في غاية السوء من الناحية الخلقية. واستشهد على ذلك خصوصاً بحياة النبي داود، وسير كثير من باباوات الكنيسة الكاثوليكية خصوصاً في عصرالنهضة. لقد قدّم «العهد القديم» من «الكتاب المقدس» داود على أنه أكثر الشخصيات تقوى وطهارة، ولكن بيل في تعليقاته على مادة «داود» يورد ما ينسب الى داود من مخاز خلقية بالغة الفحش والفساد. وكل هذه الشواهد أوردها بيل ليبين أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن السيرة الفاضلة ليست نتيجة للايمان القوي بأي دين.

ومن ناحية النظريات الفيزيائية والميتافيزيقية استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والفعل ـ اذا ما حللت وجدت أنها متناقضة، وغيرمعقولة. واستخدم في سبيل ذلك حجج زينون ضد الحركة وما ورد في كتب سكتسوس امبريكوس من حجج الشكّاك ضد هذه الموضوعات. وفي الوقت نفسه هاجم المذهب الذري، وآراء أرسطو في الطبيعيات، كما هاجم آراء المحدثين: ديكارت، أسبينوزا، ومالبرانس ونيوتن وليبنتس ولوك: فهاجم رأي ليبنتس في الانسجام الازلي والاحادات (مونادات)، ورأي لوك في الكيفيات الأولى والثانية.

وموقف الشك الذي انتهى اليه بيل يشمل العقل والمعرفة الانسانية بعامة، ولا يبقي على أية حقيقة. وهو يقرر أن كل النظريات التي قيلت في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، تؤدي كلها الى الشك الذي نادى به فورون والشكّاك اليونانيون... وفي مادة Acista من «معجمه» يشبّه بيل العقل ببارود مدمّر يبدأ فيدمر الأخطاء، وبعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك العقل وشأنه لما دري الى أين يذهب!

وفيما يتصل بالعلاقة بين العقل والايمان يرى بيل أنهما على طرفي نقيض، ذلك أن الايمان يقوم أساساً على ما يرى العقل بطلانه. ولنأخذ أول التوراة (سفر التكوين): انه يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر ـ وفي مقاله عن «اسبينوزا» يقول ان هناك نوعين من الناس: فنوع من الناس دينهم

في عقولهم وليس في قلوبهم، ونوع آخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم. فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين «لكن ضمائرهم لا تتأثر بمحبة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يستمعون الى تربيتهم أو مشاعرهم، أو ضميرهم فقط فإنهم يقتنعون بالدين ويكيّفون سيرتهم وفقاً له، في داخل حدود الضعف الانساني. ويدعو بيل الى ترك كل انسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع اليه. ولهذا ليس من حق أحد أن يرغم ضمير غيره على أية عقيدة. ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل.

وما دام هذا هو موقف بيل من العقائد الدينية، فقد كان طبيعياً أن يكون هدفاً للهجوم من كل النواحي.

مراجع

— BIBL.: P. DES MAIZEAUX, *La vie de M. Beyle in Distionn.*, ed. Paris 1820, XVI, pp. 41-275.

— L. FEUERB, *ach B., Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Menschheit*, 2ª Lipsia 1848.

— A. DESCHAMPS, *La genèse du scepticisme érudit chez B.*, Liegi 1878.

— L. DUBOIS, *B. et la tolérance*, Paris 1902.

— E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit*, 1, 3ª ed., Berlin 1922, pp. 585-601.

— tr. it., *Storia della filos, moderna*, 1, 6ª ed., Torino 1964, pp. 638-54.

— L. LÉVY-BRUHL, *Les tendances générales de B. et de Fontenelle*, in «Rev. d'hist. de la philos.», 1927, pp. 49-68.

— H. ROBINSON, *B. the Sceptic*, New York 1931.

— E. CASSIRER, *Die Philos. der Aufklärung*, Tübingen 1932.

— tr. it. Firenze 1935.

— rist. 1964.

— B. MAGNINO, *Genesi e signif. dello scettic. di P. B.*, in «G. crit. Filos. it.», 1941, pp. 209-25, 289-305.

— A DEREGIBUS, *Il concetto di storia nel pensiero di P. B.*, in «Il Saggiatore», 1951, pp. 49-87.

— ID., *Lo scetticismo di P. B.*, ibid., 1953, pp. 168-98.

— ID., *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di P. B.*, ibid., 1954, pp. 242-88, 457-95.

— B. RATENI, *L'interpretazione critica del B. alla luce degli studi più recenti*, in «Rass. Filos.», 1952, pp. 239-51.

— *P. B., le philosophe de Rotterdam*, studi e docum., ed. P. DIBON, Amsterdam-Paris 1959.

— C. FABRO, *Introduz. all'ateismo moderno*, Roma 1964, pp. 168-203.

— A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.

— W. REX, *Essays on P. B. and Religious Controversy*, L'Asia 1965. Si possono inoltre consultare.

— F. PILLON *L'évolution de l'idéalisme au XVIIIᵉ siècle*, in «L'année philosophique», 1896-1905.

— J. DELVOLVÉ *Religion, critique et philosophie positive chez P. B.*, Paris 1902.

— P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 voll., ivi 1935.

— tr. it., I vol., Torino 1946.

— ID., *La pensée europ. au XVIIIᵉ siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Parigi 1946.

— A. DEREGIBUS, *Intorno ad una rassegna di studi su P. B.*, in «Il Saggiatore», 1953, pp. 328-36.

— F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961, pp. 347-60.

— K. MARTIN, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londra 1962.

— n. ed., Gloucester 1964.

— H. T. MASON, *P. B. and Voltaire*, Londra 1963.

— B. TALLURI, *P. B.*, Milano 1963. Molto importante.

— E. LABROUSSE, *P. B.*, 2 voll., L'Asia 1963-64.

بيمه (يعقوب)

Jakob Böhme

صوفي الماني، يلقب بـ «الفيلسوف التيوتوني».

ولد في سنة ١٥٧٥ في زيدنبرج بنواحي Lusace . واشتغل اسكافياً في جيرلتس Görlitz. لكنه كشف منذ نعومة أظفاره عن نزعة صوفية عارمة. وادعى أنه تنتابه جذبات صوفية وفي سنة ١٦١٢ نشر كتاباً بعنوان: «الفجر أو فجر الشروق» ادعى فيه الكشف عن كثير من الأسرار المحجوبة التي تتعلق بالله والدين. وقد اتهمه اسقف جورلتس بالهرطقة - فكف عن النشر. لكنه بعد ذلك بخمس سنوات نشر نسخاً مخطوطة من كتاب جديد بعنوان: «رسائل ثيوصوفية» (سنة ١٦١٨)، وكتاباً بعنوان: «ثلاثة مبادىء للجوهر الإلهي»، ورسائل أخرى، وجمع هذا كله ونشره مطبوعاً بعد ذلك في كتاب واحد بعنوان: «الطريق الى المسيح» سنة ١٦٢٣. وبسبب مطاردة الاسقف له، رحل الى درسدن، وتجول في سيليزيا، وكان قد ترك مهنة الاسكافي،وصار يعيش الآن على مقربة من أهله ومن المعجبين به. وأخيراً عاد الى جورلتس حيث توفي في ٢ نوفمبر سنة ١٦٢٤.

تأثر يعقوب بيمه ببرسلسوس Paracelsus الصنعوي (الكيميائي) الشهير. ومن هنا حفلت كتاباته بالاصطلاحات الصنعوية (الكيماوية).ومؤلفاته في غاية الغموض، وتحفل بالمصطلحات الصوفية الغريبة، والرؤى الخارقة. ولتأكيد وجداناته ورؤاه الصوفية، لجأ إلى تأويل مغرق في التهاويل لنصوص من الكتاب المقدس.

وخلاصة آرائه أن الله هو مادة الكون، وليس عالياً عليه، وقد ولد نفسه بأن خلق الطبيعة السرمدية، فتجلت بذلك صفاته من علم وقدرة لامتناهيين. أما ذات الله، وهي بمعزل عن تجلياته المادية، فإنها لا تقبل الوصف: فلا هو خير ولا هو شر، ولا هو يريد ولا هو لا يريد، انه موجود لا واع، لا مكترث، ثابت، لا بدء له ولا نهاية. وبهذه المثابة هو الله الأب، أما الابن فهو الحكمة السرمدية، وهو الارادة الإلهية التي تريد معرفة نفسها عن طريق الكلمة. أما الروح القدس فهي انتشار النور المنبثق في الظلمات، والتجلي المستمر للقوى الإلهية، ولهذا كانت الروح القدس تصدر عن الأب والابن معاً. ويعبر عما في الكون من قوى الهية بتعبيرات كيماوية:

١- فالرمز المادي للشهوة والمقاومة هو الملح.

٢ - ورمز الحركة والتغير هو الزئبق.

٣ - ورمز الغضب أو الصراع بين الميول هو الكبريت.

٤ - والنار تمثل الانتقال من العالم غير العضوي الى العالم العضوي لأنها غضب وحب معاً، اذ هي تحل الأشكال غير العضوية وتخلق بحرارتها حركة الحياة العضوية.

٥ - والضوء يمثل الحياة النباتية للنبات،

٦ - والصوت يمثل الحياة المضطربة للحيوان،

٧ - والانسان هو رمز الحياة الروحية، وفيه تتألف كل تلك القوى المذكورة، وهو الصورة الكاملة للمادة المرئية.

والملائكة كانت الكائنات الأولى التي خلقها الله بأن عرف نفسه وتجلى موضوعياً. لكن ابليس Lucifer أساء استخدام قوة المقاومة التي أودعها الله فيه، والتي كانت نظيرة للقوة التي بها ينتصر الله بارادته الإلهية، فأكد ابليس ارادته تجاه الإرادة الإلهية، وهكذا تكون في العالم السماوي: ملكوت الحب المطلق، والنخبة، والنور، والملائكة المقرّبون، ثم ملكوت غضب الله، أي الجحيم. ولما كان الله هو كل شيء، فإنه يحتوي على هذين الملكوتين في ذاته: «فهو الله، وهو الجنة، وهو النار وهو العالم» يقول أيضاً: «ان الجنة الحقيقية التي يقيم فيها الله هي في كل مكان، بل وحتى في وسط الأرض وتشمل الجحيم الذي فيه يقيم الشيطان، ولا شيء خارج الله». «والشر ضروري حتى يعرف الله»، والشيطان هو «طباخ الطبيعة، لأنه بدون التوابل كان الكل سيكون حساء عديم الطعم».

ويدعو بيمه الى التجرد التام من كل العلائق الدنيوية أساساً لتجربة الاتحاد بالله. ولهذا ينبغي على الصوفي ان يتخلى عن ذاته وعن إرادته وشهواته، وأن يفني ذاته في اللطف الإلهي ويستغرق نفسه في التأمل، ابتغاء التعجيل بلحظة الاتحاد بالله.

وهكذا كان بيمه من دعاة وحدة الوجود الصوفية. وقد امتد تأثيره منذ عصره حتى اليوم، ولا يزال له أتباع في شمالي ألمانيا. كذلك تأثر به عدد متواصل من كبار الصوفية والفلاسفة الألمان - : وممن تأثروا به: الصوفي

انجيلوس سيلزيوس Angelus Silesius وجيشتل J. G. Gichtel واتينجر F. Ch. Oetinger وأتباع نزعة التقوى في اقليم اشفابن، وأهم من هؤلاء جميعاً: شلنج Schelling وفرانتس فون بادر.

مؤلفاته

نذكر فيما يلي عناوين مؤلفاته وسنوات تأليفها

—1) Aurora, oder die Morgenröthe im Anfang, 1612.

2) Die drei principien göthlichen Wesens, 1619.

3) Vom Dreifachen Leben des Menschen, 1619 - 20

4) Psychologia vera , vierzig Fragen von der Seelen, ihrem Urstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenschaft, 1620.

5) Von der Menschenwerdung Jesu Christi, 1620.

6) Sex Puncta theosophica 1620.

7) De Signatura rerum, 1622.

8) Theosophia, von göttlicher Beschaulichkeit, 1622.

9) Mysterium magnum, 1623.

10) Christosophie oder Weg zu Christo, 1622 - 4.

وفيما عدا الكتاب الأخير، فإن هذه الكتب جميعاً لم تنشر إبان حياته، وأهم نشرة لمجموع مؤلفاته هي التي قام بها K. W. Schiebler. بعنوان:

Sämtliche Werke, 7 Bde, Leipzig 1831 - 47

ثم قام A. Faust و W. E. Penchert بطبعة جديدة بعنوان: Sämtliche Schriften, 11 Bde. Stuttgart, 1941-42.

ومعظم مؤلفات بيمه قد ترجمت الى الفرنسية والانكليزية والايطالية.

بيــن

Alexander Bain

عالم نفسي وفيلسوف اسكتلندي، من مؤسسي النزعة الترابطية.

ولد في ابردين (اسكتلندا) في ١١ يونيو سنة ١٨١٨، وتوفي في أبردين في ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣.

تعلم في كلية مارشل في أبردين، ثم رحل الى لندن حيث تعرّف الى جون استيورت ميل J. S. Mill وصار من أصدقائه وممن يترددون باستمرار على الحلقة التي التفت حول ميل. وفي سنة ١٨٦٠ صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية في جامعة جلاسكو ، ومن سنة ١٨٦٠ حتى سنة ١٨٨٠ صار أستاذاً للمنطق في جامعة أبردين.

وكان بين ذا نزعة وضعية تجريبية، وسعى الى تطبيق المنهج العلمي التجريبي في علم النفس. وعلى الرغم من أنه كان من زعماء النزعة الترابطية فإنه لم يكن راضياً عنها تمام الرضا، لأنها تجمع بين الملاحظة والاستبطان، بينما هو كان يشك في جدوى الاستبطان، ويرى أن للفسيولوجيا دوراً رئيسياً في فهم الظواهر النفسية.

ومن بين اسهاماته الأصيلة نظريته في الارادة، وكيف تتحكم في أعضاء الجسم. وكانت النظرية التقليدية تقول ان الاعضاء مثل الروافع، والارادة هي التي تحركها. فجاء بين وقال ان لأعضاء الجسم تلقائية خاصة بها هي التي تقوم بالحركة في الأفعال المنعكسة مثل اغماض العين حين ترى النور الباهر.

ومن رأيه في الاعتقاد أننا «نعتقد أولاً، وبعد ذلك نؤيد أو نستنكر» وعلى أساس هذا التحليل البراجماتي وضع بين نظرية في الوعي (أو الشعور) تعتمد على نظرية سير وليم هاملتون القائلة بالنسبة العكسية بين الاحساس والادراك الحسّي.

مؤلفاته

1) The Sense and the Intellect. Oxford, 1855.

2) The Emotions and the Will. Oxford, 1859.

3) Logic, deductive and inductive, as a science, 2 vols. London, 1870.

4) Mind and Body. Oxford, 1870.

5) Education as a Science. London. 1878.

6) John Stuart Mill. A criticism. Oxford, 1882.

مراجع

- Th. Ribot: La psychologie anglaise, Paris, 1896, pp. 249 - 332.

- H. C. Warren: A History of the association psychology. New York, 1921 pp 104 - 17.

- W. L. Davidson: «Professor Bains Philosophy», in **Mind**, n.s- vol, 13. (1904), pp. 161 - 170.

بيومكر

Clemens Baeumker

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى . ولد في بادربورن Paderborn (ألمانيا) في ١٦/٩/١٨٥٣ ، وتوفي في منشن (ميونيخ) في ٧/١٠/١٩٢٤ كان أستاذاً للفلسفة في جامعات برسلاو ، وبون ، ومنشن . وكانت أبحاثه وهو في برسلاو تتعلق خصوصاً بتاريخ الفلسفة اليونانية ، فأصدر ثلاث دراسات عن أفلاطون ، وكتب خصوصاً كتابه الممتاز بعنوان : « مشكلة المادة في الفلسفة اليونانية : بحث تاريخي نقدي . » (مونستر سنة ١٨٩٠) .

ثم فكرّ في أن يضع الأساس للقيام بأبحاث متعمقة أصيلة في فلسفة العصور الوسطى ، فأنشأ مجموعة عنوانها : « إسهامات في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى » Beiträge zur Geschichte der philosophie des Mittelaters: Texte und Untersuchungen. Münster 1891, sqq.

ومن بين ما أسهم به في تاريخ فلسفة العصر الوسيط ، كتابه عن « فتيلو : فيلسوف وعالم طبيعة » في القرن الثالث عشر Witelo Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jh. Munster, 1908 ثم النشرة الكاملة لأول مرة لكتاب « عين الحياة» fons vitae (وكان مُنْك قد نشر بعضه من قبل سنة ١٨٥٩) في الترجمة اللاتينية التي قام بها غنصالبة Gundisalvi وظهر في ميونيخ سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر ترجمة غنصالبه اللاتينية لكتاب « إحصاء العلوم » للفارابي . كذلك ألفّ كتاباً عن «دومنيقوس غنصالبه كاتباً فلسفياً» Dominicus Gundisalinus als Philosophischer. Schriftsteller, Münster, 1900.

واهتم بالأفلاطونية في العصر الوسيط فكتب عنها عدة دراسات ، نذكر من بينها دراسة عن كتاب منسوب إلى هرمس بعنوان Liber XXIV Philosophorum . وقدم عرضاً شاملاً للأفلاطونية في العصر الوسيط ، وذلك في كتابه : Der platonismus im Mittelalter München 1916 وفي بحث عن « الأفلاطونية في العصر الوسيط وعصر النهضة » نشر في السفر التذكاري المقدم إلى شلشت سنة ١٩١٧ . Festschrift Schlecht .

وكتب بحثاً عن روجر بيكون بعنوان : Roger Bacons Naturphilosphie , insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster 1916 .

وفي الوقت نفسه اهتم بالرشدية اللاتينية ، فنشر كتاب زعيمها سيجر دي برابنت وعنوانه Impossibilia نشرة كاملة لأول مرة ، في منستر (سنة ١٨٩٨). ثم درس حياة سيجر وآراءه وقيمة مذهبه، وكان ذلك حوالى سنة ١٩١١ . كما درس شخصية Pietro d'Ibernia أستاذ القديس توما الأكويني في نابلي ، وظهرت هذه الدراسة في ميونخ سنة ١٩٢٠ .

كما عني بالذيـن تأثروا تأثيراً مزدوجاً بأفلاطون وأرسطو في العصور الوسطى ، وكتب بحثاً عن « نظرة دانته Dante الفلسفية » (ظهر في مجلة D L z سنة ١٩١٣) .

ونذكر له أخيراً بحثاً شاملاً موجزاً عن « الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ، ظهر في مجموعة Kultur der Gegenwart (ليبتسك ، برلين) سنة ١٩٠٩ ، ط ٢ سنة ١٩١٣، وآخر عن «فلسفة في عصر آباء الكنيسة» ضمن نفس المجموعة ، سنة ١٩١٣ .

لكن هذا كله لم يصرفه عن العناية أيضاً بالفلسفة الحديثة والمعاصرة له ، فكتب دراسات عن كنت، واسبنسر وشوبنهور (سنة ١٨٩١) وفشته (سنة ١٩٠٩) وبرجسون (سنة ١٩١٢) ، وعن فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر : برونو ، ديكارت ، لوك ، اسبينوزا ، روسو .

وإلى جانب هذه الدراسات التاريخية ، كتب أيضاً مؤلفات نظرية نذكر منها :

a) Einnige Gedanken über Metaphysik und über Jhrer Entwicklung in der hellenistischer Philosophie», in Görres Gesellschaft (Sektion für philosophie, 1884).

b) Anschauung und Denken. Paderborn, 1913.

c) Philosophische Welt- und Lebensanschauung in Deutschland und der Katholizismus, I, Freiburg, 1918.

وقد عرض فلسفته الذاتية في مجموعة « فلسفة العصر الحاضر في عرض أصحابها لأنفسهم»
Die philosophie der Gegenwart in selbstdarst ellungen

جـ ٢ ، ليبتسك سنة ١٩٢١ ، ص ٣١ - ٦٠ مع ذكر لمؤلفاته الرئيسية .

وراجع عنه :

- M. Grabmann: Lebensbild, in CL.B. Gesammelte aufsätze. Münster, 1927.
- E. Becher: Deutsche Philosophen. München- Leipzig, 1929.

A. Dempf: CL. Baeumker zum Gedächtnis in «Philos-Jahr., 1959, pp. 407- 408.

بيوملر

Alfred Bäumler

مفكر ألماني ومؤرخ للفلسفة . ولد في نويشتاد Neustadt (بوهيميا) في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٨٧ .

حصل على الدكتوراه الأولى في جامعة منشن سنة ١٩١٤ ، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة سنة ١٩٢٤ من جامعة درسدن . وصار أستاذاً مساعداً للفلسفة في درسدن سنة ١٩٢٨ ، ثم أستاذاً في السنة التالية في نفس الجامعة ، وصار أستاذاً للتربية السياسية في برلين سنة ١٩٣٣ .

وقد اتخذ أساساً لنشاطه الفلسفي اعتقاده بأنه « لا توجد معرفة تاريخية صحيحة في الفلسفة دون أن تكون في الوقت نفسه مثمرة من الناحية المذهبية ، والعكس بالعكس . إن عقل المذاهب وعقل التاريخ شيء واحد » .

وقد استفاد كثيراً من كتاب « نقد ملكة الحكم » لامانويل كنت. وقد نظر إلى كنت ليس فقط على أنه مفكر الهوية Denker der Jdentität ، بل وأيضاً على أنه « مفكر الشمول » Denker der Totalität ورأى في كنت وجيته « رمزين لوجودنا التاريخي » . واعتبر كنت الوسيط بين النزعة العقلية في القرن الثامن عشر والنزعة اللاعقلية الحيوية في القرن التاسع عشر . وهو يفهم من اللاعقلية « النظرة الواضحة في ماهية الفردية التي لا تخضع لأي وضوح منطقي » .

لكن اهتمامه الأكبر انصب على نيتشه ، وقد نظر إليه على أنه أعظم عبقرية ألمانية . فبفضل نيتشه استطاعت الفلسفة الألمانية أن تكتشف « ان الإنسان كائن سياسي » (Männer-bund, s. 114) كما اعتبر نيتشه المربي أعظم عالم نفسي في القرن التاسع عشر ونيتشه قد صنع الكثير من أجل تمكيننا من فهم العقلية اليونانية .

ويتلو نيتشه في اهتمام بيوملر : المفكر السويسري يوحنا ياكوب باخوفن وقد حاول عرض فكره للإفادة منه في الأحوال الراهنة . وربط بينه وبين النزعة الرومنتيكية . وعندباخوفن أن التاريخ والأسطورة شيء واحد .

وعني كثيراً بعلم الجمال وكتب القسم الخاص بهذا العلم في الكتاب الحافل الذي أشرف هو ومانفرد شريتر على إصداره بعنوان : Handbuch der Philosophie .

أما عن آرائه الخاصة فيلاحظ أنه كان يرى أن واجب الفلسفة الآن هو إيجاد « فلسفة جديدة في الإنسان » ، تصدر عن « الإنسان العيني الذي ينتسب إلى جنس معين ، وشعب معين ، وأحوال تاريخية معينة » (Männerbund, S. 42) . إنه الانسان الحقيقي «الذي يستمد سلوكه من جنسه وشعبه» (نفس الكتاب، ص ٦١) وهذه النظرة إلى الانسان العيني الحقيقي هي في مقابل النظرة إلى الانسان المطلق المجرد من كل علائقه العقلية . إن الانسان هو «نسق كامل من الأفعال، وليس شيئاً آخر غير ذلك» ويعطي للإنسان تعريفاً ديناميكياً بأنه «كائن فعال مقترح لمشروعات مسيطر» (ص ١١٥) والانسان السياسي «يصبو ويهدف إلى الكل» و«يتجلى بنظرة شاملة نحو واجبه (ص ١٥١).

والعلم في نظره هو الآخر فعل وعمل ، إذ مصدره النشاط الفعال .

ويربط ربطاً دقيقاً بين الإنسان وبين شعبه والدولة التي ينتسب إليها . والشعب عنده هو « كلٌ حيوي ، يحافظ على نفسه بالنسل والتربية ، وينمي في مسيرة تاريخه المعايير بوصفها تعبيراً عن ماهيته » (ص ٢٨) . إن الشعب ينمو عضوياً ، أما الدولة فلا تنشأ عضوياً ، بل تصنع صنعاً بواسطة أفعال أناس أحرار واتحادهم » (ص ٤٢) . وهذا الاتحاد ينبغي أن يقوم على فكرة سياسية ، وإلا لم يكن شيئاً . و« لا يمكن الفصل بين التشكيل البطولي للحياة وبين شكل الإتحاد بين مجموع من

الناس » (ص ١٣) . ولهذا فإن الهدف هو استعادة امتلاك الشكل البطولي للحياة .

وواضح من هذا العرض لأفكاره لماذا اعتبر الفيلسوف المعبر عن آراء النازية والمفلسف لاتجاهاتها.

على أن العمل الباقي له حتى الآن هو نشرته النقدية لمؤلفات نيتشه السابق نشرها والتي لم يسبق نشرها .

مؤلفاته

- Das problem der allgemeingültigkeit in Kants Asthetik, 1915.
- Kantskritik der Urteilskraft, I, 1923.
- Bachafen als Mythologe der Romantik, in: Der Mythus von Orient und Oxzident, hrsg, von Manfred Schröter, 1926.
- Bachofen und Nietzsche, 1928.
- Nietzsche der Philosoph und Politiker, 1931.
- Asthetik, 1932.
- Männerbunrd und Wissenschaft, 1934.
- Nietzsche als politischer Erzieher, 1945.
- Hegels Asthetik ausg. und eingeleitet, 1922.
- Hegels Geschichte der philosophie, ausg. und eingel, 1933.
- Bachofens Selbstbiographie und Antritsrede in Basel, 1927, herausg. von A. Bäumler 1930.
- Politik und Erziehung. Berlin, 1937.
- A. Rosenberg und d. Mythos d. 20 Jahrbundert, München, 1943.

مراجع

- Philosophen - Lexikon, I. s. v. Berlin, Walterde Gruyter, 1949.- E. R. Huber: Alfred Bäumler: Mannerbund und Wissenschaft, in Blätter für Deutsche Philosophie, 1934, pp. 177 - 80.

G. Plalm: «Das 'nationalsozialistische Gedank bei Alfred Baümler», in Nationalsoz. Bildungswesen, München, 1942.





تاريخ الفلسفة

التـاريخ والفلسفـة يبدوان لأول وهلة متنـاقضـين متعارضين: لأن الفلسفة معناهـا الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة. فالحقيقة إذاً تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع. بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين إذن مختلف: الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان. فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط؟ الواقع أن هذا القـول لا يمكن أن يعد صحيحاً، ولو أن الـذين وقفوا هذا الموقف، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين: فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً، وليس ثمـة فلسفة، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمـة تاريخ لها. وقد قال بالرأي الأول، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية. وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة.

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمت حقيقةٌ في ذاتها، وإن المذاهب متعارضة متناقضة، وعلى هـذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة. وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين، هو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أم غير حقيقة، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم - أي أن أبحاثهم إذاً وصفية لا تقويمية - وهؤلاء هم مؤرخـو الفلسفة بالمعنى البدائي لكلمة «تاريخ الفلسفة». ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث: فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللائرسي، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبريكوس وهي نزعة الشكاك، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة. وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي: استانلي، وبيير بيل، ثم يعقوب بروكر.

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب، أو فلسفة فحسب.

لكن الواقع، على الرغم من هذا كله، هو أن للفلسفة تاريخاً. إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا

تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل لا بد للروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقة طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلِّيها، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً فهناك إذن عملية تكوين. وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم في الزمان، فيمكن بالتالي أن يكون له تاريخ. ومثال هذا ما نراه في علم كعلم الفلك: فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير، أما علم الفلك نفسه، أي ما ندرك من هذه القوانين، فلم يتم دفعة واحدة، بل قامت عدة محاولات، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل. ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس، ولم نزل على رأيه، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جلِلْيو، فرفضناه. فهنالك إذاً ـ حتى من ناحية حسباننا أن موضوع الفلسفة ثابت ـ ما يُلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً.

لكن هل هذا صحيح؟ أي هل موضوع الفلسفة ثابت؟ الواقع أن لا، وذلك لأن العالم الخارجي ـ كما انتهى إلى إثبات ذلك كَنْت ـ لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنساني قد أنشأه، أي أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية، أي أنها روح متطورة عرْضة للنمو أولاً، والازدهار ثانياً، والانحلال ثالثاً، وللفناء أخيراً، فإنها متغيرة فالحقائق التي تنتجها متغيرة بتغيرها، والنتيجة إذاً هي أن موضوع الفلسفة متغير.

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية، فقلنا ـ كما يقول هيجل ـ إن الروح هي التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهي تعرض نفسها على مَرّ الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون ـ إذا قلنا بما يقول به هيجل ـ فإن معنى هذا أن الروح متغيرة، ومن حيث إن الفلسفة في نظره هو، وفي نظر المثاليين جميعاً، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذا النظرة شيء واحد.

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة. وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فِشَر في مقدمته لكتابه الضخم في «تاريخ الفلسفة الحديثة». والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة هي أن الروح الإنسانية متطورة وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة، فالفلسفة، إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح؛ وبالتالي تختلف النظرات الفلسفية، سواء من ناحيتي الزمان والمكان، تبعاً للدرجة التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها. ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة.

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو، على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي. ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة: «أيها الإنسان! إن العالم أمامك جديد، وهو جديد في كل لحظة، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد».

ولكن ديكارت في هذا، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة، مخطئون. لأن ديكارت نفسه لم يُقِم مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها. وعلى هذا فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائي سريع، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً، إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما نشعر بأنها يئست، أو على الأقل قد شبعت، من كل ما عرفته حتى الآن، فهي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها، فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت للماضي، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي، فنراها في البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي.

ثم هناك اعتبار آخر. وذلك أن من بين الحجج التي

يبديها أنصار التنكر للماضي من أمثال ديكارت، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث. ولكن هذا الرأي، أو هذه الحجة، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها، إن لم تكن قد حلت من قبل، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قَبْلُ شيءٌ.

ومن شأن التاريخ أيضاً، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، أن يزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأي، أو ما يسمونه باسم التزمت والقطعية، وعلى هذا نستطيع أن نقول، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً. فإذا ما تقرر هذا تبدّت أمامنا مشاكل جديدة: كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هي الأسس التي يبنى عليها، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه، وما هي القوانين العامة التي يستطيع أن يستهديها خلال بحثه في هذا التاريخ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي:

أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة.

ثانياً: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي: ما هي الفلسفة أولاً، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى، وهل يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية؟

ثالثاً: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون، فما هو، وما هو المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر، أو هل هي صلة دَوْرات مقفلة، ولكلّ دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه؟

تلك هي المشاكل الثلاث التي تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها. فلنتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة.

المشكلة الأولى: اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة، أي في النقطة التي ابتدأ عندها تكوين الفلسفة. فقال أرسطو: إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطي. وقال ذيوجانس اللائرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين. فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي.

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة. ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة، قصيدة تسمى قصيدة «الخلق» وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم، يشبه، في ظاهره، كلام طاليس، إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم، وقبل أن يكون للأرض اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين. لكنَّ لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس، حيث نرى أن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرة، بأن العالم «كله» يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن ها هنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كلُّ الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرِّر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء.

وهم يسوقون دليلاً آخر، تأييداً لهذا الرأي، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني، فنرى رجلاً مثل جاستون مليو يكتب في

سنة ١٩١٠ في كتابه «دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي» قائلاً: إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل، فنقول: أجل! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين، كما كانت عند البابليين والأشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا أعداداً ما في العدد ٣، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما.

ولهذا نرى أحد الشراح على محاورة «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب: بين حساب هو فن الحساب، وبين الحساب النظري. فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو «فن» الحساب، بينما كان لدى اليونان، إلى جانب هذا، «علم» الحساب أي الحساب النظري.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥: وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضي، لكي يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيمابعد إلى فيثاغورس. ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن:

مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية =

$$\frac{\text{حاصل ضرب العدد الأخير} \times \text{العدد الأخير} \times ١}{٢}$$

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها، لا في وضعها هذا، وإنما بالتجربة وفي التجربة فحسب، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين ـ وعند الشرقيين بوجه عام ـ وبينها عند اليونانيين، وفي هذا الفارق، الذي يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية)، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري، والفكر غير الفلسفي، الذي هو فكر عملي صرف.

وثمت حجة ثالثة، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها، فمثل هذه الألفاظ ترِدَ وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي، في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العِلّية، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفي بريل. ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار.

ومن ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النَّيل من هذا الرأي ومن أجل عدِّ الفكر الشرقي هو مَرْجعَ الفكر الفلسفي.

والآن ننتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة: هل نحدها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقي؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين، خصوصاً ابتداءاً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ثم إنا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية. ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني، أم أن العكس هو الصحيح. وإننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوِّهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية. وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين. ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا، نظراً لعدنا شرقيين

تقريباً، ومسلمين غالباً، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ الفلسفة.

المشكلة الثانية: إلى أي حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك؟ وهل تاريخ الفلسفة عرْض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب، دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها؟ نظن أن لا، أولاً: لأن الفلاسفة لا يمكن أن يُفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه الذي يتجه إليه في تفكيره العام. فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها: إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كونت، والمشتغلون بالسياسة مثل فولتير، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسبنسر الذي كان مهندساً اشترك في إنشاء أول سكة حديدية في انجلترا، وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب، مثل كَنْت وديكارت.

ثانياً: ومن ناحية أخرى، اختلف الغرض الذي من أجله طُلبت الفلسفة: فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون محاسباً أي موجهاً لضميره، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غرة القرن الثالث عشر، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥. ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محرِّرة للعقول من ربقة التقاليد الموروثة.

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله. وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان، فتاريخ الفلسفة هو، كما يرى كَنْت، تاريخ العقل الخالص أو المحض.

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً. لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة، مذاهبَ كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية. ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها: فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف، تبعاًللمفكر القائل بهذا القول، ولنأخذ مثلاً العبارة المشهورة: «اعرِف نَفْسَك بنفسك» ـ فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين: فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يَعجّ بها ذهنه، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه: وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مَثّله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان ـ في نظر المسيحية ـ صورة لله. فالاختلاف الذي نلحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر: إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً.

وثمة مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه بربيه في كتابه «تاريخ الفلسفة»: اختلاف مستوى المذاهب. فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدّ في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان ـ أو النقل ـ بينما يُعَدّ هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل. فنرى مثلاً أن فكرة لا مادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت. بينما نجدها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية. والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسبينوزا، فكرة عقلية، بَلْه رياضية، برهن عليها اسبينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية.

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل: أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها، وثانياً عن الروح التي سادتْ العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم: فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن، أو بينها وبين الدين والسياسة؛ وإنما هذه حدود مختلطة، تارة تضيق وتارة تتسع.

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبين مرافق الحياة الروحية، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلاً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أي فاصل بين الاثنين. ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية، كاد الاستقلال بين الاثنين

أن يكون تاماً. ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى، رويداً رويداً، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية Philosophia ancilla theologiae أي أن الفلسفة أمَة الدين. ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك، وكان هذا آخر القرن الثامن عشر. بيد أن العلم قد عاد فأثر في الفلسفة، وأخذ أثره يَعْظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وتوقف وجود الفلسفة على العلم، أي أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم. وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد، وأصبح لها وجود ذاتي، وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته.

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية، تدلنا على أن الحدود التي يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة.

تاريخ تأريخ الفلسفة

- ١ -

أللفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر، دون أن يكون هناك قانون يربط هذا التطور، ودون أن تكون ثمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر، في هذا العصر دون العصر الآخر؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة - بوصفه تاريخاً عاماً يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتبينها - نظرة حديثة، كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية. ومن أشهر ممثلي هذا الرأي - كما سنرى بعد حين - أوجيست كونت، ثم هيجل، وبخاصة هذا الأخير، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها.

أما قبل هذا، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو، بل كان مغايراً تماماً. وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان. وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم: فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن «أقوال الفلاسفة» («الآراء الطبيعية» كما سُمّي عند العرب)، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب «الأمشاج»، واستوبيه، وأخيراً وقبل الكل: ذيوجانس اللائرسي، صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها، ومثل هذا ما فعله بورليوس في كتابه عن «حياة الفلاسفة» (نورنبرج، سنة ١٤٧٧). فإن بورليوس في هذا الكتاب قد جمع أو أختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد لمذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكوّن وحدة. ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثاني الميلادي. فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى. ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن ثمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر. ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب، مثل لونوا، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم: «المدارس المشهورة قبل شرلمان وبعده».

والفكرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بيكون أوضح تعبير في كتابه عن «مكانة العلوم وتقدمها»، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشِّيَع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكأن تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها.

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرتهم إلى تاريخ الفلسفة، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب. ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ لشيعته، وأن كل مؤرخ متشيِّع للشيعة التي يكتب عنها. فترى مَرْسيليو فتشينو يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المُحدَثة، في كتابه: «الإلّهيات الأفلاطونية»، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية، وقد حاول أن ينشىء أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون. ثم نرى يوستس لبسيوس يكتب عن تاريخ الرواقية، ثم بريجارد يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط، وأخيراً نجد جَسندي ينشىء فصولاً عن حياة أبيقور، وعن ملخص المذهب الأبيقوري.

ولقد كان ثمت مذهب آخر غير هذه المذاهب، يسير على طريقة الشكاك. فالشكاك كان يعنيهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً. ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكستس امبريكوس: «ضد المتزمتين»، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنري استيين في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢).

- ٢ -

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشِّيَع الفلسفية، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة. ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمي إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة - ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، وبمعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم - والمنهج الفيلولوجي يقتضي لا أن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنساني وللمحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها. وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها مَعْرِضاً لضلالات الروح الإنسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان. وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتابُ الذي كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعني به كتاب بروكر: «التاريخ النقدي للفلسفة» ففي هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطوّرها بحسبانها انحلالاً تدريجياً للعقل الإنساني في اكتشافه للحقيقة: ففي البدء عرف الإنسانُ أو أوحي إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة. ومن هنا كان جميع مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن، ممن تأثروا ببروكر، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية. ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثينا غورس فإن هذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م)، وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتستَنتيًّا.

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة. فنرى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩).

- ٣ -

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك من زمن بعيد، أي منذ مستهل القرن السابع عشر، تيار آخر معارِض

لهذا التيار، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يَعُدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة. ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكلنيوس كتابه «التوفيق بين الفلاسفة»، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي بيناه. وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق éclectisme، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوي جزءاً من الحقيقة، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض. وهذه النزعة نجدها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً، وعنها أفصح في مقدمته لكتابه هذا. ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً. وكذلك أثرت في رجال الأنسكلوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة «التلفيق» éclectisme. وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة. وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncrétisme أو من ناحية نزعة التلفيق.

ولكنا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة، لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تتابعاً واستمراراً.

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ـيلاند. ففي كتابه عن «التاريخ النقدي للفلسفة» ـ وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ ـ يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقاً، أو لاتؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة وبذلك نجد أنه علينا ـ على وجه العموم ـ القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم.

فكان من الطبيعي إذاً أن يأخذ بفكرة ديلاند هذه القائلون بفكرة التقدم. وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه «لوحة تقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٣) ـ وقد ظهر بعد وفاته بقليل ـ إن العقل الإنساني ينحو نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين. فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة ـ كما حددها سقراط ـ ليست مذاهب وأقوالاً، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح. ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة الأيونية اليونانية؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد.

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد في مقال كتبه بعنوان: «حول فكرة تاريخ الفلسفة» فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة والعلة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور. والبرنامج الذي وضعه «رينهولد» لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنيمان في كتابه عن « تاريخ الفلسفة». فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية.

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة وإما أن يقول إن ثمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور، أو خطوات في السبيل التي سلكتها الروحُ الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود. فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما، وقد يسلك الإنسان إحداهما فحسب. ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين، أو أخذوا بالاثنين معاً: فأخذ بالاتجاه الأول ديجرندو، الذي أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرائي، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية.

أما من ناحية ديجرندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي

يمكن العقلَ الإنساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية: والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها.

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجرندو نجد فكتور كوزان الذي اتخذ طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية. وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعدُ أن يُرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التي تحويها النفسُ الإنسانية، ففيها ـ كما رأى علمُ النفس في ذلك الحين ـ قوى ثلاث: القوة المفكرة، والقوة الحاسَّة، والقوة النزوعية. والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات. فلدينا إذاً، في نظر فكتور كوزان، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الإنسانية.

ـ ٤ ـ

أما الرأي الآخر، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد في العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر ـ أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه. والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات أو من أجل خدمة غاية معينة، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها. وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذي قال: «إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام». ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم، في فترة من الفترات، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة. وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر، ولا الحاضر عن المستقبل، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية، الواحد منها عن الآخر.

فهناك من ناحية إذاً استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وَحْدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها. أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة، والبروتستنت الذين حملوا على العصور الوسطى، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط، ومستمر في حلقاته. أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة، وعلى حد تعبير ليبنتس: إن الطبيعة لا تعرف الطفرة. وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن نتصور التاريخ مستمرا، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة: هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالخوارق، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد والعلل المجردة، ثم أخيراً الطور الوَضْعي. ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين. وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة. ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً: فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن ثمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية؛ إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً.

كذلك الحال في الميتافيزيقا، أو في التفكير الميتافيزيقي. فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر والمبادىء والعلل أو في الموجود بما هو موجود، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار. أما عن الطور العلمي، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع.

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحي لا

قد سار على هذا النحو، أي أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقي، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمي. والتفكير العلمي هو الخطوة النهائية والأخيرة في نظر كونت وعلى هذا الأساس يجب أن نقيم نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أي العصر اليوناني على أنه أرقى في التفكير من العصر الوسيط، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمي قد وجد في العصر القديم، وذلك لأن التفكير العلمي لا يمكن أن يجيء إلا إذا مرَّ الإنسان بالطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتي: وهو الاتحاد الذي تم في العصور الوسطى، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر، شيئاً عجيباً غير معقول، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتي، الذي كان سائداً في العصور القديمة، إلى الطور الوضعي الموجود في العصر الحديث.

ومع هذا فيجب أن يُلاحظ أن كونت في نظرته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور، وليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً ـ وهو أوضح المظاهر ـ للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة.

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج، أي بوصفها تَعْرِض نفسها في الزمان. فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار. والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له، ولا بد من بعدُ أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين. وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم «مركب الموضوع». ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا: موضوع، ونقيض موضوع، ومركب موضوع. ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعاً ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد، وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو يسير التاريخ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر. وذلك بأن يأتي مذهبٌ من المذاهب يقول بفكرة ما، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة، ثم يأتي من بعدُ مذهبٌ ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض. وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة، فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة، منظوراً إليها بغير الزمان، فكذلك الحال: ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها، منظوراً إليها من حيث الزمان.

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه. وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه. والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً. لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر.

ومن نظرتي كونت وهيجل هاتين، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحاه تحديداً سابقاً، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل الإنساني. فكأن هذه النظرة التي قال بها هيجل، وتلك الأخرى التي ارتآها كونت، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما.

أما البحث العلمي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل منهما ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد رنوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرضي، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور، كما زعم هيجل؛

وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هي المذهب الوضعي، كما ادّعى كونت وأنصاره؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري اختلاف في طبيعة العقل البشري نفسه: لأن في طبيعة العقل البشري التناقض والتعارض. أما موضوع هذا التناقض أو التعارض، فقد رأى رنوفييه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار. فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة، مشكلة الحرية والجبر. وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع.

لا جِدَّةَ إذاً في الموضوع وإنما الجدّةُ في الشكل فحسب. فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر آخر للفكرة عينها، أما الجوهر فواحد، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلاّ أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه. ورأي رنوفييه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد انصرف الناس عن التركيبات القَبْلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ. فنرى رجلاً مثل اتسلر في كتابه «فلسفة اليونانيين»، ودوهم في كتابه «نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس» - وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم، ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس - نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما. ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية، قد حددها الذهن من قبل، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة. ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفييه: «الفلسفة التحليلية للتاريخ». وظاهر من كلمة «التحليلية» المعنى الذي نقصده، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة، أو منهجه بالأحرى، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة، بدلاً من السير على مذهب تركيبي يُفْتَرَض فيه سابقاً إن للتاريخ الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره. ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيبرفك: «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقي قدر ما هو ثَبَتٌ بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة. فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل.

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة، وعني المؤرخون بعمل طبعات جديدة، وجَدُّوا كثيراً في البحث عن الوثائق؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة. فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة. ثم إن معرفتنا في داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية - مثلاً - أو الفلسفة الأبيقورية، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو. وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يُجري عليها بحثه. ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف اختلافات عدة، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد.

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أتى [illegible] ل آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت. فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردةً عن أصحابها والقائلين بها. وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعون مذهباً واحداً. والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو: فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه فكر الفيلسوف. والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر، أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية. وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن نُدْخل في

نظرنا في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية.

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين: فالعامل الأول، أي المنهج الفيلولوجي، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة. وغالى بعضُ أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعُدْ المذهب الفلسفي في نظر هؤلاء غيرُ خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نَحُلَّه إليها. وقد سادت هذه النزعةُ خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر. أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية، الفردية، وكان على رأس القائلين بها تريلتش، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية.

ثم أضيف إلى هذين العاملين ـ أو بعبارة أدق إلى العامل الثاني ـ عامل ثالث هو عامل القوميات، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومي في كل البلاد. الأوروبية ضميراً حياً مرهفاً. فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شيء آخر في الفلاسفة غير الفردية، ونعني بذلك عامل القومية. وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية، إلخ.

فنرى دلبوس يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامةً، ونرى رودلف مِتْس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ثم بنروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة. ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص. فلدينا إذاً اختلافات متعددة: الاختلاف في الفردية، والاختلاف في القومية، والاختلاف في الزمان. فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث، وإن نسبت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن، أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى، وحينئذ ـ أي بعد الحرب ـ بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة، وبخاصة النظرتين الأخريين اللتين تعرضنا لهما، ونعني بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية، بما تتضمنه من قومية وزمنية، وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نَعُده أكبر فلاسفة الحضارات، ونعني به أوزفلد اشبنجلر.

يرى اشبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عدها فوجدها ثماني، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دَوْرة مقفلة خاصة، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها. ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوروبية، بل إن ثمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين.

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهي، بينما تسود الحضارة الأوروبية فكرةَ اللامتناهي. ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كلَّ مظاهر الحياة الروحية اليونانية، كما أن خاصية اللانهائية تسود كلَّ مظاهر الحياة الروحية الأوروبية. ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهي موجودة عند اليونانيين، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصَّماء)، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس ونيوتن. وكذلك الحال في فكرتي الزمان والمكان، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيان. فمعنى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها. وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مَرفقٍ من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة.

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت. فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة: فهي تبدأ بربيع، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتموت. فهنالك إذاً أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكوّنان شيئاً واحداً. ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة؛ وقسمٍ ثانٍ هو المدنية.

والذي يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم. ففي دور الحضارة يسود

علمُ ما بعد الطبيعة، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق. والميتافيزيقا في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور. كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين. أما في دور المدنية، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي، بدلاً من الرياضيات، وبقواعد المعاملات، بدلاً من الدين.

وفي الطور الأول ـ أي طور الحياة ـ تنكشف الحياة، بينما في الطور الثاني ـ أي طور المدنية ـ تصبح الحياة موضوعاً؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقلياً فيما بعد. أما في الطور الثاني ـ أي طور الأخلاق والمدنية ـ فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات. وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هي التي تشغل رجل الحضارة نرى أن الذي يعني رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً، أم بالجماعة بوصفها جماعة، ففي الحضارة اليونانية نرى أن الرواقي كان يعنى بجسمه، والرواقي هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية، ويقابل هذا في الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعي، من عنايتهم بالجماعة. ومثل هؤلاء يسميهم اشبنجلر باسم المتواقتين، بمعنى أن الرواقي في الحضارة اليونانية القديمة يناظره صاحب المذهب الوضعي في الحضارة الأوروبية الغربية. والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته. أما الحضارة الحديثة فقد بلغت أوجها عند كَنْت ومن بعد كنت بدأت المدنية، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم في الواقع مشغولون بالأخلاق، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة. فشوبنهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتثال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظرته فيما بعد الطبيعة. وهيجل مثلاً قد أثّر وأنتج الماركسية.

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة، أو على حد تعبير نيتشه، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كلَّ فنان وكل سياسي وكل مفكر، في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية، بطابعه الخاص. ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها. فأول شيء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعنى بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات: فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفي، لا بوصفه عاماً، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة، ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيجل وأنصاره، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي، ويلاحظ من ناحية ثانية، أن المشاكل ليست أبدية، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة. وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحَل تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها.

والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كلَّ خصائص الحضارة التي ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة؛ فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية.

التحليل

Analyse

كانت كلمة «تحليل» Analyse تستخدم عند اليونان وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان لها عند الرياضيين، أي كما يقول إقليدس: «التحليل يبدأ بالتسليم بما يفحص عنه وينتقل منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة». والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسائط التي يتألف منها، وإما ارتداد خلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يقرّ بأنها بيّنة، وذلك بالابتداء من قضية يطلب البرهنة عليها وتسلّم بأنها صحيحة.

وهذا المعنى نجده عند جالليو وديكارت وهوبز.

أما عند كنت فنجد للتحليل معنيين هما:

١ ـ «الارتداد من المشروط إلى الشرط».

٢ ـ الارتداد من الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشرة،

أعني إلى أجزاء أجزائه، وهو لهذا ليس تجزئة، بل هو استمرار تجزيء المركب المعطى (.Mund. sens. § II. anm = مجموع مؤلفاته جـ٢ ص ٩٠).

وكل تحليل يفترض مقدماً تركيباً، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحل أو يفك. («نقد العقل المحض»، التحليلات المتعالية، § ١٥).

ويتحدث نيوتن عن منهج التحليل على النحو التالي: «في الفلسفة الطبيعية، مثلما في الرياضيات، ينبغي أن يسبق الفحص عن الأمور الصعبة بواسطة منهج التحليل - أن يسبق منهج التركيب. ويقوم هذا التحليل في إجراء تجارب وملاحظات، وفي استخلاص نتائج عامة منها بواسطة الاستقراء، دون تسليم بأية اعتراضات على هذه النتائج، بل تؤخذ كما هي من التجارب، أو من حقائق أخرى معلومة. إذ لا ينبغي اعتبار الفروض في الفلسفة التجريبية. وعلى الرغم من أن الاحتجاج إبتداء من التجارب والملاحظات بواسطة الاستقراء ليس برهاناً على نتائج عامة، فإنه هو الطريق الأفضل للاحتجاج والذي تسلم به طبيعة الأشياء، ويمكن النظر إليه على أنه الأقوى، بقدر ما تكون النتيجة أكثر عموماً. وإذا لم ينجم عن الظواهر أي استثناء، فإن النتيجة يمكن أن تصاغ في صيغة عامة. لكن لو حدث بعد ذلك أن وجدت استثناءات، فيمكن أن تصاغ مع القدر من الاستثناءات التي ظهرت. وبهذه الطريقة من التحليل، نستطيع أن نسير من المركبات إلى عناصرها المؤلفة منها، ومن الحركات إلى القوى المحدثة لها، وعلى وجه العموم: من المعلولات إلى عللها، ومن العلل الأخص إلى العلل الأعم، إلى أن ينتهي البرهان إلى أعمّ العلل. وذلك هو منهج التحليل. أما التركيب Synthesis فيقوم في التسليم بالعلل المكتشفة وإقرارها على أنها مبادىء، ثم تفسير الظواهر إبتداء منها، والبرهنة على الإيضاحات» (كتاب البصريات Optica حـ ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٤). ويقول نيوتن إنه بواسطة منهج التحليل هذا استطاع أن يكتشف ويبرهن على خواص الضوء. ومن الواضح أن ما يسميه نيوتن في هذا النص «منهج التحليل» method of analysis لا يفترق عن الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث. ومن هنا نجد بعض كتب المنطق الانجليزية (مثلاً: L. Susan Stebbing: A modern introduction to Logic chap. XVIII استبنج) تسوّي بين بعض طرق الاستقراء (مثل طريقة التغيرات المساوقة) وبين ما تسميه باسم «التحليل الوظيفي» functional analysis والتحليل الكمّي quantitative analysis.

تسلر

Eduard Zeller

أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية. ولد في Kleinbotwer (Würtemberg) في ١٨١٤/١/٢٢، وتوفي في اشتوتجرت Stuttgart في ١٢ مارس سنة ١٩٠٨.

تعلم في معهد اللاهوت في Maulbroom ثم في جامعة توبنجن حيث تتلمذ على F.CH. Baur، وفي جامعة برلين. وعين مدرسا في توبنجن سنة ١٨٤٠، ثم صار أستاذا في جامعة برن (سويسرة) سنة ١٨٤٧، وفي ماربورج سنة ١٨٤٩ وهيدلبرج سنة ١٨٦٢، وبرلين سنة ١٨٧٢ وأخيرا في اشتوتجرت سنة ١٨٩٥.

كان تسلر هيجلي النزعة. ثم تحول فترة إلى مذهب كنت في المعرفة لكنه ظل مع ذلك هيجلي الاتجاه طوال حياته. وفي توبنجن أسس مجلة «حوليات لاهوتية» سنة ١٨٤٢ والتي كانت لسان حال ما يسمى في تاريخ اللاهوت باسم «مدرسة توبنجن»، واستمر يشرف عليها حتى سنة ١٨٥٧.

لكن العمل الرئيسي الذي خلده هو كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية. وقد صدرت الطبعة الأولى منه في توبنجن من سنة ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٥٢ تحت عنوان:

Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charcter, Gang und Haup tmomente ihrer Entwicklung. 3 Bände.

والطبعة الثانية صدرت في ثلاثة أقسام في خمسة مجلدات تحت عنوان:

Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen-Leipzig, 1859-68.

وآخر طبعة ظهرت في حياته هي طبعة سنة ١٨٩١، وهي التي أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم ودرمستات في سنة ١٩٦٣.

وقد ترجمت إلى الإيطالية ترجمة مزودة بالتجديدات البالغة الأهمية وقد شارك فيها وأشرف عليها رودلفو موندلفو Rudolfo Mondolfo عند الناشر Nuova Italia في فيرنتسه، ومن المقدر لها أن تصدر في ١٨ مجلدا صدر حتى الآن معظمها.

ولا يزال هذا الكتاب أهم مرجع وأوسع تاريخ للفلسفة اليونانية. ومن الأعمال العظمى في تاريخ الفلسفة بعامة.

وإلى جانبه أصدر تسلر بعض المؤلفات، نذكر منها:

١ - «دراسات أفلاطونية» Platonische Studien. Tübingen 1839.

٢ - «مذهب أسفنجلس في اللاهوت» Der theologische system Isvinglis, Tübingen, 1853.

٣ - «تاريخ الفلسفة الألمانية منذ ليبنتس» Geschichte der deutsche Philosophie seit Leibniz. München, 1872.

٤ - «محاضرات وأبحاث» Vorträge und Abhandlungen. 2. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1875-7, 1884.

٥ - «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1883.

وقد أثير جدل كثير حول منهج تسلر في كتابه الرئيسي هذا، وأوصافه العامة لطابع كل مرحلة مرحلة وكل فيلسوف فيلسوف، كما أخذ عليه عدم اهتمامه بالتطور في فكر كل فيلسوف وحصره اهتمامه في جزئيات مذهبه. ورغم هذه الاعتراضات، فلا يزال هذا الكتاب العظيم المرجع الرئيسي في تاريخ الفلسفة اليونانية.

مراجع

— E. BOUTROUX, *E. Z. et sa théorie de l'hist. de la philos.* (introd. all'incompiuta tr. fr.), Parigi 1877.

— P. ROTTA, *E. Z. e la storia della filos.*, Treviso 1908.

— A. FAGGI, *E. Z. e la sua concezione storica*, in «Riv. filos.», 1908, n. 3.

— G. GENTILE, *E. Z.*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913. 3ª ed. rist., Firenze 1959.

— F. DE SARLO, *E. Z.*, in *Filosofi del tempo nostro*, Firenze 1916.

— G. DA RE, *La partizione storica della filos. greca sostenuta dallo Z.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1919, n. 6.

— W. DILTHEY, *Aus E. Z.s Fugendjahren*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Lipsia 1921, pp. 433-50.

— R. MONDOLFO, *E. Z. y la historia de la filosofia*, in «Notas y Estudios filos.» (Tucumán), 1952, pp. 369-80.

— A. LABRIOLA, *Scritti e appunti su Z. e su Spinoza*, Milano 1959.

— W. PHILLIPP, *Das System E. Z.s u. die Existenzmetaphysik*, in «Zeitschr. f. systemat. Theol.», 1960, pp. 285-300.

(التصور) السالب

Concept negatif

السلب لا يقال في الحقيقة إلا على الأحكام. فإذا تحدثنا عنه فيما يتصل بالتصورات، فما ذلك إلا باعتبارها جملة أحكام ممكنة.

والتصور السالب هو في الواقع محمول موجب، مضافاً إليه نفي الحكم الذي يكون هذا التصور محموله. ولهذا فإن القضية الموجبة التي يكون محموها تصوراً منفيا تعبّر عن حكم سالب محموله مثبت: فقولنا: الزمان لا نهائي - يساوي: الزمان ليس بنهائي.

والتصور المثبت يحدّد صنفاً من الموضوعات يمكن أن يحمل عليها. أما التصور المنفي فيمكن نظرياً أن يضاف إلى كل موضوع خلاف الصنف المنفي، فنرى حينئذ أن أ، لا - أ يتوزعان فيما بينهما كل الموضوعات الممكنة في الوجود. ولكن مثل هذا التصور، أعني التصور المنفي، لا يحدد موضوعاً بالذات، وإنما ينفي فقط صفة أو صنفاً، لا يكاد العقل يتصوره. ولهذا أثير كثير من الجدل حول قيمة التصورات المنفية ومعناها.

راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٦١ - ٦٣.

التعريف

التعريف definition - ويسمى أيضاً في كتب المنطق العربية القديمة: القول الشارح، هو مجموع الصفات التي تكوّن مفهوم الشيء مميّزاً عما عداه. وهو إذن والشيء المعرّف سواء،

إذ هما تعبيران أحدهما موجز، والآخر مفصل عن شيء واحد بالذات.

والتعريف إما أن يكون دالاً على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزاً له عما عداه فحسب. والدال على الماهية مميّز أيضاً، فهو أعلى مرتبة إذن. ويسمى الأول منها باسم: **الحد التام**، والثاني باسم **الحد الناقص**. أما الحد التام فهو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفى جميع ذاتياته، وهو لهذا يتم بالجنس والفصل القريبين. أما الناقص فلا يستوفي جميع الذاتيات، بل يحصل منه التمييز الذاتي فحسب دون معرفة الذات، وهو لهذا يتم بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده.

والحد، سواء منه التام والناقص، يتعلق بذاتيات الشيء، أما إذا كان القول المعرّف متعلقاً بخواص الشيء أو أعراضه، فهو الرسم. وينقسم أيضاً إلى تام، وناقص، والتام يتركب من الجنس القريب والخاصة، أما الناقص فيتركب من الخاصة وحدها، أو منها ومن الجنس البعيد.

فالتصور: إنسان، حدّه التام هو: حيوان ناطق، وحده الناقص: جسم ناطق. ورسمه التام: حيوان ضاحك، ورسمه الناقص: جسم ضاحك.

والشرط الأساسي لكل تعريف هو أن يكون ما صدق القول المعرّف والشيء المعرّف واحداً، وأن يكون مميّزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرّف، ولا شيء غير المعرّف، وهو ما يعبر عنه بقولهم إن التعريف يجب أن يكون «جامعاً» - أي شاملاً لكل الأفراد التي يطلق عليها اللفظ، و«مانعاً» أي مانعاً من أن ينطبق على أي شيء آخر غير اللفظ المعرّف.

ويشترط في التعريف من حيث القول:

أ - أن لا يعرّف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كما يحدث عادة من استعمال السلب في التعريف، بأن نعرّف الحركة بأنها: ما ليس بسكون.

ب - يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به. وهذا يحدث غالباً بدخول المتضايفات أو المترادفات في التعريف، كأن نعرّف «العلة» بأنها: ما يحدث معلولاً.

حـ - يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، واستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية.

ويميّز هاملتون بين ثلاثة أنواع من التعريفات: لفظية، وحقيقية، وتكوينية. فالأولى هي المتعلقة بمعاني الألفاظ، والثانية تتصل بطبيعة الشيء والثالثة تتصل بنشوء الشيء وحدوثه.

ويفرّق ليار Liard بين التعريفات الهندسية، وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكوّن إذن مقدمته، - وبين التعريفات التجريبية، وهي تلك التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم من العلوم.

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٧٥ - ٨١ (ط ٢، القاهرة سنة ١٩٦٣) - وكتابنا: «مناهج البحث العلمي» ص ٩٣ - ٩٨.

وراجع:

- L. Susan Stebbing: A. modern introduction to logic, pp. 421- 442.
- Keynes: Formal logic, § 22.

التقنين الذاتي

Autonomie

يقال التقنين الذاتي على الصفة التي بها يملك الكائن - فرداً كان أو جماعة - أن يشرّع لنفسه بنفسه، وأن يحكمه قانون خاص به، متميز - وليس بالضرورة متعارضاً مع - من القوانين التي تحكم غيره.

وهذا الحد يطلق في ثلاثة مجالات: المجال الوجودي، المجال الأخلاقي، المجال السياسي.

١ - أما التقنين الذاتي الوجودي فيطلق على استقلال بعض الكائنات عن البعض الآخر في القوانين التي تحكمها، مثلاً استقلال الكائنات العضوية بقوانين تحكمها تختلف عن تلك التي تحكم الكائنات غير العضوية، إذ يقال عن الأولى أنها تستقل بالتقنين لذاتها، بينما الأخيرة ليست كذلك.

٢ - والتقنين الذاتي الأخلاقي يقرر أن قانوناً أخلاقياً معيناً يتصف بالتقنين الذاتي. إذا كان ينطوي في داخل ذاته على الأساس الذي يقوم عليه والسبب المقرّر لشرعيته. إنه قدرة الإنسان على أن يحدد نفسه بنفسه في صفاته بوصفه كائناً عاقلاً. ويقوم ضد أمرين: تحديد الإنسان بواسطة الطبيعة والبيئة،

وتحديد الإنسان بواسطة سلطة قاهرة.

وأمانويل كنت هو أول من أفاض في هذا المعنى. إذ قرّر أن التقنين الذاتي Autonomie هو أساس الأخلاق والتعبير عن حرية الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ومبدأ التقنين الذاتي للإرادة مفاده أن الإنسان، من حيث كونه ملتزماً، بواسطة الواجب بقانون يحتاج إليه أخلاقياً، فإن عليه ألا يخضع إلا لتشريع صادر عن ذاته، تشريع كلي وضروري. والتقنين الذاتي للإرادة هو خاصيتها التي بها تكون مستقلة عن كل صفات لموضوعات الإرادة (مادة الإرادة)، وملتزمة فقط بشكلها وصورتها، أي بالمبادىء العامة الكلية الضرورية للفعل الأخلاقي. إن مبدأ التقنين الذاتي هو الأمر المطلق der kategorische imperativ وهو ألا يفعل المرء إلا ما يصلح أن يكون مبدأ عاماً كلياً للفعل الإنساني.

ويرى أن التقنين غير الذاتي hétéronomie هو الأصل في المبادىء غير الحقيقية للأخلاق، مثل مبدأ السعادة، مبدأ المنفعة، مبدأ اللذة، إلخ. ذلك لأنها تتنافى مع حرية الإنسان، إذ تجعل الإرادة الإنسانية خاضعة لاعتبارات خارجية مثل السعادة، أو المنفعة، أو اللذة، إلخ.

٣ ـ التقنين الذاتي السياسي ويرادف: الاستقلال السياسي ومعناه أن تتولى الدولة أو الهيئة السياسية التشريع لنفسها بنفسها، وإدارة أمورها الداخلية والخارجية والاقتصادية والاجتماعية، وبالجملة كل أمورها الخاصة بها بإرادتها طالما لم تصطدم بإرادة الدول أو الهيئات السياسية الأخرى. وترتبط هذه الفكرة بفكرة الإرادة العامة volonté générale، وقد فصل جان جاك روسو القول فيها في كتابه «العقد الاجتماعي» فقرر الإرادة العامة ملزمة وقادرة ولها الحق في إرغام الإرادة الفردية التي تحاول الإفلات من قراراتها، كما أنها في الوقت نفسه هي الخير الذي يريده كل فرد سواء من أجل نفسه ومن أجل الآخرين.

لكن التقنين الذاتي السياسي اتخذ في العصر الحديث والعصر الحالي معنيين: الأول استقلال دولة عن سائر الدول، والاستقلال الداخلي لمجموعة عرقية أو لغوية أو دينية إلخ تجاه الدولة الواحدة التي توجد فيها، والاستقلال الداخلي لاقليم أو ولاية، مقاطعة، إلخ تجاه هيئة فدرالية متحدة. والمطالبة بهذا النوع الثاني تأتي من جماعات ذات لغة أو ديانة أو جنس (عرق)، متميزة عن سائر الجماعات التي تتألف منها وحدة سياسية شاملة. مثال ذلك مطالبة الإرلنديين بالتقنين (الاستقلال) الذاتي عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى) ابتداء من سنة ١٨٠١ وهو التاريخ الذي فيه قرر وليم بت William Pitt إغلاق برلمان دبلن وإرسال النواب الإيرلنديين للجلوس في البرلمان البريطاني في وستمنستر (لندن). واستمر النضال حتى سنة ١٩٢١ حين أعلن استقلال إيرلنده. كذلك مطالبة الهنجاريين بالاستقلال الذاتي في امبراطورية آل هبسبورج. ومن الأمثلة الحالية مطالبة الأكراد بالاستقلال الذاتي في كل من العراق، إيران، وتركيا. وقد تحقق التقنين الذاتي الداخلي لبعض الأقاليم في أسبانيا: الباسك، القتلان.

وتتدرج أشكال التقنين الذاتي من مجرد المطالبة بالمساواة في الحقوق بين كل الجماعات (العرقية، الدينية، اللغوية) إلى الاستقلال الكامل، أي الانفصال عن الدولة الواحدة. وهنا تتفاوت الحلول لحركات المطالبة بالتقنين الذاتي: اللا مركزية (وهي أدناها)، الفدرالية (الاتحاد العام مع استقلال كل إقليم أو ولاية بكل شؤونه فيما عدا: الخارجية والدفاع). والنظام الفدرالي يقتضي عدة أمور: تمثيل كل ولاية في مجلس تشريعي عام مثل مجلس الولايات في سويسرة Länderrat، ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية، ويجب أن يكون عدد الممثلين لكل ولاية متساوياً، مهما تكن مساحة وسكان الولاية، هيئة تنفيذية مشتركة (الحكومة الفدرالية في سويسرة، رئيس الولايات المتحدة ووزراؤه في الولايات المتحدة الأمريكية)، وهيئة قضائية عليا للتحكيم بين الولايات (المملكة الفدرالية في لوزان بسويسرة، المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية).

مراجع

- I. Kant: Kritik der praktischen vernunft, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Opus postmum.
- F. Bourricaud: Exquisse d'une théorie de l'autorité. Paris, 1961.
- G. Burdean: Traité de science politique, t. II: L'Etat, 2e ed. Paris, 1967.
- M. Derathé J.-J. Roussean et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- L. Duguit: Souveraineté et liberté. Paris, 1921.

تمثيل

Analogie

التمثيل في المنطق هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له في صفات معينة. مثال ذلك: الحكم بأن العالم محدث لأنه جسم مؤلف مشابه للبناء، والبناء محدث، فالعالم محدث. والمعنى المتشابه بينهما يسمى «الجامع». وهذا «الجامع» يكون إما في التركيب، أو الصفات، أو الوظائف، ولهذا يقوم التمثيل إما في التناظر، أو في التشابه، أو في التضايف المشترك Correlation.

ومن أوائل من استخدم التمثيل في الفلسفة أفلاطون في محاورتي «السياسة» و«طيماوس» حين شبه صورة الخير بالشمس، على أساس أن صورة الخير في العالم المعقول تقوم بدور مشابه لدور الشمس في العالم المحسوس. وأرسطو استعمل التمثيل في كلامه عن «الوجود». فقال إنه يقال «على عدة أنحاء».

وعلماء الكلام في الإسلام أخذوا بالتمثيل في مسألة صفات الله سواء أقالوا بصفات ثبوتية، أم بصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه: حي، عليم، قدير، مريد - أي بصفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سميع، إلخ. إذ كل هذه الصفات تطلق على الله، كما تطلق على الإنسان، لكن بدرجة لا متناهية بالنسبة إلى الله، ومتناهية بالنسبة إلى الإنسان.

ونفس الأمر نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى في أوروبا، خصوصاً عند القديس توما الأكويني في تحديده للعلاقة بين الله والمخلوقات، وهو ما سماه باسم «المشاركة» Participation. راجع في ذلك كتاب:

L.B. Geiger: La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris, 1942.

وأساس المشكلة هو أنه لما كان الله هو علة مخلوقاته، فلا بد من وجود شبه بين العلة وبين المخلوقات. وهذا ما سماه توما باسم: العلة المشتركة cause équivoque، ويقصد بذلك أن المعلول يشابه العلة في الصفة لا في الدرجة. ويرى القديس توما أن التمثيل analogie أو النسبة proportion يوجد في حالتين رئيسيتين: في الحالة الأولى: عدة أشياء لها نسبة إلى شيء آخر، على الرغم من أن نسبها إلى هذا الشيء الآخر مختلفة. هنالك نقول إن ثمّ تمثيلاً من أسماء هذه الأشياء، لأنها جميعاً ذات نسبة إلى شيء واحد بعينه. مثال ذلك أن نقول إن بَوْلاً صحيح، وإن طبا صحيح. لأن كليهما ينتسب إلى الصحة. في الحالة الثانية يتعلق الأمر بالتمثيل الذي يربط بين شيء وشيء آخر بسبب الرابطة التي تجمع بينهما، مثال ذلك حين نقول: طب صحي، وشخص صحيح، لأن هذا الطب تسبب في صحة هذا الشخص. في الحالة الأولى كانت العلاقة بين العلامة والسبب أما في الحالة الثانية فالتمثيل هو بين العلة ومعلولها. وبهذا المعنى الثاني نتكلم عن التمثيل analogie بين صفات الله وصفات الكمال في الإنسان. ومن بين هذه الكمالات التي نصف الله بها عن طريق التمثيل بالمخلوقات تبرز خصوصاً ثلاثة كمالات: هي: العلم، والإرادة، والحياة.

وقد نقد دونس اسكوت رأي توما هذا في فكرة التمثيل، إذ ينكر اسكوت - مستشهدا هنا بابن سينا أن يكون «الوجود جنساً» تندرج تحته أنواع، أي أن يكون معنى مشتركاً.

مراجع

- B. Landry: La Notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1922.
- M.T.I. Penido: Le rôle del'analogie en théologie dogmatique, Paris, Vrin, 1931.
- Cornelio Fabro: La nozione metafisica di partecipazione, Roma, 1950.
- G. P. Klubertanz: Thomas Aquinas on anaglogy. A textual analysis and systematic synthesis. Chicago, 1960.

توما الأكويني

Thomas D'Aquin

أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعامة.

ولد توما الأكويني في سنة ١٢٢٥ بقصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من آكوين - ومن هنا جاءت نسبته:

الأكويني. وتقع في أقليم نابلي، وكان آنذاك داخلا فيما كان يعرف بمملكة نابلي وصقلية. وأبوه من أسره نبيلة تنحدر من أصلاب لنبردية. وبدأ دراسته في دير مونتي كاسّيني الشهير وتابعها في جامعة نابلي، التي كان فردريك الثاني قد أنشأها في سنة ١٢٢٤، حيث درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)، كما درس المنطق على مارتينو دي داقيا Martino de Dacia والعلم الطبيعي على بطرس الايرلندي استناداً إلى كتب أرسطو التي كانت قد ترجمت عن العربية إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وقام ميخائيل اسكوت بترجمة العديد منها في النصف الأول من القرن الثالث عشر بأمر من فردريك الثاني.

وفي سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ دخل الطريقة الدومينيكية التي كانت قد تأسست في نابلي سنة ١٢٣١. ولكن أمه وأخوته أعادوه إلى قصر روكاسكا حيث ظل طوال عامين يدرس الكتب المقدسة و«كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي ومنطق أرسطو. وفي سنة ١٢٤٦ استرد حريته للحاق بالرهبانية فغادر إيطاليا فأقام فترة قصيرة - فيما يقال - في باريس، ومن ثم ذهب إلى كولن (كولونيا) في ألمانيا حيث قيل أنه شهد وضع الحجر الأساسي لكاتدرائية كولن في ١٥ أغسطس سنة ١٢٤٨. وهناك تابع دراساته الفلسفية واللاهوتية، وقرأ الكتب المنسوبة إلى دبونسيوس الأريوفاعي «والأخلاق الى نيقوماخوس» لأرسطو على البرتس الكبير.

وفي سنة ١٢٥٢ احتاجت مدرسة دير سان جاك التابع للدومينيكيين في باريس إلى مدرس مساعد bachelier، فأوصى البرتس الكبير بتعيين توما الأكويني في هذا المنصب. وتم تعيينه فسافر إلى باريس سنة ١٢٥٢ وقام بالتدريس في القسم الخاص بالأجانب في دير سان جاك هذا. وكانت دروسه تتناول شرح الكتب المقدسة، وشرح «كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي. وفي ذلك الوقت كانت قد أثيرت منازعات بين رجال الدين غير الرهبان، وبين الرهبان، فيما يتعلق بحق التدريس في كلية اللاهوت بجامعة باريس. وقاد الحملة ضد الرهبان جيوم دي سانت أمور Guillaume de Saint Amour، واستطاع في غيبة لويس التاسع، أن يحد من حقوق الرهبان في التدريس، وقصره على مقر واحد. لكن البابا الكسندر الرابع أعاد إلى الرهبان حقوقهم المكتسبة، وذلك في سنة ١٢٥٤.

وفي سنة ١٢٥٧ وبأمر مباشر من البابا الكسندر الرابع، عين توما هو وبونافنتورا أستاذين في جامعة باريس. وفي هذه الفترة ألّف توما شروحه على كتابي بوئتيوس: De Hebdomadibus, de Trinitate (سنة ١٢٥٧ ـ سنة ١٢٥٨) و «مسائل في الحقيقة» Quaestiones de veritate وكتاب Quaestiones quodlibetales (سنة ١٢٥٦ ـ سنة ١٢٥٩) ورسالتين مهمتين هما: «في مبادىء الطبيعة» و«في الوجود والماهية» (نهاية سنة ١٢٥٤ وبداية سنة ١٢٥٥).

وفي سنة ١٢٦٠ وكلت إليه مهمة «**الواعظ العام**»، وفي سنة ١٢٦١ مهمة «القارىء» في دير أورفييتو (وسط إيطاليا). وقام لعدة سنوات بمهمة «القارىء البابوي» Lector Curiae في عهد بابوية أوربانو الرابع. ويقال انه التقى، وهو في أورفييتو بزميله في الرهبنة فلهلم فون ميربكه، وطلب إلى الأخير إعادة ترجمة كتب أرسطوطاليس. وقد قام فلهلم فون ميربكه بهذه المهمة: إما بترجمة جديدة عن اليوناني، أو بتنقيح الترجمات اللاتينية الموجودة، كذلك ترجم بعض الشروح اليونانية على كتب أرسطو، وكتاب «الخير المحض» Liber de Causis.

وفي إبان إقامته هذه في إيطاليا (١٢٥٤ ـ ١٢٦٨) يقال أنه أتم كتابه «الخلاصة ضد الكفار» Summa Contra Gentiles ويقال أيضاً انه بدأ في سنة ١٢٦٦ في تحرير كتابه الرئيسي وهو «خلاصة اللاهوت» Summa theologiae.

وفي سنة ١٢٧٢ قام بالتدريس في جامعة نابلي وفي المعهد العام Studium generale في نابلي، متابعا في الوقت نفسه كتابة رسائل لاهوتية وفلسفية، ومواصلا شروحه لكتب أرسطو.

وفي طريقه إلى مجمع ليون، في فبراير سنة ١٢٧٤، عرّج على دير Fossanova (في المقاطعة اللاتينية) فتوفي بهذا الدير بمرض غير معروف، ونقل جثمانه إلى جامعة باريس، ومن ثم إلى فوندي Fondi وأخيرا استقر في تولوز (جنوبي فرنسا) سنة ١٣٦٠. وفي سنة ١٣٢٣ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون وصف توما بأنه قديس. وأعلن البابا بيوس الخامس - في سنة ١٥٦٧ - أن توما هو «دكتور الكنيسة الكاثوليكية» وفي سنة ١٨٨٠ خلع عليه البابا ليو الثالث عشر وصف «حامي (أو راعي) المدارس الكاثوليكية».

وكانت وفاة توما في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ عن عمر يناهز الثامنة أو التاسعة والأربعين عاما.

مؤلفاته

كانت مؤلفات توما:

أ) إما ثمرة الدروس التي ألقاها في الجامعات والمعاهد التي ألقى دروسا فيها، كما هو الشأن في شروحه على الكتاب المقدس وعلى كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي.

ب) أو ثمرة مناقشات اسكلائية، مثل «المسائل المتنازع عليها»

حـ) أو وليدة تأليف حرّ كان بدوره:

١ ـ إما تنظيميا، مثل «الخلاصة ضد الكفار» و«خلاصة اللاهوت».

٢ ـ أو استجابة لاستفسارات، مثل معظم رسائله. وهذه الكتب بعضها كتبه توما بخطه، وبعضه أملاه، وبعضه نقله عنه تلاميذه وزملاؤه، خصوصا الأجانب منهم. ولا يزال لدينا حتى اليوم بعض مخطوطات كتبه بخط يده. (راجع مقال جرابمن في Hist. Jahrbuch حـ ٤٠، سنة ١٩٤٠ ص ٥١٤ ـ ٥٣٧).

ويهمنا أن نذكر منها ما يلي:

أ)الشروح على أرسطو وكتاب «الخير المحض»، وتشمل الشروح على:

١ ـ كتاب «العبارة» سنة (١٢٦٩ ـ سنة ١٢٧١)
٢ ـ كتاب البرهان(١٢٦٩ ـ ١٢٧٢)
٣ ـ السماع الطبيعي (بعد سنة ١٢٦٨)
٤ ـ في السماء والعالم (١٢٧٢)
٥ ـ في الكون والفساد (١٢٧٢)
٦ ـ في الآثار العلوية (١٢٦٩ ـ ١٢٧١).
٧ ـ في النفس (١٢٦٦)
٨ ـ في الحس والمحسوس (١٢٦٦ ـ ١٢٧٢)
٩ ـ في الذاكرة والتذكر (١٢٦٨ ـ ١٢٧١)
١٠ ـ في ما بعد الطبيعة (١٢ مقالة) (١٢٦٨ ـ ١٢٧٢).
١١ ـ في الأخلاق إلى نيقوماخوس (١٢٦٩)
١٢ ـ في السياسة (١٢٦٩)
١٣ ـ كتاب الخير المحض (١٢٦٩ ـ ١٢٧٣)

ب)الكتب التنظيمية:

١ ـ الشرح على المقالات الأربع لكتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي (١٢٥٤ ـ ١٢٥٦)
٢ ـ «الخلاصة ضد الكفار» (المقالة الأولى سنة ١٢٥٩، المقالات ٢ ـ ٤ في سنوات ١٢٦١ ـ ١٢٦٤).
٣ ـ «خلاصة اللاهوت» (١٢٦٦ ـ ١٢٧٢)
٤ ـ «مسائل متنازع عليها» Quaestiones disput atae
٥ ـ «مسائل مشهورات» Queaestiones quodlibet

جـ)رسائل مفردة opuscules، وتبلغ ٤٧ رسالة

د)مواعظ Sermons

فلسفته

فلسفة توما مستمدة كلها من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه شرّاحه خصوصا ابن سينا، مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الاساسية.

أ) الوجود والماهية:

فعنده كما عند أرسطو أن الفلسفة علم الموجود. وهنا يأخذ توما بالتفرقة التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية. فيقول في رسالة «في الوجود والماهية» ان الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من العقل والقوة. والموجود الذي هو فعل محض هو لا متناه ووحيد، أما الموجود المؤلف من قوة وفعل فهو متناه ومتعدد. والأول موجود بذاته، أما الثاني فيتوقف في وجوده على موجود بالفعل. وكل الموجودات المؤلفة من قوة وفعل معلولة لموجود هو فعل محض. وهذا الفعل المحض هو الله. فالله موجود اذن، وهو فعل محض، ولا متناه، وواحد أحد. أما في العقول فيوجد فعل وقوة، ولهذا كانت متعددة. إنها مؤلفة من وجود وماهية. أما في الجواهر المادية فيوجد، إلى جانب الوجود والماهية، الهيولى والصورة. ولهذا تعددت في النوع الواحد. والهيولى هي مبدأ التعدد والفردانية.

وفي كتابه «مبادىء الطبيعة» يضيف تقريرات أخرى مهمة: منها أن الهيولى الأولى لا يمكن أن توجد بذاتها وحدها؛ وأن الكون يقع لما هو مركب من هيولى وصورة، لا لما هو صورة فحسب، وأن العلل أربع: مادية، صورة، فاعلية، غائية؛ وأن الفعل، على وجه الاطلاق، أسبق من القوة، والكامل أسبق من الناقص؛ وتصور الموجود ليس تصورا كليا، لأنه لا توجد له أنواع، اذ لا توجد للموجود فصول نوعية تميّزها تحت جنس الموجود.

وفي كتاب: «في الجواهر المفارقة» (وهو كتاب ناقص لم يتم تأليفه) يقرر توما أن الموجود الحق إلى أعلى درجة هو سبب كل حق في سائر الموجودات. والعقول المحضة ليس لها هيولى،

ولكن فيها قوة، انها مؤلفة من وجود وماهية. والحق الأول هو خير أول، وهو فعل محض. والموجود يكون فيه من الكمال بقدر ما يشارك في الماهية. وبقدر ما يكون في الموجود من فعل تكون مرتبته في الكمال.

والله فعل محض، وهو وحيد في مرتبة كماله. والله لا متناه «بكل الوسائل» omnibus media والهيولى هي مبدأ الفردانية.

والماهية هي الجوهر من حيث هي موضوع للعلم، ولهذا فإن الماهية تندرج في الجوهر لكمال وجوده. ويذهب جلسون («التوماوية» ط٦ ص١٧٥، باريس سنة ١٩٦٥) إلى حد القول بأن توما يجعل الأولوية للوجود على الماهية، وكأنه وجودي قبل أوان الوجودية بسبعة قرون!

ب) البراهين على وجود الله:

لكن وجود الله ليس مع ذلك بهذا الوضوح. لهذا يصوغ توما خمسة براهين لاثبات وجود الله، وذلك في كتابه «خلاصة اللاهوت». ويذكر أربعة منها في «الخلاصة ضد الكفار» والبراهين في كلتا «الخلاصتين» متماثلة في جوهرها، لكن طريقة العرض تختلف فيها بينها. ففي «خلاصة اللاهوت» يعرض البراهين مبسّطة، وعلى نحو أكثر حظا من الميتافيزيقا. أما في «الخلاصة ضد الكفار» فالعرض مفصل دقيق، وأكثر حظا من الاهابة بالتجربة الحسية. وحسبنا هنا أن نورد هذه البراهين بحسب عرض «خلاصة اللاهوت».

١ - البرهان بالحركة.

والبرهان الأول، لأنه الأقرب إلى الحسّ، هو البرهان بالحركة. وهو مأخوذ بكامله عن أرسطو ثم عن الفارابي وابن سينا، وعنهما أخذه البرتس الكبير، وعن هذا أخذه توما.

وخلاصته: من اليقين، والحس يشهد على ذلك، أن في العالم حركة. وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة محرّك، وكل شيء إنما يتحرك من حيث هو بالقوة تجاه ما إليه يتحرك، ولا شيء يحرّك إلا من حيث هو بالفعل ما يحركه. فلا يمكن أن يصير شيء من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل: فمثلا الحرارة بالفعل، النار مثلا، هي التي تجعل الخشب، ولم يكن حارا بالفعل بل بالقوة، حارا بالفعل. لكن ليس من الممكن أن يكون الشيء الواحد بالقوة وبالفعل معا ومن نفس الناحية. فالحار بالفعل لا يمكن أن يكون باردا بالفعل ومن نفس الناحية بل يكون حارا بالفعل وباردا بالقوة. واذن من المستحيل أن يكون نفس الشيء محرّكا، ومتحركا من نفس الجهة، أي أن يحرّك نفسه بنفسه. وهكذا يتبين أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بمحرك آخر وهذا الغير يتحرك بمحرك آخر وهكذا. لكن لا يمكن التسلسل في المحركات إلى غير نهاية، وإلا لما كان هناك محرك أول، وبالتالي لن يكون هناك أي محرّك إذ المتحرك الثاني لن يحرّك إلا إذا وجد محرك أول، مثل العصا تحتاج إلى اليد لتحركها فتحرك غيرها.

فلتفسير الحركة في العالم لا بد من الصعود إلى محرك أول لا يحركه محرك، وهذا المحرك الأول غير المتحرك هو الله.

وهذا البرهان يقوم إذن على مبدأين: الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، والثاني أنه لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرّك هو غيره.

٢ - البرهان بالعلة الفاعلة:

يقوم هذا البرهان على فكرة العلّة الفاعلة. ويرجع هو الآخر إلى أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٢ ف٢ ص ٩٩٤ أ) حيث قرر أنه من المستحيل التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة أي واحد من العلل الأربع.

وخلاصته: نحن نشاهد في المحسوسات نظاما من العلل الفاعلية. ولا نجد من بينها ما هو علة فاعلية لذاته، لأن العلة الفاعلية تسبق معلولها، فلو كان شيء علة لذاته لكان سابقا على ذاته، وهذا محال. ومن ناحية أخرى لا يمكن التسلسل، في العلل الفاعلة المرتبة، إلى غير نهاية لأننا لاحظنا أنها مرتبة بعضها تلو بعض، سواء كانت اثنين أو عديدة ومهما كان عددها، فان العلة الأولى هي العلة للمعلول الأخر. ولو لم يوجد حد أول، لما وجد حد أخير، ولما وجدت علل فاعلة مرتبة في العالم. لكننا نشاهد في العالم ترتيبا بين علل ومعلولات. فمن الضروري إذن الأقرار بوجود علة أولى، يسميها الجميع: الله.

٣ - البرهان بالواجب

يقوم هذا البرهان على التمييز الذي وضعه الفارابي وبعده ابن سينا بين الواجب (الضروري) والممكن. ويستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون ويصحّ ألا يكون، والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. يضاف إلى هذا ما شاهدناه في البرهانين السابقين من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية.

وقد أقام ابن سينا برهانا تاما على أساس فكرة التمييز بين الممكن والواجب هذه. وعنه أخذه موسى بن ميمون. وقد لاحظ بيومكر أن توما يحذو في عرضه حذو موسى بن ميمون تماما. وموسى بن ميمون يبدأ في عرضه للبرهان من مشاهدة الموجودات في العالم، ويقول اننا بإزائها أمام ثلاث أحوال:

أ) فاما أنه لا يمكن أي موجود أن يحدث أو أن يفسد،

ب) واما أن كل الموجودات تحدث وتفسد،

حـ) واما أن بعض الموجودات يحدث ويفسد، والبعض الآخر لا يحدث ولا يفسد.

والحالة الأولى باطلة، لأننا نشاهد موجودات تحدث وتفسد.

والحالة الثانية باطلة هي الأخرى، لأنها لو صحت لكانت كل الموجودات قد فسدت بالضرورة. ولو كانت فسدت كلها، لما كان في وسعها أن تحدث من تلقاء نفسها مرة أخرى.

لم يبق إذن غير الحالة الثالثة وهي أن بعض الموجودات تحدث وتفسد، وبعضها لا يحدث ولا يفسد، أي أنه أزلي أبديّ باق دائما غير خاضع لكون ولا لفساد، وهو الله.

وهذا البرهان الثالث لم يورده توما في «الخلاصة ضد الكفار». وهو يتشابه مع البرهان الأول في كون كليهما يفترض سرمدية العالم، وإلّا لما انعقد البرهان.

٤ - البرهان بالتفاوت في مراتب الوجود:

ويقوم هذا البرهان على مشاهدة ما في مراتب الوجود من تفاوت. فنحن نشاهد في الموجودات تفاوتا في الخير، والنبل وسائر الصفات. فلا بد من وجود ما يملك الصفة إلى أعلى درجة، فيكون الأحق والأكبر خيرا، والأنبل، الخ. وهو في الوقت نفسه في أعلى درجات الوجود، لأن ما يملك الدرجة العليا من الحق يملك أيضا الوجود، كما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٤ ف٤ عند نهايته). ومن ناحية أخرى فإن ما يعدّ درجة عليا في جنس ما، هو علة ومقياس لكل ما ينتسب إلى هذا الجنس. فالنار، وهي الدرجة العليا للحرارة، تعدّ هي العلة والمقياس لكل ما هو حارّ. فلا بد إذن من وجود شيء هو علة للوجود، والخير، وللكمال لكل نظام من الأشياء، وهو هو ما نسميه: الله.

وقد أثار هذا البرهان الكثير من المجادلات واختلف في تأويله إختلافاً شديداً. حتى أن البعض اعتبره محتملا فحسب، وذلك لما ينطوي عليه من سمة أنطولوجية تَصورية، تجعله شبها بالحجة الوجودية، ويسري عليه إذن ما سرى على هذه من نقد.

٥) البرهان بالعلة الغائية:

ويقوم على أساس ما يشاهد في الموجودات من تدبير وإحكام. وهو برهان قديم، يقول توما انه أخذه عن يوحنا الدمشقي.

ومفاده أنه من المستحيل أن تتوافق أشياء مختلفة في نظام واحد إذا لم توجد علة هي التي أحدثت هذا التوافق، علة مدبرة للكون. ونحن نلاحظ فعلا في العالم أن أشياء مختلفة تتوافق في نظام معلوم، لا لفترة محدودة، بل دائما، فلا بد إذن من الاقرار بوجود علة حكيمة مدبّرة هي التي أوجدت هذا النظام وهي التي تحفظه دائما. وهذه العلة الحكيمة المدبّرة هي ما نسميه: الله.

جـ) صفات الله:

أما وقد أثبتنا وجود الله، فلنحاول معرفة صفاته. وهذا لا يتم إلا بطريقين: الأول: طريق السلب، والثاني: طريق قياس النظير.

١) معرفة الله بالسلب:

وذلك ببيان ما لا يمكن أن يوصف به. فننفي عنه أنه مركب، ونقول انه بسيط، وننفي عنه أنه ناقص، ونقول انه هو الكمال. ووصفنا الله بأنه كامل معناه أنه الخير. ووصفه بالكمال والخير يعني في الوقت نفسه وصفه بأنه لا متناه. ومعنى كونه لا نهائيا أنه لا يمكن تصور شيء ليس الله موجودا فيه. فالله إذن في كل مكان، أي أنه وجود كل ما هو موجود.

٢) معرفة الله بقياس النظير:

لكن العقل الانساني لا يستطيع أن يقنع بهذه السلوب، بل يطمح دائما إلى وصف الله بصفات ايجابية. ولا سبيل إلى ذلك بإدراك مباشر، بل بقياس النظير. ذلك أن المخلوقات هي آثار الله، فلا بد ان نجد فيها إذن آثار صفات الله الايجابية، أو الثبوتية، مع مراعاة الفارق الهائل بين الفاني والباقي، بين المتناهي واللامتناهي، بين العلة والمعلول. ويكون ذلك بالنظر في كمالات المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات مرفوعة إلى أعلى درجة، فنقول أن الله خير، حق، عدل، قادر الخ. ولهذا فإن أسماء هذه الكمالات تليق بالذات الإلاهية. وعلينا

أن نراعي دائما أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أي لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة، يتناول توما بالتفصيل ثلاثة تعد أكبر الكمالات وهي: العلم، والارادة، والحياة.

د) الخلق:

والكيفية التي بها تصدر الموجودات عن الله تسمى: **الخلق**، والخلق يطلق إما على صنع الله، أو على آثار صنعه أي على المخلوقات. وبالمعنى الأول الخلق يقوم في أن يوجد الله ما لم يكن موجودا من قبل، أي أن يوجد من العدم، لا أن يحوّل شيئا موجوداً إلى شيء آخر. وحرف الجر «من» ex لا يعني أي مادة سابقة، بل يعني مجرد الأمر: كن. أي أنه لم يكن شيئاً، فكان شيئاً. وهذا التفسير للخلق يتناقض مع ما يقوله كل الفلاسفة والطبيعيين، من أنه لا خلق من العدم، بل اما أن يكون من هيولى أولى موجودة من قبل، كما قال أفلاطون وأرسطو ومن شايعهما، أو هو تحويل طبيعي من حالة موجودة إلى حالة أخرى، أي تغيّر. لكن توما يرد قائلا ان فعل الخلق كما فسّره ـ أي الخلق من العدم ـ لا يخص أحدا غير الله وحده. Creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei.

وفيما يتصل بأول ما يصدر عن الله وكيفية صدوره، يرى توما أن الله بعلمه، لا بضرورة تلزمه، يخلق الأشياء، ويخلقها عديدة متنوعة دفعة واحدة. إن حكمة الله تحتوي على كل الأشياء معا، لهذا يستطيع أن يخلق العديد منها معا، وليس من الضروري إذن ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون ومن شايعهم ـ مثل الفارابي وابن سينا ـ من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

هـ)قدم العالم:

لكن هل هذا العالم الذي خلقه الله من العدم: قديم، أو محدث؟ بمعنى: هل وجد منذ الأزل، أو بدأ في الوجود؟

في هذه المسألة العويصة يقف توما موقفا وسطا بين من يقولون بأن العالم محدث، مثل بونافتورا، وبين من يقولون انه قديم مثل ابن رشد. فيقرر توما أن من الممكن كلا الأمرين: أن يكون العالم قديما لأن الله قديم. فلا بد أن يكون أثره قديما مثله، وإلا فما يدعوه وهو الثابت، أن يخلقه في وقت معين، وأن يكون العالم محدثاً في زمان معلوم؟! لكن من المستحيل إثبات أن العالم محدث.

و) الشر في العالم:

الشر في نظر توما، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من أجل تحقيق الغايات. أي أنه سلب. ولكن يمكن مع ذلك تقدير علة بالعرض في الشرور. فقد يقع الشر لسبب انعدام مبدأ من المبادىء التي تتحكم في العقل مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرّك مثلما يحدث للأعرج.

ويؤكد توما من ناحية أخرى أن سبب الشر يقوم دائما في خير ما. لكن الله لا يمكن أن يكون السبب في أي شر. لأنه لما كان الشر نقصا في الفعل، فإن مصدر هذا الشر هو الفاعل الذي صدر عنه الفعل. فلا يمكن إذن نسبة هذا الشر إلى الله، بل إلى الانسان الفاعل. ذلك أن الشر، لو نظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذن أن يكون الله سببه. فإن تساءلنا: ومن إذن سبب الشرور في العالم؟ فإن الجواب ـ عند توما ـ هو تناهي المخلوقات.

ز)وهذا يقودنا إلى الأخلاق عند توما:

وهو ها هنا أيضا يقتفي أثر أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقد يتوسع في بعض الأمور.

من ذلك مثلاً اهتمامه بفضيلة العدل. ذلك أن الفضائل الأخرى ينظر إليها من ناحية الفاعل، أما العدل فينظر فيه إلى طرفين على الأقل، وترتبط بها فكرة المساواة: والمساواة اما طبيعية، وأما اصطلاحية. فالمقايضة والتبادل في السلع مساواة اصطلاحية، أي تتوقف على ما اصطلح عليه الطرفان فيما بينهما. والعدالة على نوعين: توزيعية، وتعويضية. وهي تفرقة وضعها أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الخامسة)، فتوسع توما في شرحها (نشرة Pirotta لشرح توما على «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أرقام ٩٢٧ ـ ٩٣٧، ص ٣٠٨ ـ ٣١١). فإن تعلق الأمر بالعلاقة بين الفرد والجماعة التي ينتسب إليها سميت العدالة توزيعية، وان تعلق بالعلاقة بين فرد وفرد آخر سميت تعويضية. ولا يقصد توما من العدالة التوزيعية المساواة بين أفراد المجتمع الواحد في النصيب من خيرات هذا المجتمع، فهيهات هيهات! إنما يقصد فقط أن يحصل كل فرد من المجتمع على ما يستحقه بحسب مكانته في هذا المجتمع: **والمكانة** ترجع إما إلى العدالة، أو إلى الثروة، أو إلى الحقوق التي اكتسبها. أما العدالة التعويضية فهي عدالة التبادل بين الأفراد، أعني أن يتلقى الفرد من الفرد الآخر المقابل المتفق عليه فيما بينهما، كما هي الحال خصوصاً في البيع والشراء ومن هنا كانت عدالة

حسابية، بعكس الأولى.

ولكل من النوعين ما يقابله من رذائل. فانتهاك العدالة التوزيعية يكون بادخال اعتبار آخر غير الاستحقاق، أو على حد تعبير توما: إدخال الاعتبارات الشخصية في توزيع الخيرات، بأن يعطي شخص شيئا لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع. وهذا الأمر يختلف بحسب الأحوال: فلا يعدّ انتهاكاً للعدالة التوزيعية أن تراعى صلة القرابة في توزيع الميراث، لكن تعيين شخص في منصب مرموق لأنه قريبنا أو محسوبنا أو ابن أقاربنا ومحاسيبنا: هذا يعد انتهاكاً للعدالة التوزيعية. واناطة المهام الكبيرة بالأغنياء، نظراً إلى وفرة الوسائل لديهم من أجل فعل الخير، ليس انتهاكاً للعدالة التوزيعية، لكن تعيينهم في وظائف تعتمد على أمر آخر غير الثروة: هذا انتهاك للعدالة التوزيعية.

أما انتهاك العدالة التعويضية فالشواهد عليه أوفر عددا بكثير، نظرا إلى تنوع السلع القابلة للتبادل. ويكون هذا الانتهاك أفظع ما يكون حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئا في مقابل ما يأخذ، وأفظع هذه الفظائع أن يسلب الانسان إنساناً آخر مالا يمكن تعويضه عنه، وأعني به الحياة. وهذا هو القتل. والقتل أفظع رذيلة يمكن أن يرتكبها الانسان ضد أخيه الانسان. أما القتل نتيجة حكم أصدره القضاء العادل فلا يعد من هذا النوع. وأما الانتحار فهو قتل المرء لنفسه، وهذا يعدّ من نوع قتل الفرد لفرد آخر دون حق.

نشرة مؤلفاته

المرجع الرئيسي بالنسبة إلى مؤلفات توما هو كتاب:

P. Mandonnet et J. Destrée: Bibliographie thomiste. Le Saulchoir et Vrin. 1e 1921, 2e 1960, Paris.

نشرات مؤلفاته الكاملة

— S. Thomae Aquinatis : Opera omnia, 23 volumes in-folio, Parma, P. Flaccadori, 1862-1873.

— Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis: Opera omnia, 34 vols. in 4v. Paris, Vives, 1871-80.

— S. Thomae Aquinatis doctoris angelici: Opera omnia, 15 vols. in-folio. Roma, 1882-1930.

وكانت بأمر من البابا ليو الثالث عشر ولهذا تسمى الليونينية.

مراجع

— E. Gilson: Le Thomisme. 6e ed. Paris 1965.

— A.D. Sertillanges: S. Thomas D'Aquin, 2 vols. Paris Alcan, 1910.

— Ch. Jourdain: La philosophie de St. Thomas d'Aquin, 2 vols. Paris, 1858.

— G:M. Manser: Das Wesen des Thomismus, Freiburg, 1931.

تين

Hippolyte Taine

فيلسوف ومؤرخ للأدب والفن، فرنسي.

ولد في فوزييه Vouziers (في أقليم الأردن Ardennes في شمال شرقي فرنسا) في ٢١ أبريل سنة ١٨٢٨. وتوفي في باريس في ٥ مارس سنة ١٨٩٣.

واتسع ميدان نشاطه في التأليف: فأصدر في سنة ١٨٥٣ كتابا عن: «لافونتين وخرافاته» وفي سنة ١٨٥٦ كتابا عن تيتوس لفيوس المؤرخ الروماني الكبير. وفي عام ١٨٦٤ أصدر كتاب «تاريخ الأدب الانكليزي» (في ٣ أجزاء) وبذلك استقرت مكانته مؤرخا للأدب وصاحب نظرية في تفسير الانتاج الأدبي مفادها أن الأدب حاصل عوامل ثلاثة: الجنس، والوسط، واللحظة.

وفي كتاب «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ - ١٨٩٣) حاول أن يثبت أن أسباب هزيمة فرنسا في حرب سنة ١٨٧٠ - سنة ١٨٧١ ترجع إلى الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩.

ولما عين سنة ١٨٦٤ أستاذا في «مدرسة الفنون الجميلة» بباريس ألقى محاضرات وكتب دراسات في الفن الايطالي، والهولندي، واليوناني، نشرها فيما بعد تحت عنوان «فلسفة الفن» (سنة ١٨٨٢).

أما في الفلسفة فله أولا كتاب «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٥٧) ثم كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «في العقل» (سنة ١٨٧٠).

وقد جمع مقالاته في النقد الأدبي والتاريخ تحت عنوان:

«أبحاث في النقد والتاريخ» في ثلاثة مجلدات (ظهرت في السنوات ١٨٥٨ ، ١٨٨٢ ، ١٨٩٤).

يضاف إلى ذلك أوصاف رحلاته في جبال البرينيه، وإيطاليا، وانجلتره.

وله مراسلات مهمة في ٤ مجلدات (سنة ١٩٠٢ - سنة ١٩٠٧).

آراؤه

١ - الازدواج في تطوره الروحي

كان تين من دعاة المذهب الوضعي المتطرفين، حتى قال أن «الفضيلة والرذيلة يصنعان مثل الزاج والسكر». وكان هدفه هو «دراسة الانسان عن طريق التاريخ، والتاريخ عن طريق تاريخ الأدب، وتاريخ الأدب عن طريق دراسة كبار الأدباء» - على حد تعبير أميل فاجيه Faguet.

أما منهجه فقد أوضحه في مقدمات كتبه التالية: «بحث في تيتوس لفيوس» و«الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (وفي الفصل الأخير منه أيضا) و«تاريخ الأدب الانكليزي» (وله مقدمة مشهورة)، وفي مواضع من كتابه: «في العقل» وكتابه: «بحث في خرافات لافونتين».

وهذا الكتاب الأخير هو الذي نال به الدكتوراه. وفي مقدمته يحدد منهجه هكذا: «يمكن أن ننظر إلى الانسان على أنه حيوان من نوع أعلى، ينشىء فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما يصنع الشرانق والنحل حينما يصنع الخلايا». وفي «الرحلة إلى جبال البرانس» (سنة ١٨٥٨) يتعرّف في سكان أقليم البرانس (البرنيه) من انسان وحيوان: طابع الأرض والجو وظروف الحياة. وفي «بحث عن تيتوس لفيوس» (سنة ١٨٥٦) يدافع عن الآلية النفسية وعن الجبرية التي تقول ان فينا ملكة رئيسية فعلها المطرد ينتقل - على نحو مختلف - إلى أجهزتنا المختلفة ويوحي إلى آلتنا بنظام ضروري من الحركات المقدّرة.

وتين في مطلع تطوره الفكري كان مشايعا متحمسا للوضعية التجريبية. ويحاول أن يطبق منهج العلوم الوضعية (الفيزيائية والحيوية) على العلوم الروحية (علم النفس، التاريخ، الأدب). ولذا نراه في كتابه «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» يحمل حملة شعواء على مين دي بيران وعلى فكتور كوزان وكل التيارات الروحية في الفلسفة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر: رواييه كولار، وجوفروا، وكوزان، وداميرون الخ. وفي مقابل ذلك يمدح الحسّية المتطرفة عند كوندياك ولاروجمبير، ويصرّح بأن الأديولوجية (وهي نزعة حسّية فعالة) هي النزعة الملائمة للروح الفرنسية. ويرى أن التحليل هو الطريق الوحيد لمعرفة الأشياء بوجه عام. ويشارك وضعية كونت وفلسفة هيوم فيقرر أن الحقيقي هو ما يتبدى لحواسّنا.

وفي مقدمة كتابه العظيم: «تاريخ الأدب الانكليزي» يشرح نزعته الوضعية الحتمية، ويعلن إيمانه بالجبرية اللامحدودة، وبها يفسّر ظواهر الأدب، ومن ثم ظواهر الانسان والتاريخ والحياة بوجه عام.

ذلك أن تين ظل ينشد منذ شبابه: الوضوح والشمول. وقد ظل حتى الخامسة عشرة متدينا لكن عقله تنبه فجأة «وكأنه النور» على حد تعبيره، ودعاه إلى الفحص عن العقيدة الدينية. فماذا كانت نتيجة هذا الفحص؟ يقول تين: «أول ما سقط أمام روح النقد هذه هو إيماني الديني». فطرح الشاب منذ الخامسة عشرة كل سلطة أخرى غير سلطة العقل، وكانت النتيجة أنه لم يعد يرى في وجود الله، وخلود النفس، والواجب الأخلاقي إلا مجرد احتمالات وظنون. وانتابه الشك. فقال عن نفسه: «هنالك انتابني الحزن. لقد جرحت نفسي بنفسي في أعز ما كنت أعتزّ به. لقد صرت أنكر سلطة هذا العقل الذي كنت أجلّه كثيرا. فوجدت نفسي في الخلاء والعدم، ضائعا ومغموساً».

لكن طبيعته الأصيلة لم تكن تريغ إلى الشك، بل إلى اليقين. فأنجاه من الشك مذهب وحدة الوجود. ووجد أنه لا سرور على الأرض يعدل الحقيقة المطلقة، التي لا شك فيها، الخالدة الكلية. وراح يؤكد أن «العلم الحقيقي هو ذلك الذي يفسّر كل الأشياء وفقا لعلاقتها بالمطلق، ببيان أنها تستمد ضرورتها من المطلق».

لكنه تأثر في الوقت نفسه بالوضعية الانجليزية عند جون استيورت مل والمثالية الألمانية عند هيجل لكنه لم يرضَ عن كلتيهما رضا تاما، إذ وجد الوضعية الانجليزية تبحث عن اليقين دون التركيب والشمول، بينما المثالية الهيجلية هي تركيب وشمول بغير يقين. لهذا رأى أن فلسفة المستقبل يجب عليها أن تتجاوزهما وذلك بالمزج بين ميزتيهما: اليقين؛ والشمول. إنه يريغ إلى أن يمزج بين مل وهيجل، بين الوضعية الانجليزية، والمثالية الألمانية. وظن أن ذلك ممكن عن طريق استعارة بعض الافتراضات الموجودة لدى هيجل واسبينوزا.

ومن هنا جاء هذا الازدواج في فلسفة تين، وهو ازدواج مشاهد في كل محاولاته الفكرية.

وهذه المحاولة للجمع بين العلم الوضعي والميتافيزيقا كانت ـ ولا تزال ـ مشكلة المشاكل في عصر تين واستمرت حتى يوم الناس هذا. ففي عصر تين عني بها خصوصا رينان، وفاشرو Vacherot ورافيسون، ولا شيليه، وبوترو، ورنوفييه وآخرون كثيرون في فرنسا، ونظائر لهم في ألمانيا وانجلتره.

٢ ـ وضعية تين:

ويبدو أن تين قد اعتنق الوضعية مستقلا عن أوجست كونت، ذلك أنه صار وضعيا قبل أن يقرأ كونت بامعان واستقصاء لأنه لم يقرأه بعناية إلا في سنة ١٨٦٠ أو سنة ١٨٦١، ثم في سنة ١٨٦٤ حين كان عليه أن يكتب نقدا في «جريدة الديبا» Journal de Debats عن الطبعة الثانية لكتاب أوجست كونت «محاضرات في الفلسفة الوضعية». وهو يصرّح بأن «معظم الأشخاص الذين يقرأون كانوا، فيما أزعم، في نفس حالتي فيما يتعلق بالسيّد كونت. إنهم لم يكونوا يعرفون منه إلا قطعاً متناثرة، لقد قرأوا مستخلصات منه، أو مقالات عن مؤلفاته، واكتفوا بهذا ولم يكن ذلك بغير سبب، على الأقل ظاهر». لكن اعتناق بعض كبار المفكرين لمذهب كونت، مثل لتريه Littré وشارل روبان Robin وبكل Buckle ومل Mill لفت الأنظار وجلب الاهتمام بفلسفة كونت. وينقد تين فلسفة كونت وشخص كونت لعدة أسباب، منها:

١ ـ أسلوبه

٢ ـ أزمته الدينية الغريبة

٣ ـ نزعته التوكيدية القاطعة (الدوجماتيقية) في عرض أفكاره.

والحق أن ثم من الفروق بين كونت وتين ما يجعل من غير الممكن عدّ تين تلميذاً لكونت أو من أنصاره. وهذه الفروق هي:

١ ـ كونت لا يعدّ علم النفس علما مستقلا، بينما تين يؤكد استقلال علم النفس، ويعدّ أحد مؤسسي علم النفس التجريبي.

٢ ـ كونت يقرر استحالة الميتافيزيقا في العصر الوضعي، بينما تين يرى في الميتافيزيقا ذروة التفكير الانساني.

٣ ـ كونت كان مهمل الأسلوب غامض العبارة، أما تين فكان جيد الأسلوب، واضح التعبير، وكان يرى أن من مهمة الفيلسوف الفرنسي أن يعبر بوضوح وجلاء.

لكن هذا شيء، والمشابه بين تين والوضعية بوجه عام شيء آخر. وهذه المشابه تتلخص فيما يلي:

١ ـ التجربة الحسية هي المصدر والأساس في كل معرفة بالواقع. يقول تين: «كل حقيقة واقعية يدركها الانسان تجريبيا». بل هو أحيانا يتجاوز الوضعيين الرسميين في هذا المجال فيقول «نحن نذهب إلى أبعد مما تذهبون... نحن نقرر أنه لا يوجد في العالم إلا وقائع وقوانين، أعني أحداثا وعلاقات بين أحداث، ونحن نقر مثلكم بأن كل معرفة تقوم أولا في الربط بين الوقائع وإضافة بعضها إلى بعض».

٢ ـ يرفض التجريدات التي ليست مستمدة من التجربة. وعلى هذا الأساس يرفض تين «الذات» و«الجوهر» بوصفهما كيانين مستقلين في الوجود. يقول تين: «لا يوجد في الأنا شيء حقيقي غير سلسلة أحداثه... وهذه الأحداث هي من طبيعة واحدة، وترجع كلها إلى الاحساس».

٣ ـ مثالية تين:

أما مثاليته فقد استمدها من هيجل. لكنه، كما لاحظ روسكا Rosca، «فهم هيجل من خلال إسبينوزا الهيجلي، إسبينوزا الرياضي، والقائل بالآلية mecaniste، وشيد، بمواد اغترفها بكلتا يديه من مؤلفات هيجل، مذهبا دعائمه الأساسية ليست إلا مذهب أسبينوزا» (روسكا: «تأثير هيجل في تين الواضع لنظرية في المعرفة والفن» ص ٤١٤، باريس سنة ١٩٢٨).

لقد قلنا ان تين في شبابه، مرّ بمرحلة شك كاسح، وأن مذهب وحدة الوجود، عند اسبينوزا، هو الذي أنجاه من هذا الشك. كيف كان ذلك؟ هذا ما يشرحه تين فيقول:

«لقد تجلّى لي حينئذ أن الميتافيزيقا معقولة وأن العلم أمر جادّ. وبفضل البحث المستمر وصلت إلى مرتفع استطعت من عليائه أن أحيط بكل الأفق الفلسفي، وأن أفهم تقابل المذاهب، وأن أشهد مولد الآراء وأن أكتشف عقدة الخلافات وحل الصعوبات. وعرفت ماذا ينبغي أن أفحص عنه من أجل العثور على الخطأ أو الصواب. ورأيت النقطة التي منها ينبغي علي أن أوجه كل ابحاثي. ثم اني كنت أملك المنهج: لقد درسته من باب الاستطلاع والتسلية. هنالك أكببت على العمل

بحماسة، وتبددت الغيوم، وفهمت الأصل في أخطائي: لقد أبصرت التسلسل والمجموع» («مراسلاته» حـ ١ ص٢٥).

لقد صار ينظر إلى العالم على أنه كلّ واحد تحكمه علّية دقيقة. وصار يعرّف المعرفة بأنها علم الأسباب. ومن هنا يرى ان مهمّة أي علم هو «اكتشاف الأسباب»، وعرّف الميتافيزيقا بأنها «البحث عن العلل الأولى». يقول: «يوجد صنف كبير من الأشياء: الجواهر، الماهيات، العلل، الطبائع، القوى، تسمّى الكيانات الميتافيزيقية، وهي في الواقع مادة الميتافيزيقا. لكن هذه الأسماء كلها ترجع إلى إسم واحد هو: العلة» («الفلاسفة الفرنسيون. . .» ص ٧١)

لكنه يفهم العلّية لا بمعناها عند جون استورت مل، بل بمعناها عند كل من اسبينوزا وهيجل. فمن اسبينوزا أخذ فكرة الحتمية (الجبرية) الدقيقة في العالم، والقول بأنه لا يوجد شيء عارض contingent في الكون. كذلك أخذ عنه فكرة أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها. ولما درس هيجل بعد أن بدأ بدراسة اسبينوزا تأيّد له ما ذهب إليه أسبينوزا. بيد أن هيجل أغراه بفكرة «التطور والنمو» Entwicklung. يقول تين: «كل الأفكار التي سرت في ألمانيا منذ خمسين سنة تردّ إلى فكرة واحدة هي فكرة «التطور والنمو». وتقوم في تصوّر كل أجزاء مجموع ما على أنها متضامنة فيما بينها ومتكاملة حتى أن كل جزء منها يقتضي بالضرورة وجود الباقي وكلها مجتمعة تكشف - بتواليها وتباينها - عن الصفة الباطنة التي تجمعها وتنتجها». («تاريخ الأدب الانكليزي» حـ ٥ ص٢٤٧، طبعة هاشت).

وهو يرى، كما قلنا، هيجل من خلال اسبينوزا. يقول: «إن هيجل هو اسبينوزا مكبّرا بواسطة أرسطو، وواقفا على ذلك الهرم من العلوم الذي تشيّده التجربة الحديثة منذ ثلاثة قرون» («الفلاسفة الفرنسيون. . .» ص١٣٣).

٤ - علم النفس:

وقد أسهم تين في إيجاد علم النفس التجريبي بنصيب وافر، حتى قال البعض انه «نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والباتولوجي في فرنسا» (بنروبي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، بترجمتنا، حـ ١ ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٤). وقد أودع آراءه في علم النفس في كتابه «في العقل» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٧٠).

يرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع، كما هو الشأن في كل علم، كما ذكرنا من قبل.

ويتأثر تين في تصوره لعلم النفس بكوندياك في قوله ان الأفكار العامة ترجع إلى علامات، وبجون استورت مل في نظريته في الاستقراء، وبالكسندر بين Bain في نظريته في إدراك الامتداد.

وينتهي إلى ذرية روحية. تقرر أن «الروح ليست إلّا سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع التي لو شوهدت من جانبها الآخر لوجدت سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية» («في العقل» جـ١ ص٧، ١٢٨). وكما أن الجسم الحي نسيج من الخلايا التي يتوقف بعضها على بعض فإن العقل الفاعل نسيج من الصور التي يتوقف بعضها على بعض، وليست الوحدة، في الواحد والآخر، غير انسجام ونتيجة» (الكتاب نفسه ص١٢٤). ولهذا ينبغي أن نطرح كلمات: العقل، الذكاء، الارادة، القوة الشخصية، بل وأيضا كلمة: الأنا. وما يحقق استمرار شخص معنوي متمايز هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتمايزة. ويرى تين أن الذات، النفس، الارادة، القوة، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية أي وهمية. انها «أشباح ولدتها الألفاظ، تختفي بمجرد فحص معنى الكلمات فحصا دقيقا». «فالقوة» ليست إلا الارتباط المستمر بين واقعة في المقدّم وواقعة في التالي، و«الانا» ليس إلا سلسلة متمايزة من الحوادث، الخ. . .

وهكذا تطغى حسّية كوندياك على علم النفس عند تين.

وقد أفضت به هذه الوضعية الحسّية إلى إنكار كل ما ليس بمحسوس وبالتالي إلى إنكار الدين. ولهذا نجده يقرر صراحة أن «الدين نوع من الشعر الذي يعدّ أنه حقيقي»، une sorte de poême tenu pour vrai ويؤكد أن الدين لا يمكن إثباته علميا، وأن كل محاولة للمزج بين العلم والدين مضادة لكليهما.

مؤلفاته

— La Fontaine et ses fables, 1853.

— Essai sur Tite-Live, 1856.

— Les philosophes classiques du dix - neuvième siècle en France, 1857.

— Essais de critique et d'historie, 1858.

— Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, 1864.

— Histoire de la littérature anglaise 3 vols, 1864.

— De l'Intelligence 2 vols., 1870.

— Philosophie de l'art, 2 vols. 1882.

— Nouveaux Essais de critique et d'histoire, 1882.

— Derniers essais de critique et d'histoire, 1894.

— Hippolyte Taine, sa vie et sa Correspondence 4 vols. 1902-7.

— Les origines de la France contemporaine, 1875-93.

مراجع

— A. Chevrillon: Taine, la formation de sa pensée. Paris, 1932.

— G. Barzellotti: La philosophie de H. Taine 1900.

— V. Giraud: Essai sur Taine, Hachette, Paris, 1901.

— D.D. Rosca: L'Influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art, 1928.



ج

جانيه

Paul Janet

فيلسوف فرنسي من أتباع النزعة الانتقائية.

ولد في باريس في سنة ١٨٢٣، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٩. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس سنة ١٨٤٨. وعين استاذا في السوربون في سنة ١٨٦٤ وصار عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية في سنة ١٨٦٤.

وله المؤلفات التالية:

— La philosophie du bonheur

— Histoire de la science politique dans ses raports avec la morale, 1872.

— Les causes finales, 1874.

— La philosophie de la Révolution française, 1875.

— Principes de métaphysique et de psychologie, 1896.

— Psychologie et métaphysique.

— (Avec Gabriel Séailles): Histoire de la philosophie: Les problèmes et les Ecoles.

آراؤه

كان بول جانيه تلميذا لفكتور كوزان، واعتنق مذهب استاذه، وهو مذهب «الانتقائية» eclectisme أي الانتقاء بين الآراء والمذاهب بحسب ما يراه معقولا أو مقبولا عنده.

وجانيه يؤكد جوهرية النفس، أي أن ثم جوهراً له أفعال ومظاهر هي أحوال النفس وظواهرها.

ويؤكد الحرية، لأن الشعور يكشف لنا عن إرادة مستقلة مسؤولة.

ويؤكد وجود الله، لأن الشعور يدرك «محيطا لا غور له نحن نغوص فيه، وهو يتجاوزنا من كل ناحية».

والفلسفة ترادف الميتافيزيقا، بمعنى أنها علم نسبي بالمطلق، أو علم إنساني بما هو إلهي. وكلما تقدمت العلوم، إزدادت الفلسفة ثراء.

وهو يسعى لتجاوز وضعية كونت.

وفي الأخلاق يسعى إلى التوفيق بين مذهب أرسطو في السعادة، وبين مبدأ فولف في الكمال، ومبدأ كنت وفشته في الشخصية الانسانية. ويفضي إلى مذهب في السعادة عقلي النزعة ميتافيزيقي الجذور. والانسان المثالي عنده هو المشارك في الواقع وفي المطلق معاً. ويقول: «لكي أؤمن بكرامة نفسي وسموّها وكرامة نفوس الآخرين وسمّوها - وهم إخواني - فإن من الواجب عليّ الايمان بمبدأ أعلى للكرامة والسمو. ويجب أن أقدر على أن أقول: ليأت ملكوتك» («الأخلاق» ص ١٦٥، باريس سنة ١٨٧٤).

الجســـم

الجسم هو الموجود الممتد ذو الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، العمق. وللجسم مقدار (حجم) وشكل، وثقل (وزن) وكتلة. وهو اما في حركة واما في سكون. وله

خصائص: كهربائية، ومغناطيسية، وكيفيات ضوئية، وسمعية (صوتية) وحرارية.

ويعرّف ديكارت الجسم بأنه في نهاية التحليل: مكان ملآن، اذ لا يوجد خلاء، وهو شيء ممتد يتميز بالمعية في حركة اجزائه.

يقول اسبينوزا ان الجسم كمّ ذو ثلاثة ابعاد، ويتخذ شكلاً أي حالاً من احوال الامتداد.

أما عند ليبنتس فإن الجسم الفيزيائي مجموع من الأحادات monades به يكون الجسم الفيزيائي مظهراً (أو تجلياً manifestation) للجسم المعقول.

ويقسّم كنت الجسم الى ظاهري وديناميكي. ذلك أن الأجسام، بما هي أجسام، ليست أشياء في ذاتها، بل ظواهر أو (تجليات) الأشياء في ذاتها. بيد أن الأجسام توجد بالفعل، اعني أن الأشياء تحتاج الى مركبات تجريبية محددة من حيث المكان، بينها وبين بعض توجد علاقات ميكانيكية - ديناميكية. واذا تساءلت: هل للأجسام وجود حقيقي خارجاً عنيّ، فإن الجواب هو أنه لا يوجد أجسام خارج حساسيتي ذلك أنها موجودات حسية قائمة في ملكة الامتثال».

وفي الفلسفة المعاصرة شغلت مسألة الجسم فلسفة الظاهريات. وعقد لها سارتر فصلاً في كتابه «الوجود والعدم» (القسم الثالث، الفصل الثاني: الجسم، ص ٣٥٣ - ٤١٣، باريس سنة ١٩٤٣) وخلاصة رأيه أن الجسم يظهر تحت ثلاثة أبعاد انطولوجية. في البعد الأول، الجسم هو «جسم من أجلي»، بحيث استطيع ان أقرر انني «اعيش جسمي». وفي البعد الثاني، الجسم هو من اجل (أو: بالنسبة الى) الغير أو أن الغير هو بالنسبة اليَّ جسم، فالجسمية هنا مختلفة اختلافاً كلياً عن جسمي بالنسبة اليَّ. وفي هذا البعد الثاني يمكنني أن أقول: «جسمي يستعمله ويعرفه الغير» ولكن من حيث أنني من أجلي (أو بالنسبة الى) الغير، فإن الغير يتجلى لي بوصفه الذات الذي أنا بالنسبة اليه موضوع. واذن فأنا اوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بالنسبة إلى الغير، خصوصاً في وقائعيته. فأنا أوجد بالنسبة (أو من اجل) ذاتي بوصفي معروفاً للغير على شكل جسم. وذلك هو البعد الثالث الانطولوجي للجسم.

ان جسمي - هكذا يقول سارتر (ص ٣٦٨)-يعد مركز اشارة كامل تشير اليه الأشياء «ان جسمنا ليس فقط ما سمي منذ زمان طويل «مقَر الحواس الخمس»، بل هو ايضاً الأداة والهدف من أفعالنا وليس الجسم بالنسبة الينا هو الأول والذي يكشف لنا الأشياء، بل الأشياء - الأدوات هي التي - في ظهورها الأصيل - تدلنا على جسمنا. ان الجسم ليس حاجزاً بيننا وبين الأشياء: وإنما هو فقط يظهر فردية وامكانية علاقتنا الأصلية بالأشياء - الأدوات» (ص ٣٧٣) «والجسم هو، بمعنى ما، ما أنا عليه مباشرة، وبمعنى آخر أنا مفصول عنه بالسمك اللامتناهي للعالم، انه معطى لي بواسطة مد من العالم نحو وقائعيتي facticité وشرط هذا المد الدائم هو التجاوز الدائم» (ص ٣٧٤).

وجسمي هو تركيب واعٍ من تراكيب وعيي.

«وجسم الغير هو الغير نفسه بوصفه علواً - أداة» (ص ٣٨٩) «وجسم الغير هو وقائعية العلو - المعلو عليه من حيث تشير الى وقائعيتي وأنا لا أدرك الغير أبداً بوصفه جسماً دون أن أدرك في الوقت نفسه، على نحو غير صريح، جسمي، بوصفه مركز اشارة يدل عليه الغير» (ص ٣٩٣).

ان الغير يعطى لي أولاً على انه «جسم في موقف» وابتداء منه يوجد موقف. ووجود جسم الغير هو شمول تركيبي بالنسبة اليَّ. ومعنى هذا أولاً انني لاأستطيع أبداً أن أدرك جسم الغير اللهم إلا ابتداء من موقف شامل يدلّ عليه، وثانياً أنني لا أستطيع ان أدرك - على نحو منعزل - عضواً ما من جسم الغير، بل أدركه ابتداء من شمول الجسد والحياة. ولهذا فإن ادراكي لجسم الغير يختلف تماماً عن ادراكي للأشياء. ومع ذلك فإن جسم الغير يعطى لنا مباشرة على أنه وجود الغير.

وخلاصة هذا كله ما يلي: «أنا أوجد جسمي: هذا هو بعده الأول في الوجود. جسمي يستعمله الغير ويعرفه: هذا هو البعد الثاني. لكن من حيث أنني موجود بالنسبة الى الغير، فإن الغير ينكشف لي بوصفه الذات التي بالنسبة اليها أنا موضوع. والأمر هنا... يتعلق بعلاقتي الأساسية مع الغير.. أنا إذن أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بواسطة الغير - خصوصاً في وقائعيتي نفسها. وأنا أوجد بالنسبة الى نفسي بوصفي معروفاً من الغير من حيث انني

جسم . وذلك هو التغير الانطولوجي الثالث لجسمي » (ص ٤٠١) .

وعلى نحو آخر ، يتناول جبرييل مارسل مشكلة الجسم فيقول : « ان الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، فإنها تفترض الغاء الأنا ، والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ، لكن خاصية جسمي هي الا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وأن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التمييز منه في نفس الوقت » (« من الأباء الى النداء » ص ٣١ ، باريس سنة ١٩٤٠) . ويقرر في « يومياته » (ص ٢٣٦) : « انني لست جسمي اكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا أنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن عليّ أولاً أن استخدم جسمي » .

ويرتبط بمشكلة الجسم مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس فراجعها تحت كلمة : **نفس** .

جلسون (اتيين)

Etienne Gilson

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى ذو مكانة رفيعة وتأثير واسع .

ولد في ١٣ يونيو سنة ١٨٨٤ في باريس . ودرس في مدارس الأخوة المسيحية ، ثم في معهد نوتردام دي شامب ، ثم في مدرسة (ليسيه) هنري الرابع الثانوية بجوار البانتيون في باريس حيث حصل على البكالوريا . وبعدها دخل كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة . وفي سنة ١٩٠٧ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة . وعيّن في اثرها مدرساً للفلسفة في خمس مدارس ثانوية على التوالي في الأقاليم طوال ست سنوات . وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٩١٣ وعيّن على اثرها مدرساً في كلية الآداب بجامعة ليل Lille بشمالي فرنسا . ولما قامت حرب سنة ١٩١٤ انخرط في الجيش برتبة ملازم في فرقة المدفعية ، وأسر أمام فردان في ٢٣ فبراير سنة ١٩١٦ . ثم سرّح من الخدمة العسكرية في مارس سنة ١٩١٩ وعيّن بعد ذلك ببضعة أسابيع أستاذاً ذا كرسي في جامعة استراسبورج.

وانتقل منها في بداية العام الدراسي سنة ١٩٢١ أستاذاً الى كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس وفي المدرسة العملية للدراسات العليا الملحقة بها ، في قسم العلوم الدينية ، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٢ ، حيث صار أستاذاً في الكولج دي فرانس يشغل كرسي تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى . واستمر يحاضر في الكوليج دي فرانس الى أن أحيل الى التقاعد في سنة ١٩٥١ . وفي عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ كان عضواً في مجلس الجمهورية (مجلس الشيوخ بعد ذلك) ممثلاً لحزب الحركة الجمهورية الشعبية .M.R.P وهو الحزب الكاثوليكي المحافظ الذي برز غداة الحرب العالمية الثانية في فرنسا . وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية في ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٤٦ . وتوفي في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٧٨ في مستشفى مدينة أوسير Auxerre وكان في السنوات الأخيرة من عمره يقيم في قصر ريفي بنواحيها .

وكان أول انتاجه رسالة دبلوم الدراسات العليا ، وعنوانها « ديكارت والاسكولاستيك » Descartes et la Scolastique ، وكانت إيذاناً ببداية الطريق الذي سيسلكه فيما بعد ، وهو تاريخ فلسفة العصور الوسطى في أوروبا . وتلا ذلك الرسالتان اللتان تقدم بهما لنيل الدكتوراه في الآداب سنة ١٩١٣ وعنوانهما:

١ - الحرية عند ديكارت واللاهوت - La Liberté chez Descartes et la Théologie

٢ - فهرست اسكولاستيكي ديكارتي Index scolastico - cartésien

ولما عيّن مدرساً في جامعة ليل جعل موضوع محاضراته هو مذهب القديس توما الأكويني وتمخض ذلك عن كتاب نشره في استراسبورج سنة ١٩١٤ بعنوان : «التوماوية، مدخل الى فلسفة القديس توما الأكويني » Le Thomisne introduction a la Philosophie de St. Thomas d'Aquin وما لبث أن عدّل في الكتاب وزاد فيه كثيراً ، وأصدر طبعة ثانية موسّعة في سنة ١٩٢٢ عند الناشر الجديد جوزف فران Joseph Vrin ، ومن ذلك الحين توثقت العلاقة بين جلسون وناشره فران حتى صار جلسون هو المشرف الفكري على هذه الدار المتخصصة في نشر كتب الفلسفة ، وتولى الاشراف فيها على اصدار سلسلة كتب بعنوان : « دراسات في فلسفة

العصور الوسطى » وقد صدر منها حتى وفاة جلسون حوالي سبعين كتاباً ، وفي الوقت نفسه أصدر حولية بعنوان : « محفوظات في التاريخ الأدبي والعقيدي للعصور الوسطى » Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge.

ودعاه الآباء الباسليوسيون الى ادارة وإنشاء معهد لدراسات العصور الوسطى في جامعة تورنتو بكندا ، وافتتح هذا المعهد في ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٩ . ومن ثم توثقت صلة جلسون بكندا والولايات المتحدة الاميركية ، وكانت آخر اقامة له هناك في سنة ١٩٧١ . وحرّر بعض كتبه باللغة الانجليزية ، وبعضها لا مقابل له بالفرنسية ، مثل كتابه المهم « وحدة التجربة الفلسفية » The Unity of philosophical experience (نيويورك ، سنة ١٩٣٧) وبعضها الأخر له مقابل لكنه مختلف بعض الاختلاف في اللغة الفرنسية ، مثل كتابه Christian philosophy in the middle âges, New York, 1955. الذي هو مقابل - مع اختلاف - لكتابه الشهير La philosophie au Moyen âge. (باريس ، سنة ١٩٤٤) .

والقسم الرئيسي في انتاج جلسون هو دراساته في فلسفة العصور الوسطى . وها نحن نورد ذكرها :

— Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin . 2e ed. 1922, 6e ed. 1965.

- Introduction a l'Etude de Saint Augustin, 4e ed. 1969.

- Etudes sur le rôle de la pensée mediévale dans la formation du système cartésien, 4e ed. 1975.

- La philosophie de Saint Bonaventure, 3e ed. 1953.

- Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondaimentales, 1ere ed. 1952.

- Dante et Béatrice, 1974.

- Dante et la Philosophie, 3e ed. 1972.

- l'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen) 2e ed. 1969.

- Héloïse et Abélard, 3e ed. 1964.

- Introduction à la philosophie chrétienne, 1960.

- Realisme Thomiste et critique de la connaissance, 1947.

- Saint Thomas moraliste, 2e ed, 1974.

- La théologie mystique de Saint Bernard, 3e ed. 1969.

وكان جلسون ذا نظرات فلسفية ميتافيزيقية ، نجدها في كتبه التالية :

- L'Etre et l'essence, 2e ed. 1972.

- D'Aristote à Darwin... et retour. Essaie sur quelques constantes de la philosophie, 1971.

كما أن له دراسات في الفن والأدب ، نجدها في الكتب التالية .

- L'Ecole des Muses, 1951.

- Les Idées et les Lettres, 2e ed. 1955.

- Les Tribulations de Sophie, 1967.

- Introduction aux arts du Beau, 1963.

- Linguistique et Philosophie, 1969.

- Matières et formes. Poietique particulière des arts majeurs, 1964.

- Peinture et réalité. 2e ed . 1972.

- La societé de Masse et sa Culture. Arts plastiques, musique , Littérature, Liturgies, 1967.

وبعد وفاته نشر له كتاب : -

Constantes philosophiques de L'Etre

وكل هذه الكتب ظهرت لدى الناشر جوزف فران في باريس Joseph Vrin.

جنتيـــله

Giovanni Gentile

فيلسوف ايطالي هيجلي النزعة ، وينعت مذهبه بأنه « مثالية الفعل المحض » لأنه يضع أساساً له القول بأن

العقل فعل محض.

ولد في ٣٠ مايو سنة ١٨٧٥ في مدينة Castelvetrano بجزيرة صقلية . درس في جامعة بيزا الأدب أولاً ، ثم تحول عنه الى الفلسفة تحت تأثير دوناتو يايا Donato Jaja الذي كان تلميذاً لبرترندو اسبافنتا ، الأستاذ في نابولي ومن أنصار الهيجلية : وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨ برسالة عنوانها « روسميني وجيوبرتي » (بيزا، سنة ١٨٩٨) وتدل على اهتمامه بالفلسفة الايطالية وتاريخها . وفيها بيّن العلاقة الوثيقة بين النزعة الكاثوليكية في ايطاليا وبين المثالية الألمانية .

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ثاني مؤلفاته بعنوان « فلسفة ماركس » (بيزا، سنة ١٨٩٩) وفيه نقد الماركسية من وجهة نظر هيجلية محضة . وانعقدت حينئذٍ أواصر الصداقة بينه وبين بندتو كروتشه الذي كان يكبره بتسع سنوات ، لكن جنتيله هو الذي أثر على كروتشه من الناحية الفلسفية ، لأنه كان اكثر تعمقاً في الفلسفة من كروتشه .

وفي سنة ١٩٠٠ نشر بحثاً عن « التصور العلمي للبيداجوجيا » وهو يمثل الجانب الثاني في عقلية جنتيله ، أعني الاهتمام بعلم التربية ، نظرياً وعملياً حين سيصبح وزيراً للمعارف ويحاول اصلاح نظام التعليم الثانوي في ايطاليا في أواسط العشرينات من هذا القرن .

وصار مدرساً في جامعة نابولي في سنة ١٩٠٣ ثم أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة بلرمو (صقلية) سنة ١٩٠٦ .

لكن الانتاج البارز له في هذه الفترة هو كتابه (في مجلدين) بعنوان : « موجز علم التربية بوصفه علماً فلسفياً » (باري ، سنة ١٩١٣ - سنة ١٩١٤) .

وفي سنة ١٩١٤ خلف أستاذه يايا Jaja في كرسي الفلسفة بجامعة بيزا . وهنا ألّف أشهر كتبه بعنوان : « نظرية عامة في العقل بوصفه فعلاً محضاً » (بيزا، سنة ١٩١٦) .

وفي سنة ١٩١٧ انتقل الى جامعة روما ، حيث ألّف كتاباً بعنوان : « مذهب المنطق بوصفه نظرية في المعرفة » (ظهر الجزء الأول في بيزا سنة ١٩١٧ ، والجزء الثاني في باري سنة ١٩٢٣) .

وفي سنة ١٩٢٢ صار وزيراً للمعارف في أول حكومة شكلها موسوليني . فقام بإصلاح شامل لنظام التعليم في ايطاليا . ثم استقال في سنة ١٩٢٤ وصار أول رئيس «للمعهد القومي الفاشستي للثقافة» . وقد بقي حتى آخر حياته «فيلسوف النظام الفاشستي» واستمر في نفس الوقت يحاضر في جامعة روما . وأشرف على إدارة تحرير «دائرة المعارف الإيطالية» التي تعد في نظرنا أعظم دائرة معارف حتى اليوم من جميع النواحي : غزارة المادة ، وفرة الرسوم والإيضاحات ، عمق ودقة الأبحاث المكتوبة ، إلخ . وقد بدأ العمل فيها في سنة ١٩٢٥ وتم نشرها في سنة ١٩٣٧ .

ولما احتل الحلفاء جنوبي ايطاليا وسقط حكم موسوليني في جنوبي ايطاليا ، وأقام موسوليني - بمساعدة الألمان - الجمهورية الفاشستية الايطالية في النصف الشمالي من ايطاليا ، انتقل جنتيله الى الشمال وعمل على النضال في سبيل تثبيت هذه الجمهورية الفاشستية . لكن الشيوعيين المتمردين اغتالوه في فيرنتسه في ١٥ أبريل سنة ١٩٤٤ .

فلسفته

ينتسب جنتيله ، شأنه شأن زميله كروتشه ، الى ما يسمى بالهيجلية الجديدة . لكنه مع ذلك يميز عن صاحبه ، كما يميز عن سائر الهيجليين المحدثين .

يقول جنتيله : ان طفولة الانسان تتحرك في عالم خلقه الانسان بنفسه بواسطة خياله وفيه يعيش كما لو كان في حلم . والفن يمثل مرحلة الطفولة في الانسان : انه يعيش في حلم وفي خيال .

ويتلو مرحلة الفن مرحلة الدين . وفيها يلجأ الانسان الى إله يعّده عالياً عليه . هنالك يركع الانسان أمام مذابح هو الذي شادها بنفسه ومن ثم ينشأ التقابل بين الفن والدين : إذ الفن ذاتي ، بينما في الدين توكيد لكائن خارج عن الذات ، هو الإله .

هنالك تأتي الفلسفة لتوفق بين ذاتية الفن وموضوعية الدين . وهذا التوفيق لا يمكن أن يتم إلّا بتفسير للفن وللدين على نحو يمكن العقل من انجاز هذا التوفيق - ويتحقق ذلك بأشاعة الدين في الفن ، وأشاعة الفن في الدين .

والوظيفة الفلسفية للعقل هي استرداد الأساطير

والأفكار والأشياء التي أخرجها العقل الى الخارج .

والحقيقة الواقعية كلها ـ الروحية والمادية على السواء ـ هي من صنع الفعل المحض للعقل . ولهذا فإن جميع مشاكل الفلسفة : وجود العالم الخارجي ، وجود سائر الذوات ، وجود الله نفسه ـ ترجع الى ديالكتيك باطن في الذات المفكرّة . ومن هنا يقوم جنتيله باستبعاد كل بقايا الواقعية أو الطبيعة التي لاتزال باقية في سائر أنواع المثالية . لا بد من ادراج الموجود في المعرفة ، فكلاهما (الوجود والمعرفة) يتحدان في فعل الفكر ، الذي لا يدرك أبداً شيئاً خارجه ، بل يجده في نقطة من نقط نموّه . والذات تنظم كل ما تخلقه وفقاً لمنظورات مختلفة .

ويتعالى جنتيله في مثاليته الى درجة انه ينكر وجود موضوع خارج الذات، ويقرر أن ما يسمى مادة انما هو نتاج متعدد للعقل أو الفكر . ويرى أن خطأ النزعات المثالية الأخرى يقوم في وضعها جوهراً خارج الذات لا تعرف ماذا تفعل به لأنه ليس في متناولها .

ان العقل ، هكذا يعتقد جنتيله ، فعل يضع موضوعه على شكل موضوعات متعددة ، ويوحدها في الوقت نفسه في وحدة العقل .

ويأخذ على هيجل أن ديالكتيكه ليس ديناميكياً . ويرى أن العقل يرفض أن يسكن أو يتحجر في تعيناته . ان العقل لا يتوقف أبداً ، بل هو في حركة دائمة ، وهو يصير ويتغير ويمتحن نفسه في خلق مستمر وحرية لا يمكن التنبوء مقدماً بأفعالها .

وللديالكتيك عند جنتيله ثلاث لحظات :

١ ـ الشعور الاولي بالفعل .

٢ ـ تموضع ما يشعر به العقل ويخلقه .

٣ ـ تأمل فلسفي هو الوظيفة العليا للعقل به يصير شاعراً بفعله ونشاطه .

التاريخ في رأيه ليس مجموعة من الوقائع المختلفة الثابتة ، كما لو كانت مجموعة من الفراشات المحنطة على لوحة . بل التاريخ صيرورة ديالكتيكية السير . وليس التاريخ موضوعاً للفكر ، بل التاريخ هو الفكر نفسه وهو يضع لنفسه موضوعاته مبسوطة في الزمان والمكان . والطبيعة ما هي إلاّ الفكر متحجراً .

ويتناول مشكلة الموت فيقرر أنه ليست لدينا أية فكرة عن موتنا نحن . فشيء أن نموت ، وشيء آخر تماماً أن نتكلم عن الموت ، موت الآخرين . اننا لا نشعر من الموت إلا بموت الآخرين : الأقربين ، أو الأصدقاء ، أو المعارف . فإن الموت يظل في شعورنا حدثاً اجتماعياً ، ومن هذه الناحية هو يمسّنا على أنحاء مختلفة . ومن يمت يمت بالنسبة الى شخص ما . يقول جنتيله : « ان عزلة الآخرين فينا هي أيضاً بقاء في ذاكرتنا » (« تكوين المجتمع وتركيبه » ، ترجمة فرنسية ص ٣٠٦) .

أما الخلود ، بمعنى استمرار حياة الذات ، فأمر لا دليل عليه . وإنما الواجب علينا هو أن نربط حياتنا بحياة الآخرين .

أما عن الدين ، فإن جنتيله يميّز ، على غرار جوردانو برونو ، بين الدين الشعبي والدين الفلسفي . الدين الشعبي هو الذي يسعى خصوصاً الى البقاء بعد الموت ، والى الحياة الأخرى وما فيها من جزاء وعقاب . لكن الانسان بعد أن يسكن في هذا اليقين ، يسقط في هاوية التواضع متى ما قارن ذاته بالذات الإلهية . ان الله هو الكل في الكل . والانسان ، أمام هذا المطلق ، يغوص في حضن الألوهية ويشارك في الفكر الإلهي والأرادة الإلهية (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٤) . وهكذا ينتهي جنتيله الى وحدة وجود صوفية شبيهة بتلك التي دعا اليها جوردانو برونو .

وقد كانت فلسفة جنتيله هي السائدة في ايطاليا خلال العشرين سنة الأخيرة من حياته .

وانقسم أنصارها الى فريقين : الأول ديني النزعة يتزعمه أرمندو كرليني Armando Carlini الذي ذهب الى أن جنتيله تأثر في فلسفته خصوصاً بالقديس أوغسطين ، وزعم أن « الأنا المتعالي » عند جنتيله هو « الله » عند الكاثوليك . وبعد موت جنتيله انضم هذا الفريق الى تيار الوجودية المسيحية وصار يكوّن حركة تدعى « الروحية المسيحية » .

والفريق الثاني يتزعمه Ugo Spirito وقد اتجه منذ البداية ، إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم أسهم بنصيب وافر في تكوين الايديولوجية الفاشستية ابان ازدهارها ، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية انضم هذا الفريق الى اليسار الايطالي .

في سنة ١٩٤٧ انشئت « مؤسسة جنتيله » في روما ، ومهمتها الرئيسية هي نشر مؤلفات جنتيله كلها في مجموعة واحدة تستغرق ٥٥ مجلداً . وبعض هذه المؤلفات قد نشره

جنتيله في المجلة الفلسفية التي بدأ يشرف على اصدارها منذ سنة ١٩٢٠ تحت عنوان : Giornale critico della filosofia italiana.

وقد تنوع هذا الانتاج الفلسفي بين :

١ - نشر مؤلفات بعض الفلاسفة الايطاليين: جوردانو برونو، جانباتستافيكو، توماز و كمبانلاّ، روسميني، كووكو Cuoco، جيوبرتي Gioberti.

٢ - ترجمة « نقد العقل المحض » لأمانويل كنت الى اللغة الايطالية.

٣ - دراسات في تاريخ الفلسفة، وخصوصاً الفلسفة الايطالية.

٤ - مؤلفات مبتكرة.

ونجتزىء بذكر أهم هذه المؤلفات :

- La filosofia di Marx, 1899

- Dal Genovesi al Galluppi , 1903.

- Un volume della: Storia della filosofia italiana, il modernisno, 1909.

- Bernardino Telesio, 1911.

- Il problema della scolastica e il pensiero italiano, 1913.

- La riforma della dialettica hegeliana, 1913.

- Sommario di pedagogia come seienza filosofica, 2 Volumi, 1913 - 140.

- Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916.

- Sistema di Logica come teoria del conoscere, 1917, 1923.

Le origini della filosofia contemparanea in Italia, 4 vol. 1917 - 1923.

- Il problemo scolastico del dopoguerra, 1920.

- La riforma della educazione, 1920.

- Studi sul Rinascimento, 1923.

- Bertrano Spaventa, 1924.

- Il Fascismo al governo della scuola, 1924.

- Che cosa è il fascismo? 1925.

- Manzoni e Leopardi, 1928.

- La filosofia dell'arte, 1931.

- Memorie italiane, 1936.

- La mia religione, 1943

مراجع

- R.W. Halmes: The Idealism of Giovanni Gentile, New York, 1937.

- P. Romanell: The philosophy of Giovanni Gentile. New York, 1938.

- Jules Chaix - Ruy: B. Croce et G. Gentile. Paris, ed. Fischbacher, 1954 dans: Histoire de la philosophie européenne, dirigée par Weber et Huisman.

- M.A.Bellezza: L'Esistenzialismo positivo di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1954.

جوبرتي

Vincenzo Gioberti

فيلسوف ايطالي كاثوليكي النزعة . ولد في تورينو سنة ١٨٠١ ودرس في معاهد الاوراتوريين Oratriani . وفي سنة ١٨٢٣ حصل على الدكتوراه في اللاهوت ، ثم عيّن استاذاً في كلية اللاهوت . وقد ناهض السلطة الزمنية كما ناهض اليسوعيين . فقبضت عليه في سنة ١٨٣٣ وأودع السجن عدة اشهر ، ثم حكم عليه بالنفي من ايطاليا فسافر الى فرنسا ، ومن ثم الى بروكسل (بلجيكا) حيث عمل مدّرساً ، في بعض المعاهد الخاصة ، وبقي في بروكسل حوالي عشر سنوات حافلة بالانتاج العلمي . اذ نشر في سنة ١٨٣٨ كتابه « نظرية ما هو خارق للطبيعة » Teoria de sovranaturale ثم « المدخل الى دراسة الفلسفة » في سنة ١٨٤٠ . وعنى بالمشاكل السياسية الايطالية ، فاختمرت في

ذهنه فكرة ايجاد ملكية دستورية في ايطاليا ، وأصدر كتابه « الأولوية الأخلاقية والمدنية عند الايطاليين » (سنة ١٩٤٣) وفيه هاجم اليسوعيين والحكام البوربون في مملكة نابولي (جنوبي ايطاليا) هجوماً عنيفاً .

وسافر الى باريس فأقام بها فترة قصيرة في سنة ١٨٤٨، ومنها سافر إلى اقليم بيمونته في شمالي ايطاليا حيث كان قد انتخب نائباً ، فأستقبل استقبالاً حافلاً وأوفده الملك فكتور امانويل ، ملك بيمونته الى باريس لطلب مساعدة حكومة الجمهورية الفرنسية الثانية ضد النمسا . ولكن النمسا هزمت فكتور امانويل حين سعى للاستقلال عن النمسا ، ومن ثم اعتزل جيوبرتي السياسة ، وكتب كتاباً بعنوان : « النهضة المدنية لايطاليـــا» (سنة ١٨٥١) ويعدّ الوصية السياسية لجيوبرتي وفيه نمّى الأفكار التي سبق أن عرضها في كتابه السابق : « الأولوية الأخلاقية . . . » . وتوفي فجأة في ٢٦ اكتوبر سنة ١٨٥٢ . وهذه الأفكار تتلخص في الربط بين السياسة والدين ، وفي دعوة الكنيسة الى تولي حركة « البعث » السياسي Risorgimento لايطاليا ، وتزعم تحالف بين الولايات الايطالية ، والعمل على بعث روح الوحدة الايطالية التي كان يدعو اليها في نفس الوقت ماتسيني Mazzini وحركته المسماة « ايطاليا الفتاة » . ولهذا سيظل « البعث » في ايطاليا مرتبطاً باسم كليهما معاً ، من الناحية الايديولوجية .

فلســـفته

توصف نزعة جيوبرتي بأنها « انطولوجية » لأنه يؤكد أن الوجود ـ في ـ ذاته موجود في العقل الانساني ، لا كمجرد انطباع حسيّ ، بل كوجود حقيقي . والوجود الكائن في العقل ليس مجرد وجود في معنى ، أو إمكان وجود ، بل هو وجود حقيقي ، وأرسخ أنواع الوجود وجوداً . ومهمة الحواس هي فقط التنبيه على وجوده .

ويقرر جيوبرتي ان « الوجود يخلق الموجود » . ويقرر أن الوجود العيني ، وهو وحدة ميتافيزيقية مؤلفة من الواقع والمعلوم ، هـو المصدر المشترك للأشياء المخلوقة وللأفكار التأملية ، للعيني والمجرد ، للمحسوس والمعقول .

وفي مسألة العقل والايمان يجنح جيوبرتي الى النزعة الايمانية القائلة بأن الدين انما يقوم على الايمان ، لا على العقل . ويقرر جيوبرتي أن العقل الانساني عاجز عن ادراك الله بدون معونة من الايمان والوحي كما يجعل الطبيعة خاضعة لما فوق الطبيعة . وعلى العقل أن يعرف حدوده ، وأن يمارس حرية الفكر تحت سلطان الايمان .

وفيما يتصل بالعلاقة بين الله والمخلوقات ، يقرر جيوبرتي ان الله هو مبدأ وعلة الموجودات ، ولهذا فإن الموجود ينشد الله ويسعى اليه . وفي هذا يقول : « ان الموجود (الأعلى) يخلق الموجود (الأدنى) ، والموجود (الأدنى) يعود الى الموجود (الأعلى)» . وهو في هذا متأثر تماماً بمذهب جوردانو برونو . وستكون مهمة الفلسفة ـ في نظر جيوبرتي ـ تعمق فهم هذه العلاقة بين الله والموجودات المخلوقة . وبهذا المعنى يسهم الانسان مع الله في فعل الخلق .

مؤلفـــاته

منذ سنة ١٩٣٨ قام « معهد الدراسات الفلسفية » Instituto di studi filosofici في روما وميلانو بنشر مؤلفاته تحت عنوان : Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti .

ونذكر من بين نشرات مؤلفاته ما يلي :

— Della protologia, ed. da G. Massari, Parigi e Torino, 1857.

- Nuova Protologia , ed. da G. Gentile. Bari, 1912.

- Scritti scelti di V. Giaberti, a cura di Augusto Guzzi. Torino, 1954.

مـــراجع

- G. Bonafede: Gioberti. Palermo, 1942.

- G. Bonafede: Gioberti e la Critica. Palermo, 1950.

- A. Bruers: Gioberti. Roma, 1924.

- L. Giusso: Gioberti. Milano, 1948.

- L. Stefanini: Gioberti. Milano, 1947.

- B. Gentile: Rosmini e Gioberti. Firenze, 1955.

- De Nardi: V. Gioberti e il panteismo. Forli, 1901.

- U. Redano: Vincenzo Gioberti. Torino, S.E.I. 1958.

جـــود

Cyril Edwin Mitchinson Joad

كاتب مبسّط للفلسفة، انجليزي.

وُلـد في ١٢ / ٨ / ١٨٩١، وتـوفي في ١٩٥٣/٤/٩. وتعلم في كلية باليول Balliol في جامعة اوكسفورد. واشتغل مـوظفاً في وزارة التجـارة ثم وزارة العمل من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩٣٠، وفي هذه السنة الأخيرة صار أستاذاً Reader ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية Birkbeck في لندن.

وكـان يواصـل الكتابـة في الصحف والمجلات في الشؤون العامة السياسية والاجتماعية ويدعو الى الاصلاح الاجتماعي على مذهب الفابيين Fabians الذي كان مزيجاً من الاشتراكية المعتدلة والاصلاحية، مع تحرر فكري من العقيدة الدينية بعامة. وفي اثناء الحرب العالمية الأولى كان من المعترضين على الحرب والانخراط في الجندية. وفي الفترة من سنة ١٩٤١ الى سنة ١٩٤٧ كان عضواً في «مجلس الموجهين الفكريين» Brains Trust لهيئة الاذاعة البريطانية B.B.C. في لندن، وألقى سلسلة ناجحة من الأحاديث في بـرنامـج عنوانـه: «كل شيء يتـوقف على مـاذا تقصـد بـ....». وفي آخر كتبه «استعادة الايمان» يبدو أنه عاد الى الأيمان بالدين. ونورد فيما يلي ثبتاً بأشهر كتبه:

- Common Sense philosophy , 1919.
- Introduction to Modern Political Theory. 1924.
- Thrasymachus, or the Future of Morals, 1924.
- Mind and Matter, 1925.
- Diogenes, or the Future of Leisure, 1928.
- The Meaning of Life, 1929.
- Great philosophies of the World, 1931.
- Guide to Modern Thought, 1933.
- Guide to philosophy, 1936.
- Philosophy of our times, 1940.
- The future of Life,1944.
- Decadence: A philosophic Enquiry, 1948.
- Introduction to contemporary knowledge, 1951.
- The Pleasure of Beingoneself, 1952.
- The Recovery of Faith, 1952.

وقد ترجم لنفسه في كتابيه:

- The Testament of Joad, 1937
- The Book of Joad, 1942.

جيمس (وليـــم)

William James

عالم نفساني وفيلسوف برجماتي.

ولد في مدينة نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢، وتوفي في ٢٦ أغسطس سنة ١٩١٥. وكان الابن الأكبر لهنري جيمس الكاتب الساخر، الذي كانت نزعته الدينية متأثرة بسويدنبرج، التيوصوفي الشهير. ومن اخوة وليم كان هنري جيمس القصصي الشهير والناقد صاحب التأثير في النقد الانكليزي بعامة.

وكـان الوالـد هنري جيمس في حيـاته الـدراسية الوسطى طالباً للاهوت في معهد برنستون الديني، بيد أن هذه الفترة تركت في نفسه اشمئزازاً شديـداً من رجال الدين عبّر عنه طوال حياته. ثم انه عاش متجولاً في أنحاء اوروبا. وكان لهذا كله أثره في نشأة وتكوين ابنه وليم.

ولما بلغ وليم الثامنـة عشرة اخـذ في دراسة فن التصوير على يدي وليم هنت، وهو رسام مـوضوعـات دينية. لكنه ما لبث أن تخلى عن ذلك ودخل Laurence Scientific School في جامعة هارفرد. لكنه انقطع عن الدراسة ليكون برفقة العالم الفرنسي في النبات والحيوان لـوي اجـاسيـز Louis Agassiz في احـدى رحـلاتـه الاستكشافية في الأمازون. ولأسباب صحية عاد والتحق بكلية الطب، وفي سنة ١٨٦٧ ـ سنة ١٨٦٨ سافر الى المانيا لحضور محاضرات الفيزيائي الألماني الكبير هلمهولتس واضع قانون حفظ الطاقة، كما سافر الى فرنسا وحضـر محاضـرات كلود برنار، وهناك اطلع على مؤلفات رنوفييه فكان لذلك أثر هائل في تحويل مجرى فكره.

وفي سنة ١٨٧٢ عينّ مدرساً في كلية هارفرد واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٨٧٦ يقوم بتدريس الفسيولوجيا. واستمر على اتصال بجامعة هارفرد الى أن تركها نهائياً في سنة ١٩١٧. وألقى محاضرات جفورد بأدنبره في عام ١٩٠١ / ١٩٠٢، وهي التي نشرها بعد ذلك بعنوان «انواع التجربة الدينية» (سنة ١٩٠٢).

آراؤه الفلسفية

١ ـ التجربة:

يقيم وليم جيمس نظريته في المعرفة على التجربة الحسية، إلا أنه يعطيها مفهوماً يختلف عن مفهوم التجريبية الانكليزية اذ يرى أن مضمون التجربة ليس على شكل ذرات ، بل هو تيار من الشعور ذلك ان التجربة ليست مؤلفة من معطيات منفصلة رصّت مع بعضها كقطع الموزاييك، بل هي تيار من الشعور سَيّال متصل لا فواصل فيه ولا روابط، تماماً مثل تيار النهر الجاري، والأشياء تتداخل بعضها في بعض زماناً ومكاناً. وكل شيء يسيل ويتدفق. صحيح ان التجربة تميل الى أن تتكدس وتتغلظ على هيئة مواد (أو جواهر) ، ولكن هذه المواد تميل الى أن تنصهر في بعضها البعض لتصبح مادة سائلة تغلظ بدورها على شكل مواد جديدة. ولهذا فإن محتوى الشعور واحد وليس متعدداً تفاريق على هيئة ذرات كما كان يظن التجريبيون القدماء.

فإذا نظرنا الى التجربة على هذا النحو، زالت الفروق التي كانت توضع بين الهيولي والصورة، الجوهر والاضافة، وما شابه ذلك، وامتزجت كلها في تيار الشعور. والمعطيات الحسية لا يمكن فصلها الى صور مدركة بالحس، متميزة، بل يجب النظر الى كل منها في اطار العلاقات القائمة بينها وبين ما يسبقها وما يتلوها، وهي معطاة بوصفها «تفعل» شيئاً. انها على علاقات مباشرة مع، إلى جانب، الله، غيرها. إنك لو انتزعت شيئاً من علاقاته، فلن تجد ثمة شيئاً.

لكن لماذا تتحدد التجربة في كتل؟ ولماذا تكوّن اسمك وأصلب ها هنا مما هي هنالك؟ وكيف تؤلف عالماً؟ ولماذا تكوّن هذا العالم بالذات دون غيره؟ وكيف توجد «افكاراً» عن نفسها ؟ ولماذا نقول عن بعض هذه الأفكار انها «صحيحة» ونقول عن البعض الآخر انها «باطلة»؟.

يجيب وليم جيمس عن هذه الأسئلة بقوله ان الشعور يبدي عن اهتمام وانتباه، انه ارادي وحسيّ معاً. فهو ليس فقط يحسّ، بل هو يؤثر بعض ما يحسّ، على البعض الآخر، ويكره البعض ويحب البعض. ويتلبث عند بعض مضمونه، ويرفض البعض الآخر، أو ينساه ويسقطه فما ينتقيه ويؤثره ويختاره يعده «حقيقياً» و «حيوياً»، وما يرفضه وينبذه يعدّه غير مهمّ نسبياً وغير حقيقي. فعالم الأشياء هو اذن من صنعنا نحن حسب مصالحنا.

لكن مضمون الشعور لا يتألف فقط من معطيات الحسّ الحاضرة مباشرة، بل يوجد الى جانب التجربة التي نعانيها الآن في الحاضر، «افكار» تمكننا الذاكرة والمخيلة من استخراجها من الادراكات الحسيّة، وهذه «الأفكار» تحيل الى امور تتجاوز التجربة الحسّية الحاضرة وتزودنا «بمعرفة» عن تجربة ماضية وأخرى مستقبلة.

وبعض الأفكار تستأثر باهتمامنا وانتباهنا وتستولي على تفكيرنا، تاركة ما عداها في الظل والاهمال. ولما كانت كل «فكرة» بسبب فعاليتها ونشاطها هي فكرة محركة motor idea وتنصب في الفعل، إلا إذا اعاقتها أفكار أخرى، فإن المدركات التي تسيطر على فكرنا هي أيضاً مدركات توجّه سلوكنا.

٢ ـ الحقيقة:

لكن ما هو المبدأ المؤثر في اختيارنا في نشاط الشعور؟ انه **الغرض الشامل** total purpose لهذا الشعور، وبعبارة اخرى: المبدأ هو الفائدة. فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو «الحق» .

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع :

أ ـ ففي ميدان التجربة الفيزيائية: المفيد هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ومن التأثير والانتاج.

ب) وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية: هو ما هو مفيد للفكر، وما يزودّنا بالشعور بالمعقولية، وهو شعور بالراحة والسلام.

جـ) وفي ميدان التجربة الدينية، يكون الاعتقاد حقاً

اذا نجح روحياً، أعني اذا حقق للنفس الطمأنينة والسلوى، وأعاننا على تحمل تجارب الحياة، وسما بنا فوق أنفسنا.

يقول وليم جيمس: «التطابق، بالمعنى الواسع للكلمة، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين: أما الوصول مباشرة الى الواقع أو في قربه، أو هو الأتصال الفعلي بالوقائع ابتغاء مزيد من التأثير فيه هو نفسه أو في وسيط، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف. وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والعملي على السواء. وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو مجرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذا الدافع شيء يناقض أفكارنا ويعترض طريقها الذي يفضي بنا الى نقطة أخرى.

«كلا! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع، وان كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والانطباق. بل المهم هو أن نجد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع. ان الفكرة اذا أعانتنا على أن تكون - عقلياً أو عملياً - على علاقة إما بالواقع أوبأسباب الواقع، واذا اكتفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز الواقع، بدلاً من تعويق مسيرتنا بكل ألوان المضايقات - هنالك سيكون انطباق واتفاق- فيه تتوافر بدرجة كافية الشروط التي تقتضيها الحقيقة. وستكون هذه الفكرة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر... إن علينا أن نعنى لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) بل بالحقائق (في صيغة الجمع)، وأن نعنى ببعض الأفكار الموجهة، ببعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أفكاراً نافعة. أنها تنفع من حيث تقودنا - وإن لم تجعلنا ننفذ فيها - الى اجزاء من النظام العقلي الذي يغوص في الادراكات الحسية في مواضع عديدة. وهذه الإدراكات سيحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة منها. وحتى لو لم يحدث هذا، فإنه سيكون لنا بها ذلك النوع من العلاقة التي تسمى عامة باسم: التحقيق verification. وبالجملة فإن كلمة «حقيقة» ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخص عمليات التحقيق، تماماً مثلما الصحة والثروة والقوة وهي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة، عمليات أخرى نافعة أيضاً. إن الحقيقة شيء يصنع، مثل الصحة والثروة والقوة، خلال تجربتنا.

«ولألخص هذا كله أقول أن «الحق» يقوم فيما هو مفيد (نافع) expedient للفكر، كما أن «العدل» يقوم فيما هو نافع (مفيد) للسلوك. وأقصد بـ «مفيد» أنه: مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الأمر في المجموع، لأن ما هو مفيد للتجربة المقصودة الآن، لن يكون كذلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة الى تجارب لاحقة. ان للتجربة احوالها الخاصة بها في «تجاوز الحدود» وفي تصحيح طبيعتنا. والحقيقة المطلقة، الحقيقة التي لن تغيرها أية تجربة، هي هذه النقطة المثالية التي تندّ عن البصر، والتي تتخيل أن كل حقائقنا ستتلاقى فيها ذات يوم. ليكن! هذا أمر في وسع الإنسان المستنير تماماً أن يتصوره وأن تتصوره التجربة الكاملة تماماً: و اذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج، فسيتحقق كلا الأمرين معاً وبنفس العملية. لكن، الى أن يتحقق هذا، لا بد لنا أن نعيش، اليوم، على ما نستطيع امتلاكه، فيما يختص بالحقيقة، اليوم حقاً مع استعدادنا أن نعترف بأن ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غداً» («البرجماتية» ترجمة فرنسية ص ٢٠٣ - ٢٠٤ باريس سنة ١٩١١).

٣ - التجربة الدينية وإرادة الايمان:

وفيما يتصل بالدين، يرى وليم جيمس أن الانسان كانت له، وستكون له دائمًا تجربة دينية. ذلك أن الانسان شعر من حوله بحضور تجربة أخرى قريبة من تجربته هو، ومتعاطفة مع أمانيه ومطامحه، وتناضل معه ضد الشر وتعمل في صالح الخير، وتشيع في نفسه السلوى. لهذا يفوّض أمره ويطلب العون من هذه الحضرة ويدعوها. ويشرك روحه بروحها. وهذه التجربة تتجاوز النوع المألوف من التجارب، وهي التجارب الحسية ومعطياتها، لكنها مع ذلك تجربة. وما دامت تجربة فيحق لنا أن نفسّرها، مسترشدين في ذلك بنفس المنهج الذي اتبعناه بالنسبة الى التجربة الحسيّة، أي فكرة الفائدة أو المنفعة العملية المترتبة عليها. فإن كانت تقدم لنفوسنا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينبغي أن نعدها «صحيحة» تبعاً لمعيار الحقيقة الذي فصلنا القول فيه في البند السابق مباشرة. وأسلم طريقة لتفسير هذه التجربة بحسب المنهج البرجماتي هي أن نفترض انها آتية من شعور (وعي) شخصي آخر مماثل لشعورنا، ومصادق لنا، ومستعد لنجدتنا. ومذهب المؤلهة Theism هو الأنسب ها هنا. لكن ليس المقصود أي تأليه. ذلك أن وليم جيمس يرى أن التأليه الذي يتصور

الله لامتناهياً قادراً على كل شيء، هو تأليه غير مفيد لأنه إذا كان «الله» قادراً على أن يفعل ما يشاء؛ وطاب له أن يخلق العالم الذي يعيش فيه، فمن المستحيل أن نتصوره موجوداً أخلاقياً وصديقاً. ولن يستحق اسم الله من ليس من الخير بحيث يخلق عالماً كعالمنا هذا، فضلاً عن أن يخلقه بكلمة منه، لأنه عالم سيء كان أحرى أن يدعوه للاشمئزاز منه وكراهيته.

ويتساءل جيمس: هل الله موجود، فيرفض دعوى اللاأدريين Agnostics الذين يقررون أنه لا يحق لنا أن نؤمن بشيء ليست عليه بيّنة منطقية كافية. ان العقلاء من الناس يحاولون تجنب الخطأ ويسعون الى بلوغ الحد الأعلى من الحقيقة. لكن هناك مسائل لا جواب عنها بـ«نعم» أو بـ«لا» بواسطة الدليل الحاضر. لكن يحق للناس مع ذلك أن يعتقدوا فيها ايجابياً. ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هي من هذا النوع أي ليس عليها دليل منطقي حاضر، لكن لنا الحق في الايمان بوجود الله. ان هذه المسألة تمثل مسائل مثل: أهمية الفرد، قيمة الحياة تجاه الانتحار، وجود حرية الارادة الانسانية. ويقرر جيمس أن في وسع الناس أن يؤمنوا بأمور لأسباب عاطفية، بالرغم من انتفاء الدليل العقلي عليها.

وهذا يدعو جيمس الى البحث في العلاقة بين البرهان والاعتقاد (أو الايمان) belief. إن الاعتقاد (الايمان) يتضمن الاستعداد للفعل (للعمل) وفقاً لفروض معينة. ويؤكد جيمس أن أية قضية تصلح لأن تكون فرضاً للعمل. وهو يقصد القضايا الأخلاقية والدينية التي يمكن أن تجلب للناس حقيقة يرغبون فيها. فتكون ارادة الاعتقاد في صحة هذه القضايا هي المبرر الكافي لصحتها، وذلك بحسب المعيار البرجماتي للحقيقة كما شرحناه. وهذا هو ما يسميه جيمس: «ارادة الاعتقاد» The Will to believe وبه عنون أحد كتبه (نشره لأول مرة سنة ١٨٩٧) وهذا العنوان هو عنوان إحدى المقالات العشر التي يضمها هذا الكتاب، وهي مقالات منفصلة كتبت في أوقات مختلفة.

ان وليم جيمس يدافع عن حق الانسان في اعتقاد ما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه، وحقه في الايمان ببعض الفروض في الدين والأخلاق، اذا كانت هذه الفروض مفيدة، وحيّة لا ميتة، ومفروضة قسراً لا قابلة للتخلص منها، وذات أهمية حقة، لا تافهة. فما الذي يجعل فرضاً من الفروض «حياً» مفروضاً forced، و «مهماً» momentuous انما يجعله كذلك هو علاقة منفعة الانسان المؤمن به. والمعيار ها هنا هو اساساً نفساني وحضاري.

ويقرّ جيمس بأن الناس لا يتفقون جميعاً على نفس الفرض من حيث حيويته وقسريته وأهميته. غير أنه يؤكد أن فرض وجود الله يتصف بهذه الصفات الثلاث لدى جميع الناس، ويقرر أن للاأدري الذي لا يعتقد ولا ينكر وجود الله قد اختار فعلاً موقفاً ضد وجود الله. لقد تخلى اللاأدري عن كل أمل في اكتساب حقيقة ممكنة ابتغاء أن يتجنب خطأ ممكناً في موقف لا مجال للدليل فيه. وحق اللاأدري في عدم الايمان بوجود الله ليس أكبر من حق المتديّن المؤمن في أن يؤمن بوجود الله.

وهنا يثور الاعتراض على موقف جيمس هذا لأنه يتلخص في هذا القول: «اعتقد ما تشاء ان تعتقده». ويرد جيمس على هذا الاعتراض قائلاً أن دعوته هذه تتعلق فقط بالأمور التي تفتقر الى دليل واضح على جواب معينّ، أي «بالمسائل التي لا يمكن بطبيعتها أن يُفصل فيها على أساس عقلي».

ولم يقتصر جيمس على مسألة وجود الله، بل شمل بمنهجه هذا مشكلة خلود النفس فرأى أولاً أن ثمة دلائل تشير الى امكان خلود النفس، كما يتبين من أبحاث الروحيين psychic research لكن حتى بدون هؤلاء فإن لنا ما يبرر الاعتقاد في خلود النفس لما لذلك من فوائد عملية.

مؤلفاته

- Principles of Pyschology, 1890.
- The will to believe , 1897.
- Varieties of religious Experience, 1902.
- Pragmatism 1907.
- A Pluralistic universe, 1909.
- The Meaning of Truth, 1909.

مراجع

- R.B. Perry: The Thought and Charcter of William

James, 2 vols. Boston, 1935.
- R.B. Perry: In the spirit of William James. New Haven, 1938.
- Josiah Royce: William James and other essays on the philosophy of Life. New York, 1911.

جوييـــــو

Jean - Marie Guyau

فيلسوف فرنسي ذو نزعة حيوية ، وشاعر.

ولد في مدينة لافال سنة ١٨٥٤، لكن بسبب اعتلال صحته عاش فترة في السودان الفرنسي (مالي والنيجر حالياً).

وتوفي سنة ١٨٨٨ في مدينة منتون بفرنسا.

فلسفـــته

أ - الأخلاق:

نزع جوييو منزعاً وضعياً وطبيعياً وحيوياً. وتركز اهتمامه على الأخلاق. وأراد أن يبنيها على النوازع الطبيعية، دون الزام ولا جزاء.

يقول جوييو: «استشر أعمق غرائزك وأكثر عواطفك حيوية، واكثر كراهياتك اعتياداً وإنسانية، ثم ضع بعد ذلك فروضاً ميتافيزيقية عن أساس الأشياء، والمصير الخاص بالكائنات وبك أنت» («مجمل أخلاق بلا إلزام وبلا جزاء»،ص ٢ ، باريس سنة ١٨٨٥).

ويعرّف الأخلاق بأنها «علم موضوعه كل وسائل المحافظة على الحياة المادية والعقلية وتنميتها». والأخلاق «هي الملتقى الذي تتماسّ فيه - وتتحول باستمرار بعضها الى بعض- القوتان الكبيرتان للوجود وهما: الغريزة ، والعقل. وينبغي على الأخلاق أن تدرس فعل هاتين القوتين: الواحدة في الأخرى، وأن تسعى الى تنظيم التأثير المزدوج للغريزة في الفكر، وللفكر والمخ في الأفعال الغريزية أو الأفعال المنعكسة» (الكتاب نفسه ص ٢٤٥).

والأخلاق التي يدعو اليها أخلاق تجمع بين الاثرة وبين الايثار. ذلك أن حياة الفرد ينبغي الى جانب ايثارها لما يقدمها، أن تفيض على الغير وتجود بما لديها من طاقة زائدة. وليس هذا الفيض مضاداً لطبيعتها بل هو على وفق طبيعتها، بل هو الشرط في الحياة الحقة. ومثل الحياة مثل النار: لا تحافظ على نفسها إلا بالتواصل مع الغير. وهذا يصدق على العقل كما يصدق على البدن. يقول جوييو: «ان الحياة ليست مجرد اغتذاء ، بل هي انتاج وخصوبة. فالحياة، انفاق بقدر ما هي اكتساب».

والمبدأ الأساسي لهذه الأخلاق هو أن «الواجب ليس إلّا تعبيراً منفصلاً عن القوة التي تنحو الى الانتقال ضرورة الى الفعل. لقد قال كنت: « يجب عليّ ، اذن أستطيع». أما جوييو فعلى عكس ذلك يقول: «أستطيع، اذن يجب عليّ» (الكتاب نفسه ص ٢٤٨).

ويؤكد جوييو دور الغرائز في مواجهة دور العقل، ولهذا يفسح المجال للاشعور.

وجوييو لا يمل من تمجيد الحياة والدعوة الى توسيع مداها، ومضاعفة شدّتها. ومن هنا التشابه الكبير بينه وبين معاصره نيتشه، الذي لا بد أن يكون جوييو قد تأثر به.

«ان الواجب يرجع الى الشعور بقوة باطنة ذات طبيعة أسمى من سائر القوى. فالشعور باطنياً بما يقدرعليه المرء من أفعال أعظم: هذا هو أول شعور بما يفعل وبما يجب عليه أن يفعله. والواجب، من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن المعاني الميتافيزيقية هو فيض من الحياة يطلب ان يتحقق وأن يبذل ذاته. وقد أسرف الذين فسّروه بأنه ضرورة أو قسر وقهر. والحق انه قوة Puissance قبل كل شيء» (الكتاب نفسه، ص ١٠٦).

ب) - علم الجمال:

وهذا التوكيد للحياة نجده عند جوييو في نظراته في علم الجمال أيضاً. فهو يقول : «ان الموضوع الحقيقي للفن هو التعبير عن الحياة»، («الفن من وجهة النظر الاجتماعية» ، ص ٥٧ باريس سنة ١٨٨٩، نشرة فوييه). ويقول ايضاً: «الجمال ، في جزئه الأكبر، فعل واشعاع مستمر من الداخل الى الخارج، والجمال الحق يخلق نفسه في كل آن، وفي كل حركة من حركاته، وله الوضوح

الحيّ، الذي للنجمة. والجمال، بغير التعبير، ربما كان - كما يقول بلزاك - خداعاً وتمويهاً» (الكتاب نفسه ص ٥٩).

«ومع ذلك، فإن الفن ليس فقط مجموعة من الوقائع ذوات المعنى، بل هو قبل كل شيء مجموع من الوسائل الايجابية. وما يقوله يستمد قيمته في الغالب، مما لا يقوله بل يوحى به. ويثير التفكير فيه والشعور به. والفن الكبير هو الفن الموحى المثير، الذي يعمل بواسطة الايحاء. وموضوع الفن هو احداث انفعالات تعاطف، ومن أجل هذه فإن مهمته ليست أن يمثل لنا موضوعات خالصة للاحساسات أو الأفكار، بواسطة وقائع ذات دلالة، بل اثارة موضوعات انفعالات وموضوعات حية تستطيع أن تدخله معها في مشاركة اجتماعية. فلا يهمّ أذن أن يكون الكائن جميلاً، ما دمت تجعله لطيفاً في نظري. والحب يأتي معه بالجمال» (الكتاب نفسه ص ٦٦).

«والفن الكبير يقوم في إدراك روح الأشياء والتعبير عنها أعني ما يربط الفرد بالكل وكل قسم من الآن بالديمومة الأبدية» (الكتاب نفسه ص ٨٠). «والفنان يفهم الطبيعة همساً، أو بالأحرى هي التي تفهم نفسها منه. والفن يعبّر عما تزمزم به الطبيعة. انه يصرخ فيها: هذا ما أردت أن تقوليه» (الكتاب نفسه ص ٨٢).

جـ) الدين:

ويبحث جويو مستقبل الدين في كتاب ضخم بعنوان: «عدم الدين في المستقبل: دراسة اجتماعية» (باريس، عند الناشر ألكان، سنة ١٨٨٧). وفيه يؤكد أنه لا مجال للدين في المستقبل، لأن العلم سيحّل محله. يقول: «ينبغي أن يقوم العلم، في المستقبل، بما كان يقوم به الدين في الماضي. ينبغي عليه أن يؤمّن - مع خصوبة الجنس - تربيته الجنسية والأخلاقية والاقتصادية الحسنة» (الكتاب نفسه ص ٢٩٨). ذلك أنه يرى أن العلم «لم يعد متفقاً مع الوحي الخارق للطبيعة ومع المعجزات التي تكّون أساس الأديان» (الكتاب نفسه ص ٣٠٢).

لكن أن يكون الانسان غير ذي دين أو بمعزل عن الدين ليس معناه أنه عدو للدين. «وعدم التدين في المستقبل يمكن، مع هذا، أن يحتفظ من الشعور الديني بما كان ظاهراً فيه من اعجاب بالكون والقوى اللانهائية المنتشرة فيه، ومن بحث عن مثل أعلى ليس فقط فردياً، بل واجتماعياً، بل وكونياً، يتجاوز الواقع الفعلي» (الكتاب نفسه ص XIV)

ويفسّر جويو الدين بأنه «تفسير فيزيائي، ميتافيزيقي، وأخلاقي لكل الأشياء، في تناظر مع المجتمع الانساني، على شكل خيالي ورمزي. انه، في كلمتين، تفسير اجتماعي كلي، ذو شكل أسطوري» (الكتاب نفسه ص III).

ويقول أيضاً: «الشعور الديني ليس فقط الشعور بالاعتماد الفيزيائي الذي نجد أنفسنا فيه، بازاء كلية الأشياء. انه خصوصاً الشعور بالاعتماد النفسي والأخلاقي، وفي النهاية: الاجتماعي» (ص VI). والشعور الديني يحدث «حين يتسع الشعورباجتماعية الحياة، وهو يتسع الى كلية الكائنات الواقعية والحية» (ص IX).

د - في تاريخ الأخلاق:

ولجويو كتابان أساسيان في تاريخ المذاهب الأخلاقية هما:

١ - «أخلاق أبيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة» باريس سنة ١٨٧٨.

٢ - «الأخلاق الانكليزية المعاصرة»، باريس سنة ١٨٧٩.

ولا يزال الكتاب الأول من أفضل ما كتب عن مذهب أبيقور.

مؤلفـاته

- La Morale d'Epicure dans ses rapports avec les doctrines, contemporaines. Paris, Alcan, 1878.

- La Morale anglaise contemporaine, Paris, Alcan, 1879.

- Vers d'un philosophe. Paris, 1881.

- Problèmes d'esthétique contemporaine, Paris, 1884.

- Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris, Alcan, 1884.

- L' Irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887.

- L'Art au point de vie social. Paris, 1889.
- Education et hérédité. Paris. 1889.
- La Genèse de L'idée de temps. Paris, 1890.

والكتب الثلاثة الأخيرة . نشرت بعد وفاته ، نشرها Fouillée:

مـــراجـــع

- Alfred Fouillée: La Morale , L'art et la religion d'aprés Guyau. Paris 1889 . 4e ed. augmentée 1901.

- G. Aslan: La Morale selon Guyau. Paris, 1906.

- Jankélévitch: « Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson», en **Revue philosophique**, vol. 97 (1924), pp. 404 - 449.

- Josiah Royce: « J - M. Guyau » in his book: Studies of Good and Evil. New York, 1925.



ح

حــب المصــير

amor fati

عبارة استعملها نيتشه للتعبير عن الموقف الذي ينبغي على الانسان أن يتخذه في حياته ، ألا وهو : أن يقبل كل ما في الحياة من تناقض : ما فيها من شرور وما فيها من خيرات .

يقول : « ان الانسان الوضيع (أو : الوسط) يحارب الشرور كما لو كان قادراً على التخلص منها والعمل بدونها ، انه يريد أن يلغي الجانب المميِّز لكل شيء ، ولكل عصر ، ولكل شخص ، غير مقرّ ، الا بجزء من خصائصها ، وساعياً للقضاء على الباقي » . اما الانسان الكامل فهو على العكس من ذلك . انه يتضمن في ذاته الطابع المتناقض في الوجود : الشر والخير على السواء ، ويرى فيما هو ممكن وما هو ضروري وسائل لتحقيق ارادة القوة ويؤكد : « انا نفسي هو المصير ، وأنا الذي أحدد وجوه السرمدية » . ويقول في موضع آخر : «نعم انني لن احب بعد إلا ما هو ضروري لا بد منه . . . وسيكون حب المصير هو حبيّ النهائي » .

راجع مؤلفاته « نشرة Kröner »(اشتوتجرت ١٩٠٦ - ١٩١١ : جـ١٦ بنود ٨٥٩ - ٨٨١، جـ١٢، بند٣٣٦، جـ ١٣ ، بند ١٨٥ ، جـ١٢ بند ٢٨٢).

ويقول أيضاً ان حب المصير هو طبيعته الاشد عمقاً innerste Natur (راجع Ecce Homo ، في طبعة الموازريون جـ ٢١ من مؤلفاته (١٩٢٨) ص٢٧٥) . ويسمى هذا الموقف بأنه « نوع من الاستسلام القدري لله» (رسالة الى أوفربك بتاريخ صيف سنة ١٨٨٢ ـ راجعها في « مراسلاته مع أوفربك » سنة ١٩١٦ ص١٧٣) . ويقول أيضاً : « صيغتي التي اتخذتها تعبيراً عن عظمة الأنسان هي : حب المصير : اعني ألا يحب المرء شيئاً ، لا الى الامام ولا الى الوراء ، على طول الأبدية » (Ecce Homo) .

راجع كتابنا «نيتشه» القاهرة ط١ سنة ١٩٣٩ ، ط٦ الكويت سنة ١٩٧٨ .

الحب العقــلي لله

Amor Dei Intellectualis

تعبير استخدمه اسبينوزا («الأخلاق » القسم الخامس ، القضية ٢٠) للتعبير عن الخير الأسمى الذي به تتحقق « نجاتنا أو سعادتنا أو حريتنا » (« الاخلاق » القسم الخامس ، ٣٦ ، حاشية) وهو ينشأ من المعرفة العيانية بالله بوصفه الموجود السرمدي (٣٢ ، اللازمة) . ولما كانت ماهية العقل الانساني متحدة مع الله ، فإن هذا الحب السرمدي هو الآخر ، وهو أيضاً ، من وجه آخر ، جزء من حب الله لنفسـه « لا بوصفه لامتناهياً ، ولكن من حيث أن ماهية العقل الانساني ، اذا ما نظر اليها من ناحية السرمدية يمكن أن تفسر » (القضية ٣٦) .

الحــدس

استعمل ابن سينا الاصطلاح « حدس » وعرّفه كما يلي :

« الحدس حركة الى اصابة الحد الأوسط ، اذا وضع المطلوب ، أو اصابة الحد الأكبر ، اذا أصيب الأوسط ،

وبالجملة : سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول ، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس ، فيحدس أنه يستنير من الشمس » (ابن سينا : « النجاة » ، ص ٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٣٨) .

لكن استعمال ابن سينا للفظ « حدس » بهذا المعنى الذي قدمه ، لا وجه له من اللغة العربية . فقد ورد في « لسان العرب » .

«حدس: الازهري : الحدس : التوهّم في معاني الكلام والأمور . بلغني عن فلان أمر وأنا أحدس فيه : أي أقول بالظن والتوهم . وحدس عليه ظنّه ، يَحْدِسه ، ويَحْدُسه ، حَدْساً : لم يحققه . وتحدّس أخبار الناس وعن أخبار الناس : تخبر عنها وأراغها (= طلبها) ليعلمها من حيث لا يعرفون به . . . وأصل الحدس : الرمي ، ومنه : حدس الظن : انما هو رجم بالغيب . والحدس : الظن والتخمين . يقال : هو يحدس ، بالكسر (أي كسر الدال) : أي يقول شيئاً برأيه . . . وحدس الكلام على عواهنه : تعسّفه ولم يتوقه» .

وواضح من كل هذه المعاني أن « الحدس » : ظن وتوهم ورجم بالغيب ، وتبعاً لذلك لا يعطي معرفة يقينية . فكيف لم ينتبه ابن سينا لهذا ، مع أنه فيما يروي الجوزجاني في ترجمته له كان يتقن معاني العربية ووضع قاموساً شاملاً؟!.

الجواب في رأينا أن التعبير مختصر ، وتمامه : الحدس الصائب . لكننا نراه في مختلف المواضع التي أورد فيها ابن سينا هذا اللفظ يستعمله بدون هذا الوصف : صائب .

كما أننا نجده في كتاب « التعليقات » يستعمله بمعنى الادراك دفعة واحدة . قال : « الحدس بالوسط لا يكون بفكر ، فإنه يسنح للذهن دفعة واحدة . وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس » (« التعليقات » ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤١ القاهرة سنة ١٩٧٣) .

ولم نجد الكندي أو الفارابي أو غيرهما قد استعمل لفظ « الحدس » بالمعنى الذي استعمله به ابن سينا .

الحـــريـــة

Liberté

اتخذت كلمة «حرية» معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ .

١ ـ فنجد أولاً عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير . εἱμαρμένη μοῖρα وبفكرة الضرورة ἀνάγκη، πεπρωμένη وبفكرة الصدفة τύχη .

وقد تسلسل معنى « حر » ἐλεύθερος و « حرية » ἐλευθερος على النحو التالي :

أ ـ في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق . م .) كان لفظ « حر » يطلق على الانسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه ـ وذلك في مقابل : « أسير الحرب » الذي يعيش في الغربة « عبد » δοῦλος تحت سيطرة سيّد له .

ب ـ وفي العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة « المدينة » . فالمدينة πολις حرة ، ومن يعيش فيها فهو حر ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة βία وبين الحق δίκη . والمقابل « للحر » حينئذٍ ليس « العبد » ، بل «الغريب» أو الأجنبي ، أي من ليس يونانياً βαρβαρος . والآلهة هي التي قررت « الحرية » ، ولهذا كانت «الحرية» موضوعاً للعبادة

جـ ـ والى جانب فكرة الحرية المدنية هذه ، وجد معنى تدل عليه كلمة ἑκων أي : مختار (ويقابله ἀκων أي «مضطر») وكانت تدل على الحرية الفردية لكن « الحر » ἑκων لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي ἴδιος νόμος ، بل هو من يجعل قانـون العالم الإلهي قانونه .

وبدأت كلمة حرة وحر ἐλεύθερος تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة φύσις وبين القانون νόμος ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية . ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبـح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة ، وغير الحر هو من يخضع للقانون .

هـ ـ ثم جاء سقراط فعدّل المعنى وعرّف الحرية بأنها « فعل الأفضل » وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن . وبهذا اتخذت الحرية معنى « التصميم الأخلاقي » وفقاً لمعايير الخير . واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الاخلاقية ضبط النفس ἐγκράτεια من ناحية ، والفحص المنهجي εηξησις عن الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى . والهدف هو الاكتفاء الذاتي autarcie . وقد اخذ الكلبيون بهذا العنصر الأخير وحده

من عناصر عند سقراط ، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة والاستقلال الذاتي عن الغير ، مادياً ومعنوياً .

و ـ وعند افلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية . ويعرفها بأنها وجود الخير . والخير هو الفضيلة . والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج الى شيء آخر . والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير ـ لكننا نجده في « طيماوس » يميز بين نوعين من الأسباب : الضروري ἀναγκαῖον، والإلهي θειον : الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ، ولوجود الموجود ، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير . والضرورة تحدث الشر .

ز ـ ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور ، اذ هو يربطها بالاختيار . ويقول ان الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل وأيضاً عن الإرادة ὄρεξις . ولهذا نجده يعرّف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معاً .

وحسبنا هذا القدر من الكلام عن الحرية عند اليونان ، ويمكن للمزيد الاطلاع على الابحاث التالية :

- D. Amand: Fatalisme et Liberté dans L'antiquité grecque, Louvain, 1945.

- M. Pohlenz: Griechiche Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, 1955.

- D. Nestle: Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und Neuem Testament . I. 1967.

- M. Wittmann: Aristoteles und die Willensfreiheit, 1921.

- Fr Mayr: Das Frieheit - problem in Platons Staatsschrif ten . Diss. Wien 1960.

٢ ـ ثم جاء الكتّاب المسيحيون فرأوا أن الحرية ليست مجرد الخلو من القسر ، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار ، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر . يقول القديس بولس في الرسالة الى أهل روما (اصحاح ٧ ، عبارة ١٥) : « حقاً أنا لا أفهم ما أفعله : لأنني لا أفعل ما أريد ، بيد اني افعل ما أكره . فمنذ ان ارتكب الانسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته ، فإن الأمر الذي يثير الدهشة ليس انه يستطيع ان يفعل الخير أو الشر ، بل أن يستطيع ان يفعل الخير» . لهذا ألح هؤلاء الكتّاب المسيحيون الأوائل على توكيد فكرة اللطف الإلهي . كذلك اصطدموا بمشكلة التوفيق بين حرية الارادة وبين العلم الإلهي السابق . ففيما يتصل باللطف الإلهي قالوا انه لما كانت الطبيعة الانسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى ، فلا بد لها من اللطف الإلهي كي تستطيع فعل الخير . لا يكفي أن يعرف الانسان ما هو الخير ، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير .

وفيما يتصل بالمشكلة الثانية رأى القديس أوغسطين أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الانسانية وبين القول بعلم الله السابق . ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الانسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك . ومن ناحية أخرى فإن الله يعلم أن الانسان سيفعل بارادته هذا أو ذاك ، وهذا لا يستبعد أن يفعل الانسان بإرادته واختياره . ان علم الله ـ هكذا يرى أوغسطين ـ لا يحيل الأفعال من حرة الى مجبور عليها .

٣ ـ وفي الاسلام أثيرت مشكلة حرية الإرادة والجبر مبكراً في عهد الامويين ، ثم صارت بعد ذلك من المشاكل الرئيسية جداً في علم الكلام . ويلخص ابن حزم مختلف آراء الفرق الاسلامية في هذا الموضوع هكذا : « اختلف الناس في هذا الباب (باب القدر) : فذهبت طائفة الى ان الانسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً ـ وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة .

وذهبت طائفة أخرى الى أن الانسان ليس مجبراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين : فقالت احداهما : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه البتة . وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم ، كالنجار والاشعري ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبي عبد الرحمن العلوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما .

وقالت الأخرى : ان الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي مثل الفعل موجودة في الانسان ، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشد ، ومؤنس بن عمران ، وصالح قبة ، والناشيء وجماعة من الخوارج والشيعة .

ثم افترق هؤلاء على فرق : فقالت طائفة ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه ، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي ، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعمّر بن عمرو العطار البصري ، وغيرهم من المعتزلة .

وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاّف : لا

تكون الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله، ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل .

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيار النظّام ، وعلي الأسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ : ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع . وكذلك أيضاً قالوا في العجز انه شيء غير العاجز، إلّا النظام فإنه قال : هو آفة دخلت على المستطيع .

فأما من قال بالاجبار منهم فإنهم احتجوا فقالوا : لما كان الله تعالى فعّالاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره ، وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل الى الانسان انما هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ، وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعالى» (ابن حزم : « الفصل في الملل والأهواء والنحل » جـ ٣ ص ٢٢ - ص ٢٣) .

راجع تفاصيل ذلك في كتابنا : « مذاهب الاسلاميين » (الجزء الأول، ط ١ بيروت سنة ١٩٧١، ط٢ بيروت سنة ١٩٧٩) .

٤ - في العصر الحديث في أوروبا دار معنى الحرية حول المعاني الثلاثة التالية :

أ) الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحيّ مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والايجابي لأن يفعل ما يريد .

ب) الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للانسان مع ذاته ومع فعله ، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى . وبهذا المعنى تكون الحرية هي امكان الإرادة بمعنى معين .

جـ) الحرية تدل على أساس انثروبولوجي بمقتضاه يكون الانسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم ارادة كذا ، انها حرية الاختيار Liberum arbitrium أو الحرية المتعالية .

وقد اهتم اللاهوتيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمشكلة حرية الإرادة اهتماماً خاصاً . فرأى كالفان Calvin أن فقدان حرية الإرادة وسيطرة مبدأ السعادة هما ناموسا كل انسان لم يتلق لطف الله . وقال مولينا Molina بحرية الاستواء Libertas indifferentiae ، ومفاده أن الحر هو من يقرر - حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل - أن يفعل وألا يفعل ، أو أن يفعل الشيء أو ينقضه .

وأما الفلاسفة فنجد أولاً هوبز يقرر أن الحرية هي انعدام القسر ، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) . وكل فعل يتم وفقاً لدوافع ، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت ، يعد حراً . « والانسان يكون حراً بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر » . وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة : فالمواطن ليس تام الحرية ، والعبد ليس تام العبودية (De Cive, c. 9, sect. 9) .

وعند اسبينوزا نجد نفس المفهوم للحرية وهو الخلو من القسر Libertas a coactione . يقول اسبينوزا : «هذا الشيء يدعى حرّاً اذا كان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها ، ويعين ذاته بذاته للفعل » (Ethica I, def. 7) ووفقا لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر، أما الانسان فغير حر ، لأن الله هو الذي يعيّن نفسه بنفسه ، أما الانسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية ومع ذلك فإن الانسان يستطيع - على خلاف ما يرى هوبز - أن يتحرر اذا أحال أفكاره غير الواضحة الى واضحة ، وأحال انفعالاته الى حب الله .

وجاء ليبنتس فقرر ان « الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل ، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال » (Leibniz, philosophische Schriften , ed. Gebhardt, VII, 109) . ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة ، لأنها تناقض مبدأ العلّة الكامنة .

وعند لوك Locke ان الحرية هي أن « نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد » to act or not to act according as we shall choose or will, Locke: Works (Aalen 1965 I, 252).

ثم جاء أمانويل كنت فعرّف الحرية بتعريفين : احدهما سلبي والآخر ايجابي . فالحرية يمكن أن تعرّف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية ، أو بعبارة أوجز : الحرية هي الصفة التي تتصف بها الأرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية . فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية .

ويمكن تعريف الحرية ايجابياً على النحو التالي : الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها . « ذلك أنه كما أن تصور العلية يتضمن في داخله - تصوراً لقوانين ، وفقاً لها يحدث شيء نسميه : المعلول ، بواسطة شيء نسميه : العلة ، فإن الحرية ،

وإن لم تكن خاصية للإرادة الممثلة لقوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارج كل قانون ، على العكس ، انها يجب ان تكون علّية تفعل وفقاً لقوانين ثابتة ، لكنها قوانين من نوع خاص ، وإلاّ لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً . أما الضرورة الطبيعية فهي تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلية ، لأن كل معلول لا يكون ممكناً إلا وفقاً لهذا القانون ، وهو أن شيئاً آخر يعيّن العلة الفاعلية لتؤدي عليتها . ففيم اذن يمكن أن تقوم حرية الارادة ، ان لم يكن ذلك في تشريعها الذاتي ، أي في الخاصية التي لها ، خاصية ان تضع قانونها لنفسها بنفسها ؟ وهذه القضية : الارادة في كل أفعالها ، هي قانون نفسها ـ ليست غير صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب ألا يفعل إلاّ وفقاً لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعاً لنفسها بوصفها قانوناً كلياً . لكن هذه هي بعينها صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية . وإذن الإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد » (« تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص ١٧٩ ـ ١٨٠ ، ترجمة دلبوس الى الفرنسية ») .

والحرية هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك ، وذلك لأن الكائن العاقل المزود بارادة لا يمكن أن يفعل إلا اذا كان حراً . يقول كنت : « كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية هو بهذا عينه ـ من الناحية العملية ـ حر حقاً ، أعني أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا انفصام له يصدق بالنسبة إليه تماماً، كما لو كانت إرادته قد أقرّ بأنها حرّة في ذاتها ولأسباب صادقة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية. وأنا أرى أن نعزو إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة الحرية أيضاً، وأنه لا يستطيع أن يفعل إلا تحت هذه الفكرة، لأننا في مثل هذا الموجود نتصور عقلاً هو عملي، أي أنه مزّود بعلّية، تجاه موضوعاته . ومن المستحيل أن نتصور عقلاً يستمد، وهو في وعيه الكامل، توجيهاً من الخارج لأحكامه، لأن الذات حينئذٍ ستعزو إلى دافع، لا إلى عقلها، تحديد مكانتها للحكم. ولا بد للعقل أن يعدّ نفسه خالق مبادئه، مستقلاً عن كل تأثير خارجي وتبعاً لذلك، فبوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل، يجب عليه أن يعتبر نفسه حراً، أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة خاصة به إلا تحت فكرة الحرية» (الكتاب نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ من الترجمة الفرنسية).

راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الأخلاق عند كنت» (ص ٩٤ ـ ١٠٣ . الكويت سنة ١٩٧٩) .

لكن جاء بعده شوبنهور، فقرر أنه لا توجد حرية عمل ، بل فقط حرية وجود . ذلك أن الإرادة القاصدة الواعية تتحدد تحدداً معيّناً واحداً . أما حرية إرادة السواء فلا يمكن تصورها ، « لأن مبدأ العلية . . . هو الشكل الجوهري لقدرتنا على المعرفة كلها » (شوبنهور: « في حرية الإرادة الانسانية » سنة ١٨٤١ ، في مجموع اعماله Werke نشرة Hübscher سنة ١٩٦٢ جـ٣ ص ٥٢٧) .

وعند هيجل أن التصور المجرد للحرية هو « قيام الذات بنفسها ، وعدم الاعتماد على الغير ، ونسبة الذات الى ذاتها » Beisichein, Nichtabhängigkeit von Anderen, Sichaufsichbeziehen . (هيجل : « مؤلفاته » نشرة جلوكنر جـ ١٠ ص ٣١) .

ويجيء بعده فيورباخ فينكر حرية الأرادة ويقول : انها « تكرار خاوٍ للشيء في ذاته » (مؤلفاته ، سنة ١٩٦٠ جـ ١٠ ص ١٣٨) .

وفي الوجودية تلعب فكرة الحرية دوراً أساسياً جداً . فعند هيدجر أن الحرية هي القدرة التي بها ينفتح الموجود على الأشياء وهو يكتشف الوجود . وبلوغنا الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود . والحرية هي التي تؤّمن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء . وأن يكون الموجود حراً هذا يعني أن يكون قادراً على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود . والحرية هي ما يهيء للموجود أن يوجد Sein - Lassen بيد أنها ليست موقفاً سلبياً ، بل هي مجهود فعّال ، لأن الموجود ليس شفافاً منذ البداية ، للانسان . ولهذا فإن الحرية تنطوي دائماً على المخاطرة بالوقوع في الخطأ .

وتبعاً لذلك فإن ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل . ان ماهية الحقيقة هي الحرية والانسان لا يوجد إلاّ من حيث هو مملوك للحرية («في ماهية الحقيقة » ص ١٧) . والحرية هي وحدها التي تمكّن الانسان من ايجاد علاقة مع الموجود الشامل ، وبالتالي تمكنه من أن ينشيء لنفسه تاريخاً . بيد أن الحرية ليست اساساً مطلقاً . انها ليست الأساس للامكان الذاتي لتطابق الحكم إلاّ لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية .

والخلاصة أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية ، وبدونها لا انفتاح للموجود أبداً . فالحرية هي من ماهية الانسان الجوهرية . والحرية هي الأساس المطلق ، وهي التأسيس ، وهي الوجود الأساسي .

وأخيراً نجد سارتر يعقد فصلاً في « الوجود والعدم» (القسم الرابع ، الفصل الأول) بعنوان : « الوجود والعقل :

الحريـة» يؤكـد فيه أن « الشرط الأول للعقل هو الحرية » ، كما تناول الموضوع نفسه في « الوجودية ، نزعة انسانية » .

يقول سارتر في هذا الكتاب الأخير أنه ما دام الوجود يسبق الماهية ، « فإن الانسان حـر ، الانسان حرية . . . وليس وراءنا ولا أمامنا ، في المجال المضيء للقيم ، تبريرات أو معاذير . نحن وحدنا ، بغير معاذير . وهذا ما أعبّر عنه فأقول ان **الإنسان محكوم عليه أن يكون حرّاً** L'homme est condamné à être libre محكوم عليه : لأنه لم يخلق نفسه بنفسه ، وهو مع ذلك حرّ لأنه متى القي به في العالم ، فإنه يكون مسؤ ولاً عن كل ما يفعله . والوجودي لا يعتقد في سلطان الانفعال الوجداني passion . ولن يحسب أبداً ان الانفعال الوجداني الجميل هو بمثابة سيل جارف مدمر يسوق الانسان حتماً الى أفعال معيّنة ، وأن به ـ تبعاً لذلك ـ يلتمس وجه العذر . انه يرى أن الانسان مسؤ ول عن انفعاله الوجداني . . والوجودي لن يحسب أيضاً أن الانسان في وسعه العثور على نجدة في علامة معطاة على الأرض ترشده ، لأنه يرى أن الأنسان هو الذي يؤ وّل بنفسه معنى هذه الاشارة كما يلذ له . لهذا يرى أن الانسان ، دون سند ولا عون ، محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الانسان » .

مـــراجـــع

J. Verweyen: Das problem der willenspreiheit in der scholastik 1909

- F. Selvaggi: Causalitã e indeterminismo. La Problematica moderna alla luce della filosofia aristotelica - tomista , Roma. 1964.

- D. O. Lottin: La théorie du Libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'a St. Thomas. Louvain, 1929.

- J. Auer: Die menschliche willensfreiheit in lehrsystem des Thomas von - Aquin und Duns Scotus, 1938.

- J. Laporte: La conscience de la liberté, Paris, 1947.

- R. Henne : Der englische Freiheitsbgriff . Aarau. 1927.

- Leon Brunschvicg: Nature et Liberté. Paris, 1924.

- G. Lunati: La Liberta . Saggi su Kant . Hegel e Croce. Napoli, 1959.

- B. Willms: Die Totale Freiheit, 1967.

- M. J. Sandkühler: Freiheit und wirklichheit. 1968.

- M. Riedel: Studien zu Hegelsrechtsphilososphie, 1969.

- J. Davydow: Freiheit und Entfremdung bei Marx, 1964.

- I. Fetscher: Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus. 1959.

- R. Dunayevskaya: Marxism and Freedom, New York, 1958.

- J. Hommes: Die Krise der Freiheit (Hegel , Marx, Heidegger). 1958.

- W. Windelband: Ueber Willensfreiheit ,1904.

- A. Messer: Das problem der Willensfrieheit. 1911.

- J. Rehmke: Die Willensfreiheit, 1911.

- H. Driesch : Das problem der Freiheit. 1917.

- M. Planck: Kausalgesetz und Willensfreiheit 1923.

- F. Medicus: Die Freiheit des willens und ihre Grenzen, 1926.

- H. Reiner: Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das problem der willensfreiheit. 1927.

- J. de Finance: Existence et Liberté. Paris - Lyon 1955.

- M. Polanyi: The Logic of the Liberty , Chicago, 1951.

- Ch. Bay:The structure of freedom.Stanford,California. 1958.

- D. I. Miller: Modern science and human Freedom. Austin, Texas 1959.

- Determinism and freedom in the age of modern science . edited by S. Hook. New York 1961.

- A. V. Spakovsky: Freedom, determinism, indeterminism. Den Haag, 1963.

- P. Ricoeur: Philosophie de la volonté, le volontaire et L'involontaire.Paris, 1963.

حنين اسحق

أكبر المترجمين من اليونانية الى العربية والسريانية في العصر العباسي .

اسمه الكامل : أبو زيد حنين بن اسحق العبادي .

تتلمذ على يوحنا بن ماسويه واشتغل عليه بصناعة الطب . وكان أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية ، فضلاً عن اتقانه للعربية اذ قرأ على الخليل بن أحمد في البصرة . وسافر الى بلاد كثيرة حتى وصل الى اقصى بلاد الروم (البيزنطيين) طلباً للكتب اليونانية لينقلها الى العربية والسريانية . واختاره الخليفة المتوكل (خلافته من سنة ٢٣٢ إلى سنة ٢٤٧ هـ) ليكون طبيبه الخاص، كما أنه عيّنه رئيساً لبيت الحكمة (الذي كان قد أنشأه الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) حيث كانت تنقل الكتب اليونانية الى العربية والسريانية . وقد عنى حنين بن اسحق بترجمة كتب جالينوس في الطب ، وله « رسالة الى علي بن يحيى فيما ترجم وما لم يترجم من كتب جالينوس » كما أن له مؤلفات في الطب نذكر منها ؛ « كتاب المسائل » وهو مدخل الى صناعة الطب ، وكتاب « العشر مقالات في العين » (راجع ثبتاً بكتبه هذه في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لأبن أبي أصيبعة ، ص ٢٧١ - ٢٧٤ ، بيروت) . ويهمنا أن نذكر ها هنا ما ترجمه من كتب الفلسفة اليونانية الى العربية .

١ - « السياسة » لأفلاطون .

٢ - « النواميس » لأفلاطون .

٣ - « المقولات » لأرسطو .

ونقل الى السريانية من كتب أرسطو :

(١) « العبارة » .

(٢) قسماً من «أنالوطيقا الثانية» .

(٣) - « الكون والفساد » .

(٤) « في النفس » .

(٥) « مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » .

وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٦٠ هـ (= ٣٠ نوفمبر سنة ٨٧٣ م)

مراجع

- «الفهرست» لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٩٤ .

- « اخبار العلماء بأخبار الحكماء »**للقفطي** ، نشرة لبرت، ص ١٧١ - ١٧٧ .

- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » . لابن أبي أصيبعة ، نشرة ملّر، جـ ١ ص ١٨٤ - ٢٠٠ .

- « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، نشرة فستفلد ، تحت رقم ٢٠٨ .

- « تاريخ مختصر الدول » لابن العبري ، نشرة صالحاني ، ص ٢٥٠ - ٢٥٣ .

- A. BADAWI: La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

- K. **Brockelmann**: Geschichte der arabischen Litteratur, I. S. 22 4 - 227.





خلود النفـــس

Immortalité de l'âme

خلود النفس هو بقاؤ ها بعد الموت .

ومشكلة خلود النفس شغلت الانسان منذ وجوده ، لأنه يعز عليه أن يكون الموت هو نهاية وجوده . لهذا عنيت بها الأديان والفلسفات المختلفة على مدى تاريخ البشرية . وارتبطت بهذه المسألة معانٍ أخلاقية تتعلق بالعقاب والثواب إذ عزّ على الانسان ألا ينال المذنب أو الظالم عقاباً عن مظالمه وجرائمه في عالم آخر بعد أن أفلت منه في الدنيا كما هو مشاع بالنسبة الى معظم المذنبين والظالمين : فالغالبية العظمى منهم تموت دون أن تحاسب وتعاقب . لهذا كان على الانسان أن يتصوّر أن عقابهم سيكون في « عالم آخر » . ولا بد من أجل ذلك أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنال العقاب الوفاق. كذلك الشأن بالنسبة إلى المحسنين الذين لم ينالوا في الحياة ثوابا عن أفعالهم الخيرة، لا بد أن يفترض أنهم سينالونه في حياة «أخرى». ومن أجل ذلك لا بد أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنعم بالثواب والمكافأة الحسنة عما قامت به من أعمال خيّرة.

وسواء أكانت الدواعي للاعتقاد في خلود النفس وجودية، أو أخلاقية، فلا بد أن يتوافر عنصران في معنى هذا الخلود:

الأول هو أن يكون بقاء النفس بعد الموت أبداً، وليس لفترة محدودة فقط.

والثاني أن يكون الشخص نفسه بهويته الجوهرية هو الذي يبقى ويخلد.

ولهذا يقول أمانويل كنت في تعريفه لخلود النفس : «خلود النفس معناه أن يستمر الموجود العاقل وشخصيته استمراراً لا نهائياً» («نقد العقل المحض» ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني، البند ٤) . والمقصود بالشخصية هنا الوحدة العقلية الواعية التي تربط معا سنوات حياة الكائن على الأرض. والخلود معناه استمرار هذا الوعي العقلي إلى أبد الأبدين استمراراً لا متناهياً، على أن يكون مستوى الوعي هو على الأقل نفس مستوى الوعي في حياة الدنيا. وهذا يعني أن كَنْت لا يستبعد إمكان نموّ هذه الشخصية وهذا الوعي في حياته بعد الموت.

ولهذا ينبغي ألا نخلط بين هذا المعنى لخلود النفس وبين أمرين كثيرا ما يحدث الخلط بينهما وبينه:

الأمر الأول: هو فهم خلود النفس بمعنى خلود الجنس البشري أو النوع الانساني، أو بقاء تأثير فكر الانسان في الأجيال التالية إلى غير نهاية. فليس هذا أبدا هو المقصود بخلود النفس.

والأمر الثاني: هو فهم هذا الخلود بمعنى المشاركة في حياة الهية دائمة، لأننا هنا بازاء تحول شخصية الانسان إلى جوهر آخر فوق إنساني، والخلود إذن لم يكن للشخصية الانسانية التي قضت مدة زمنية محدودة في الحياة الدنيا.

ولتصـور إمكان خلود النفس هناك ثلاثة اتجاهات:

الأول: يقول إن الإنسان مركب من جسم وروح، وأن الروح تقوم بنفسها جوهراً يستقل في وجوده عن البدن، وما البدن إلا بمثابة محل تحل فيه الروح، ثم تتركه عند الموت، أو على حد تعبير أفلاطون: البدن سجن للروح أو النفس، تنطلق منه عند الموت. وهذا هو مذهب أفلاطون.

والثاني: يقول أن الشخص هو نوع من الشبح أو الظل للانسان، وهذا الشبح أو الظل يفرّ من البدن عند الموت. وهذا الرأي نجده عند بعض آباء الكنيسة مثل ترتليانوس في كتابه «في

النفس». وبعض الروحانيين المعاصرين يقولون بقول شبيه بهذا حين يتحدثون عن البدن الكوكبي astral body الذي ينفصل عند الموت ليقوم «برحلة إلى بلاد الصيف» Journey of the Summerland.

والثالث: القول بوجود نوع من العقل في النفس هو العقل الفعّال، مرتبط بفلك القمر، وهو وحده الجزء الخالد في الانسان، وهذا هو رأي الاسكندر الافروديسي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

فإذا نظرنا الآن في الحجج التي ساقها أنصار القول بخلود النفس، كان علينا أن نبدأ بأفلاطون الذي أولى هذه المسألة إهتماما بالغا.

وقد ساق أفلاطون في محاورة «فيدون» الحجج الثلاث التالية:

١ ـ هناك اعتقاد قديم يقول ان الأرواح تذهب من هنا إلى عالم آخر، ومن ذلك العالم الآخر تعود إلى عالمنا من جديد. وهذه حالة خاصة من المبدأ العام الذي يقول ان كل الأشياء تتولد من أضدادها. فالأرواح الحية تتولد من الأرواح التي ماتت، والتي ماتت تتولد من التي كانت حية.

٢ ـ أما الحجة الثانية فتقوم على أساس مذهب التذكر، أي أن كل معرفة هي تذكر لمعرفة سابقة حصلتها النفس في حياة سابقة على حياتها في البدن. فإذا أقررنا بأن الصور (المُثُل) موجودة وأن المعرفة هي تذكر للصور بمناسبة المحسوسات المشاركة للصور، فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أن النفس كانت موجودة قبل حياتها هنا، فإن كانت موجودة مثل هذه الحياة، فإنها ستوجد بعد الموت، على أساس الحجة الأولى التي تقول أن الأضداد تنشأ من أضدادها.

٣ ـ والحجة الثالثة تقوم أيضا على نظرية الصور. فما دمنا نقرّ بوجود الصور، وما دامت النفس صورة الحياة، فهي أزلية أبدية شأنها شأن سائر الصور.

ثم يأتي في المقالة العاشرة من محاورة «السياسة» فيسوق حجة رابعة، ومفادها أن لكل شيء خيره وشره: فالرمد شر العين، والمرض شر الجسم. فإن وجدنا شيئا لا يتحطم بواسطة الشر الخاص به، فلا بد أن يكون خالدا. والنفس في هذه الحالة، لأنها لا تتحطم بواسطة شرورها مثل الظلم، والشهوة، والجبن، والجهل (التي هي أضداد الفضائل الأربع: العدل، العفة، الشجاعة، الحكمة). إن نفس الانسان لا يمكن أن يحطمها الشر، إذ الانسان الشرير يستمر في الحياة والوجود. ولهذا فإن النفس خالدة؛ إذ المرض الجسماني خاص بالجسم وبالتالي يقتل الجسم، لكنه لا يقتل الروح. («السياسة» ص٦٠٨ د ـ ٦١١أ).

وقد اختلف المؤرخون في قيمة هذه الحجج الأربع عند أفلاطون، وأرجح الآراء هو أن الحجة الثالثة هي الأقوى في نظره. (راجع جورج روديبه: «دراسات في الفلسفة اليونانية»، وراجع في هذا كتابنا: «أفلاطون»، ط١، القاهرة سنة ١٩٤٣).

وكل الذين أخذوا بمذهب أفلاطون من بعده، حتى القرن الماضي قالوا بخلود النفس.

أما أرسطو فإن صريح مذهبه يقضي بفناء النفس مع فناء البدن، لأن النفس صورة البدن، والصورة توجد مع هيولاها: وتفنى بفناء هيولاها. بيد أن أرسطو مع ذلك أشار اشارة غامضة إلى جزء خالد في النفس، هو العقل الفعال، وذلك حين قال عن هذا العقل: «ولست أقول انه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً». («في النفس»، ٤٣٠أ ٢١ ـ ٢٣).

وهذه الاشارة الغامضة تلقفها بعض شرّاحه وأنصاره في العصر الهليني والعصر الوسيط (الاسلامي والمسيحي على سواء) فاستنتجوا منها أن أرسطو يقول بخلود جزء من النفس هو العقل الفعّال. وقد غالى الاسكندر الأفروديسي في وصف هذا العقل الفعّال فقال انه بمثابة النور الذي يضيء لنا المعقولات (رسائله، نشرة برلين ص ١٠٧ س ٣١) وأنه هو الله، وأنه خالد غير فاسد، قديم (النشرة المذكورة ص ١١٢ س٢٧، ص١١٣ س٣). لكن هذا العقل يوجد خارج الانسان، وأنه واحد من حيث مصدره، وكثير من حيث الأفراد الذين يشاركون فيه. وبهذا الرأي أخذ ابن سينا في المقالة الخامسة من الفن السادس من كتاب «الشفاء» (جـ ١ ص ٣٥٨ ـ ص ٣٦١، طبع حجر في طهران).

وفي العصر الوسيط في أوربا جاء البرتس الكبير فقال «ان العقل الفعال يفعل باستمرار. . . وهو صورة جميع المعقولات» (رسالة في العقل والمعقول).

لكن ابن سينا يقرر صراحة أن «النفس الانسانية» جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل («عيون الحكمة» ص ٤٦، نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما في العصر الحديث فإننا نجد لكنت موقفا خاصا من

مسألة خلود النفس إذ يقرر أن من غير الممكن البرهنة عقليا وببراهين نظرية على خلود النفس، كما لا يمكن نظريا وببراهين عقلية إثبات عدم خلودها. ونقد الحجة التي ساقها مندلزون في كتابه «فيدون» ومفادها أن النفس جوهر بسيط، وما هو جوهر بسيط لا يمكن أن يفنى، إذ هو بوصفه بسيطا فإنه لا ينحلّ وبالتالي لا يمكن أن يفنى. وقد رد كنت على هذا البرهان قائلا انه لو صحّ أن النفس ليست مركبة، أي لا تحتوي على مقدار ممتد، فإنها مع ذلك ذات مقدار من حيث الشدة وهذه الشدة يمكن أن تتناقص شيئا فشيئا إلى درجة الزوال. («نقد العقل المحض»، الديالكتيك المتعالي، ص ٤٢٢ وما يليها من طبعة ركلام).

لكن من ناحية العقل العملي يمكن - هكذا يقرر كنت - افتراض أن النفس خالدة ويدعونا إلى وضع هذه المصادرة في الأخلاق «إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تعيّن بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النيّات وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكنا هو وموضوعه، لأنه متضمّن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للارادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقا لمبادىء العقل المحض العملي. ولهذا من الضروري أن تقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا، بوصفه موضوعا حقيقيا لارادتنا. ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبدا إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنا عمليا إلا بافتراض خلود النفس. وتبعا لذلك فإن خلود النفس - بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي - هو مصادرة للعقل المحض العملي» («نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠).

إذن خلود النفس مصادرة - أي أمر يطلب التسليم به تسليما، لكن لا يمكن البرهنة عليه عقليا. - ما دام لا يؤدي إلى تناقض. (راجع كتابنا: «الأخلاق عند كَنْت» ص ١٤٨ - ١٤٩. الكويت سنة ١٩٧٩).

الحجج ضد خلود النفس:

وفي مقابل هذه الحجج لإثبات خلود النفس، نجد حججا مضادة لإنكار خلودها. ويمكن تلخيصها في ثلاث حجج:

(أ) لا يوجد دليل على قدرة الشخصية الانسانية على البقاء بعد موت البدن.

(ب) من المستحيل إثبات بقاء النفس ببراهين علمية.

(حـ) وحتى لو أمكن ذلك، لما كانت له قيمة أخلاقية.

ولنفصل القول في الحجة الثانية، وتسمى أيضا بحجة «اعتماد النفس والبدن كل منهما على الآخر». ويشرحها برترند رسل (لماذا أنا لست مسيحيا؟ ص ٥١، نيويورك، سنة ١٩٥٧) هكذا:

«نحن نعلم أن المخ ليس خالدا، وأن الطاقة المنظمة لجسم حيّ تصير كما لو كانت مسرّحة عند الموت، وبالتالي ليست مهيأة للعمل الجماعي. وكل الدلائل تدل على أن ما نعتبره حياتنا العقلية مرتبط بتركيب المخ وطاقة الجسم المنظمة. لهذا فإنه من المعقول أن نفترض أن الحياة العقلية تتوقف عندما تتوقف الحياة الجسمية. والحجة ها هنا احتمالية فحسب، لكنها من القوة بالقدر الذي عليه تقوم معظم النتائج العلمية».

وكان الرائد في هذا المجال هو ديفيد هيوم في الفصل الذي عقده في «لا مادية الروح» من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» (جـ ٢ ص ٥١٠ - ٥٣٣، لندن سنة ١٨٨٦) وفيه حاول أن يثبت أن النفس (أو الروح) ليست جوهرا بسيطا وليست لا مادية. لقد وجد أمامه اتجاهين لاثبات خلود النفس: الأول هو الذي سار فيه بعض أنصار ديكارت واللاهوتيون، ويقوم على التمييز بين جوهرين مختلفين تماما: أحدهما ممتد وقابل للانقسام، وهو المادة، والآخر غير ممتد وغير قابل للانقسام وهو النفس أو الروح، والثاني هو اتجاه باركلي الذي ردّ المادة الميتة إلى مجرد توالٍ للمشاعر feelings وباستبعاده للمادة ظن أنه أثبت لا مادية الروح. فجاء هيوم وضرب التيارين الواحد بالآخر. فأقرّ قول باركلي برد المحسوسات إلى الاحساسات، مقررا أن إحساساتنا لا تمثل موضوعات ممتدة، لكننا لا نستطيع - هكذا يستنتج هيوم - أن نقرّ بهذا دون أن نقرر في نفس الوقت أن بعض انطباعاتنا - مثل انطباعات البصر واللمس - هي نفسها ممتدة. إن الفكر هو توالي الانطباعات: وبعضها، وعدده قليل، ممتدة بالفعل. لكن وجود انطباعات لا ممتدة لا يسمح لنا بأن نؤكد وجود جوهر لا مادي. ومن ناحية أخرى، استشهد هيوم بما يحدث لسائر الأحياء في الطبيعة، واستنتج أن النفس الانسانية مائتة فانية هي الأخرى شأنها شأن سائر نفوس الكائنات الحية.

مراجع

— Platon: Phedon

— St. Augustin: De immortalitate animae

— Moses Mendelssohn: Phaedon, Berlin, 1767.

— Kant: Kritik der Praktischen Vernunft, 1788.

— David Hume: «Of the Immortality of the Soul», in Two essays, London 1777. Treatise of human Nature, vol. 2.

— Joseph Butler: The analogy of Religion. London, 1736, Part 1.

— William James: Human Immortality, Boston and New York, 1898.

— A.S. Pringle-Patison: The Idea of Immortality, Oxford, 1922.



دارون

Charles Robert Darwin

عالم حيوان انجليزي ، اشتهر خصوصاً بمذهب التطور. ولد في Shrewsbury (انجلترا) في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩ ، وتوفي في Down في ١٩ أبريل سنة ١٨٨٢ .

بدأ دراسة الطب في جامعة ادنبره (سكتلندا) لمدة عامين (١٨٢٥ - ١٨٢٧)، ثم انصرف عنه الى الدراسات اللاهوتية في كلية المسيح في كمبردج ، ولكنه لم يتمها .بيدأنه ظل يواصل دراسة العلوم الطبيعية (الحيوان والنبات) والجيولوجيا . ومن سنة ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ قام برحلة على السفينة Beagle ساحل فيها شواطىء أميركا الجنوبية وأبحر في المحيط الهندي. وكتب عن هذه الرحلة يوميات بعنوان: «يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرناها على متن السفينة بيجل» Journal of researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle, London, 1839. وبعد عودته من هذه الرحلة أقام في كمبردج ولندن حتى سنة ١٨٤٢ ، حيث اعتزل في قرية Down، ومنها واصل أبحاثه في الحيوان حتى وفاته، وفيها كتب مؤلفاته المشهورة وهي :

1) On the Origin of species by means of natural selection. London, 1859. «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي»

2) The variation of animals and plants under domestication. 2 vols . London 1868. «تغير الحيوان والنبات تحت تأثير الاستئناس » في مجلدين.

3) The Descent of Man and selection in relation of sex. 2 vols. London 1871. «سلالة الانسان والانتخاب فيما يتعلق بالجماع».

4) The expression of the Emotions in Man and animals, London, 1872.

«التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيـوان».

وكتب ترجمة ذاتية نشرها هي ورسائله ابنه فرانسس بعنوان :

Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter. 3 vols. London, 1887

الابن حذف من الترجمة الذاتية بعض فصول، فجاء ابن اخيه N. Barlow فنشر في سنة ١٩٥٨ النص الكامل لهذه الترجمة الذاتية التي كتبها دارون عن حياته، وذلك بعنوان:

The Auto biography of Charles Darwin

كما طبعت الرسائل من جديد في نشرة منفصلة هكذا:

Life and Letters of Charles Darwin. 2 vols, New York, 1959.

مذهـــبه

اعتمد دارون على ما كتبه لامارك Lamarck في كتابه «فلسفة الحيوان» Philosophie zoologique (سنة ١٨٠٩) الذي بيّن فيه تأثير الظروف المحيطة - وما ينجم عنها من آثار - في احداث انحرافات عن الطريق المعتاد للطبيعة . كما اعتمد على تشارلز ليل Ch. Lyell في كتابه «مبادىء الجيولوجيا» (لندن سنة ١٨٣٠ - سنة ١٨٣٣) الذي اثبت فيه فساد نظرية كوفييه Cuvier في الكوارث الطبيعية ، نقول «اعتمد دارون على كليهما فراح يقوم بالتجارب

العديدة ويسجل المشاهدات الدقيقة عن أحوال الحيوان والنبات في مختلف المناطق التي زارها مما أدى به الى الأخذ بفكرة التحول - وهي فكرة قديمة لها ارهاصات عند اليونان - التحول البطيء في انواع الحيوان والنبات. ولاحظ، من ناحية أخرى، ما توصل اليه القائمون باستئناس الحيوان من ايجاد انواع مهذبة من الحيوانات البريّة الأصل. فرأى دارون أن الطبيعة في مجموعها تقوم، عن طريق الانتخاب الطبيعي، بما يقوم به من يربّون الحيوان، وذلك على مدى الأحقاب المتطاولة من الزمان.

ثم طبّق دارون ما ذهب اليه مالثس Malthus من أن وسائل البقاء تتناقص كلما تزايد الحيوان، فقال دارون ان الحيوان يتنازع البقاء بعضه بعضاً، فيحدث عن ذلك انتخاب طبيعي تكون الغلبة فيه للحيوان المزوّد بغرائز واعضاء تجعله أقدر على البقاء. وفي الاحوال القصوى تنشأ انواع جديدة عندها وسائل تجعلها أقدر على التكيف. وهنا استعار دارون تعبيراً استعمله هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٢ وهو: «بقاء الأقدر على التكيف» survival of the fittiest فجعله الشطر المكمل لنظريته في «تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف». وهكذا أقام دارون تصوره للتطور على اساسين: امكان تغير الأنواع عن طريق الاستئناس أو عن طريق العوامل الطبيعية، ثم تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيّف.

ومن هذا العرض يتبين ان دارون لم يكن هو مبتكر نظرية التطور المشهورة، إنما هو تلقاها من لامارك من الناحية البيولوجية، ومن هربرت اسبنسر من ناحية تحديد قانون التطور. وحتى «كلمة التطور» evolution نفسها لم يكن هو أول من استخدمها للتعبير عن هذا المذهب، بل سبقه اليها هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٤، (في كتابه Gensesis of science، ثم في سنة ١٨٥٧ في Progress: its Law and causes) لكن فضل دارون هو في جمع هذه الأفكار المختلفة في نظرية موحّدة، سندها خصوصاً بمشاهدات على الطبيعة أثناء رحلته على السفينة بيجل (١٨٣١ - ١٨٣٦). إذ لاحظ الروابط الجيولوجية بين الحيوانات الحالية والحيوانات البائدة في أميركا الجنوبية، كما لاحظ خصائص توزيع الأحياء في المناطق المختلفة منها. فانتهى به التفكير الى اثبات علاقات نسب بين الانواع الحيوانية بعضها بعضاً، وانها لم توجد كل نوع منها مفرداً قائماً برأسه، بل كما انحدر بعضها من بعض تحت تأثير عوامل البيئة المحيطة، فإنها تنحدر بعضها من بعض عن طريق التطور أو التحول. وهذا ما عرضه تفصيلاً في كتابه «أصل الأنواع».

ثم جاء في كتابه «سلالة الانسان» فتعمق في النظرية نفسها، واستخرج نتائجها فيما يتعلق بالحياة الجنسية والأخلاقية والدينية. فقال ان ملكات الانسان العقلية وغرائزه وتصوراته الأخلاقية والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت ورسخت في النوع الإنساني بواسطة الوراثة. وهذه الآراء تلقفتها العامة وبعض العلماء مثل ارنست هيكل Haeckel (راجع هذا الاسم)، وصاغوها في عبارة مثيرة هي ان «الانسان ينحدر من القرد» (أو بعبارة مبتذلة: الانسان أصله قرد) وهي عبارة لم يتفوه بها ولم يكتبها دارون في أي كتاب من كتبه. وهذه العبارة أثارت ثائرة صامويل ولبرفورس Samuel Wilberforce أسقف أكسفورد، وآدم سدجوك Adam Sedgwick وهو عالم جيولوجي وغيرهما، لأسباب متفاوتة (راجع مواد: برجسون، لالاند، هيكل، لويد مورجن، أدوارلوروا، هربرت اسبنسر الخ). وترجع حملة رجال الدين وأصحاب النزعة الروحية (برجسون وتليار مثلاً) إلى ما قرره دارون من أن الروح والملكات العقلية العليا ما هي إلا أدوات بيولوجية للبقاء، وأن النظم الدينية والأخلاقية، هي بدورها وسائل بيولوجية للمحافظة على البقاء في تنازع الوجود والحياة وقيمتها هي في منفعتها لهذا الغرض، وليس لها حقيقة في ذاتها.

وهذه النزعة «العلمية» في تفسير الظواهر العقلية تتجلى أيضاً في كتابه: «التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان» اذ يعرض فيه علم نفس قائماً على أسس فسيولوجية خالصة.

وقد أجاب دارون على من اتهموه بالالحاد وانكار الدين بما يلي: «في تذبذباتي الكبرى، لم أصل ابداً الى الالحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي أنكار وجود الله. لكنني اعتقد على وجه العموم (وكلما امتد بي العمر) ان الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللاأدرية agnosticism («مراسلاته»، ترجمة فرنسية، ج ١ ص ٣٥٤، باريس سنة ١٨٨٨).

ويقول ايضاً في كتابه: «سلالة الانسان» (ترجمة فرنسية، ص ٦٤٥، باريس): «لا اجهل ان كثيرين سينعتون النتائج التي وصلنا اليها في هذا الكتاب بأنها منافية للدين. لكن على من يدعون هذه الدعوى أن يبرهنوا على ان هناك الحاداً أكبر في القول بأن الانسان، بوصفه نوعاً مستقلاً، ينحدر من نوع أدنى وفقاً لقوانين التحولات في الانتخاب الطبيعي - منه في القول بأن الانسان الفرد يتكون ويولد بقوانين التناسل العادية».

مراجع

— L. HUXLEY, *C. D.*, Londra 1921.

— A MIGNON, *Pour et contre le transformisme. D. et Vialleton*, Parigi 1934.

— A. KEITH, *Darwinism and its Critics*, Londra 1935.

— G. WEST, *C. D. A Portrait*, New Haven 1938.

— M. PRENANT, *D.*, Parigi 1938.

— J. HUXLEY, *L'œuvre immortelle de D.*, ivi 1939.

— ID. e J. FISCHER, *C. D.*, Londra 1939.

— D. H. WARD, *C. D. and the Theory of Evolution*, Nuova York 1943.

— R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Filadelfia 1944.

— P. COURTODE, *La pensée de C. D.*, Grenoble 1945.

— J. ROSTAND, *C. D.*, Parigi 1948.

— P. LEONARDI, *D.*, Brescia 1948.

— G. G. SIMPSON, *C. D.'s Autobiography, with an Essay on the Meaning of D.*, Nuova York 1950.

— P. B. SEARS, *C. D.*, ivi 1950.

— Autori vari, *Makers of Modern Science*, ivi 1953.

— W. E. RITTER, *C. D. and the Golden Rule*, ivi 1954.

— R. E. MOORE, *C. D. A Great Life in Brief*, Londra 1957.

— autori vari, *A Book that shook the World: Anniversary Essays on C. D.*, Pittsburgh 1958.

— A Century of D., ed., S. A: BARNETT, Cambridge, Mass. 1958.

— A. D. SYMPOSIUM, Washington 1959.

— C. D. DARLINGTON, *D'.s Place in History*, Oxford 1959.

— autori vari, *Commemoration of the Centennial of the Public. of «The Origin of Species»*, Filadelfia 1959.

— B. WILLEY, *D'. and Butler: two Version of Evolution*, Londra 1960.

— autori vari, *D.'s Vision and Christian Perspectives*, Nuova York 1960.

— autori vari, *Actualité de D.*, Bruxelles 1960.

— G. GOUREV, *Darwinisme et Religion*, Parigi 1961.

— J. C. GREENE, *D. and the Modern World View*, Baton Rouge, Louis. 1961.

— J. H. RANDALL, *The Changing Impact of D. on Philosophy*, in «Jour. Hist. Ideas», 1961, pp. 435-62.

— *D., Evolution a. Creation*, ed. P. A. ZIMMERMAN, St. Louis 1962.

— *D., Marx and Wagner*, ed. H. L. PLAINE, Columbus, Ohio 1962.

— G. DE BEER. *C. D.: Evolution by Natural Selection*, Londra 1963.

— B. J. LOEWENBERG, *D. a D.'s Studies*, in «History of Science», 1965, pp. 15-54.

— R. B. FREEMAN, *The Works of C. D.*, Londra 1965.

— V. anche. N. BARLOW, *C. D. and the Voyage of the Beagle*, ivi 1945.

— *Hundert Jahre Evolutionsforschung*, Stoccarda 1960.

دلتاي

Wilhelm Dilthey

فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني.

ولد في بيبرش Biebrich في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٣٣، وتوفي في Seis am Schlern في أول اكتوبر سنة ١٩١١.

كان أبوه قسيساً على مذهب الكنيسة البروتستانتية. وتعلّم في المدارس الثانوية في فيزبادن. ثم دخل جامعة هيدلبرج لدراسة اللاهوت، وبعد أن قضى فيها عاماً انتقل الى جامعة برلين حيث اهتم بالتاريخ والفلسفة. وفي سنة ١٨٦٤ حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة. وفي سنة ١٨٦٦ عيّن أستاذاً في جامعة بازل (سويسرا). وفي سنة ١٨٦٨ انتقل الى جامعة كيل Kiel (المانيا). وفي سنة ١٨٧١ انتقل الى جامعة برسلاو. وفي سنة ١٨٨٢ خلف الأستاذ لوتسه Lotze في كرسيّ الفلسفة بجامعة برلين، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٠٥.

فلسفته

سعى دلتاي إلى ايجاد ثورة «كوبرنيكية» في علوم الروح (ما يسمى الآن العلوم الانسانية)، وذلك بتأسيس «علم تجريبي بالظواهر الروحية» (= العقلية).

لقد بدأ من التجربة التاريخية وتأثر بهيجل وكنت، فأنشأ

فلسفة كان يرجو منها «ان تفعل في العالم المعنوي بعد ان تستخرج قوانين».

وكانت لأبحاثه التاريخية عن عصر النهضة والاصلاح الديني وعصر التنوير تأثيرات عظيمة في فهم وضع الانسان في العالم وتنوع تجاربه واتساع معنى الحياة لتشمل كل ما يصدر عن الانسان من نظم وقوانين وانتاج عقلي.

وفيما يلي نلقي نظرة على آرائه الرئيسية:

١ - نقد العقل التاريخي في العلوم الروحية

أراد دلتاي أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما قام به كنت بالنسبة إلى العقل المحض، وذلك بـ «نقد العقل التاريخي» فابتدأ من هذه الحقيقة وهي ضرورة «فهم الانسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، وأن وجوده لا يتحقق إلا في جماعة» («هيجل الشاب» ص ١٢٤). وراح يدرس «علوم الروح» على أسس تاريخية الوجود الانساني، بمعنى أن للانسان بعداً أساسياً هو التاريخ. فينبغي دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الانسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسيّة. اما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان. ولا يمكنه ادراكه إلاّ من الداخل. ولهذا فإن العلاقة بين الانسان والموضوع، في العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحيّة - ومن هنا فإن الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحيّة Erlebnis ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيها.

ويعرّف دلتاي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها «مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع» («مجموع مؤلفاته» جـ ١ ص ٣٦ - ٣٧).

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الاشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها انما تتناولها من حيث هي آثار، أو من حيث ان لها علاقة بتحقيق الأغراض الانسانية، أو تفيد في التعبير عن الافكار والمشاعر الانسانية. واذن لا تهتم العلوم الروحية بالظواهر الفيزيائية إلا من حيث صلتها بالوعي الانساني، وخصوصاً من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي. وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً اذ تشمل علوماً فنية مثل النحو والخطابة، وعلوماً معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبي، وعلوماً تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيّق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

والدراسات الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متباينة من التقريرات: فصنف منها يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسيّ - وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة، وصنف يوضّح العلاقات المطّردة بين اجزاء من هذه الحقيقة، يميّزها بالتجريد - وهذا يؤلف العنصر النظري، والصنف الثالث يعبّر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة، ويتضمّن العنصر العملي في الدراسات الانسانية. وعلى هذا فإن العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبّر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله. والأعمال العظيمة التي نمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

٢ - تاريخية الانسان:

والانسان الفرد تاريخي في جوهره، لأنه يعيش في الزمان، ويتحدّد بأحوال وظروف معيّنة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماضٍ وحاضر ومستقبل. وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الافراد هي أيضاً علاقات تاريخية، وحياة الانسان حياة تاريخية، وعالم الانسان اذن هو عالم التاريخ.

واتساقاً مع هذه التاريخية، يرفض دلتاي المبادىء المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرية التي «ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة . . . صحيح أن التاريخ يعرف أقوالاً مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر في كل مكان في التاريخ - **مرة على أن ذلك صادر عن إرادة إلهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية في الكمال، أو إلى نظام غائي للعالم، أو إلى معيار - مقبولاً قبولاً كلياً - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية إصدار هذه الأقوال، ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات والمعايير، فإنها تلاحظ، بالنسبة إلى كثير منها، كيف انتجتها الحياة وكيف أن التقدير المطلق أصبح هو نفسه ممكناً بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك ننظر إلى جماع الحياة في ملء تحقيقاته التاريخية، ونلاحظ الكفاح السجّال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عمّا إذا كان يمكن أن يوضحّ ببيّنة منطقية، اندراج التجربة تحت أمثال هذه**

المبادىء المطلقة ـ وهي من غير شك حقيقة تاريخية ـ يجب أن يرّد إلى عامل في الإنسان كلّي وغير محدود زمانياً ـ هذا السؤال يفضي إلى الأعماق النهائية للفلسفة المتعالية، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع فيه جواباً أكيداً» («بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية»، مجموع مؤلفاته، ج٧ ص ١٧٣).

ولهذا نرى دلتاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى محايث، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان أي من عمل الأفراد، في علاقاتهم بعضهم مع بعض. والتاريخية تنتسب الى العالم الانساني وحده، ومجرى التاريخ يرجع الى النشاط الانساني، فلا مجال اذن للاهابة بمبدأ فوق انساني.

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة من التاريخية أن قرر دلتاي أن الفلسفة مشروطة تاريخياً، وأن ماهية الفلسفة لا تتحدد بطريقة قبلية، بل تتحدد على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلّت عليها الفلسفة في التاريخ. ومعنى هذا أن وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج، بل في وحدة الموقف الذي يفسّر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة. وكل حلّ للمشاكل الفلسفية ينتسب ـ من الناحية التاريخية ـ الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان.

ب ـ فلسفة الحياة:

وفلسفة دلتاي هي جوهرياً فلسفة حياة. والحياة ـ عنده ـ ليست الوظائف الحيوية التي يشارك الحيوان فيها الانسان بل هي أساساً جماع الحيوات الانسانية الفردية التي تؤلف الواقع الاجتماعي والتاريخي لحياة الانسانية كلها. فالنظم التي خلقها الانسان، والقوانين، والاعمال الفنية والأدبية والمذاهب الفلسفية، بل والنظريات العلمية كلها عناصر في هذه الحياة والحياة، بهذا المعنى، كانت ليس فقط الموضوع الرئيسي، بل والموضوع الوحيد للفلسفة. ذلك انه لا شيء وراء الحياة، مثل الشيء في ذاته، أو الصور الأفلاطونية، أو المعاني الميتافيزيقية. والفيلسوف جزء من الحياة، ولا يمكنه أن يفهمها إلا من الداخل. والقيم هي الأخرى صادرة عن الانسان العيني الحيّ الذي يعيش في زمان ومكان معيّنين.

وكل ما نعانيه هو الحياة بكل ثرائها وتنوّعها. وكما أخذ على الفعليين تجريداتهم الشبحية، كذلك يأخذ على التجريبيين قصرهم المعرفة على الادراك الحسّي، لأن في هذا افقاراً لمضمون الحياة. ان كل تجربة نعانيها تدخل ضمن الحياة، حتى لو لم تكن مستمدة من الاحساس.

جـ المقولات:

ويضع دلتاي لوحة جديدة للمقولات عارض بها لوحة كنت، سمّاها مقولات الحياة. وهذه المقولات هي:

١ ـ مقولة الباطن والظاهر الداخلي والخارجي. ويقصد بها المضمون العقلي (الباطن) والتعبير الفيزيائي (في الخارج).

٢ ـ مقولة الكل والجزء.

٣ ـ مقولة الغايةوالوسيلة.

٤ ـ مقولة النمو والتطور.

٥ ـ مقولة القيمة ـ ومن خلالها نجرّب الحاضر.

٦ ـ مقولة الهدف (الغرض) ـ ومن خلالها نستبق (نتكهن) المستقبل.

٧ ـ مقولة المعنى، وبها نستعيد ذكرى الماضي. وقد اهتم دلتاي بمقولة «المعنى» اهتماماً خاصاً، وكان سؤاله المفضل هو: «كيف يمكن أن تكون التجربة حافلة بالمعنى». ؟

دـ النظرات في العالم: Weltanshauungen

ان الانسان يريد دائماً الحصول على نظرة شاملة في العالم، ، نظرة تجمع بين وصف حال العالم وتقويمه وتفهّم معناه. وهذه النظرات ذاتية ونسبية.

وقد استقرى دلتاي هذه النظرات كما تتجلى في الفلسفة، وفي الدين، وفي الأدب. وانتهى الى تصنيفها الى **ثلاثة أنماط**.

١ ـ الوضعية (كما نجدها عند هوبز مثلاً)

٢ ـ مثالية الحرية ، (كما هي عند كنت، مثلاً).

٣ ـ المثالية الموضوعية (كما هي عند هيجل مثلاً).

مؤلفاته

جمعت مؤلفات دلتاي في نشرة كاملة في ١٢ مجلداً طبعت في برلين بين سنة ١٩١٣ وسنة ١٩٣٦، ما عدا المجلد العاشر فإنه لم يطبع إلا في الطبعة الثانية لمجموع مؤلفاته، وقد تمت هذه الطبعة الثانية في اشتوتجرت وجيتنجن من سنة ١٩٥٧ الى سنة ١٩٦٠.

ولم يدرج في هذه الطبعة الكاملة الكتب التالية:

- Das Leben Schleiermachers 2 vols: vol I, Berlin, 1870, vol. II Berlin und Leipzig, 1922.

- Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig und Berlin, 1905, 13 Aufl . Stuttgart 1957.

- Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig and Berlin, 1933. 2 Aufl. Stuttgart.
- Die grosse phantasiedichtung. Götingen, 1954.

مــراجــع

- R. Aron: La philosophie critique de l'histoire. Paris 1937.
- H. G. Gadamer: Le problème de la conscience historique. Louvain- Paris 1963.
- H. A. Hodges: Wilhelm Dilthey. An introduction. London, 1944.
- H. A. Hodges: The philosophy of Wilhelm Dilthey London 1952.
- I. Maurers: Wilhelm Dilthey Gedankenwelt und die Naturwissensechaft. Berlin 1936.
- M. Tazerout: L'œuvre de W. Dilthey. Paris. 1938.

دلاكروا (هنــري)

Henri Delacroix

عالم بالنفس والتصوف والجمال ، فرنسي .

ولد في سنة ١٨٧٥، وتوفي في سنة ١٩٣٧ . وكان أستاذاً لعلم النفس في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس ، وكان عميداً لتلك الكلية .

١ـ نفسانية التصوف :

وهو في دراساته النفسانية عني خصوصاً بموضوعين : بنفسانية التصوف ونفسانية الفن . فكان موضوع رسالته للدكتوراه هو : « بحث في التصوف النظري في ألمانيا في القرن الرابع عشر » (باريس ، الكان ، سنة ١٨٩٩) كذلك كتب في نفسانية التصوف كتاباً بعنوان : « دراسات في تاريخ التصوف ونفسانية كبار الصوفية المسيحيين » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨) .

وقد درس دلاكروا بوجه خاص من أقطاب التصوف المسيحي : السيد اكهرت ، والقديسة تريزا الأبلية ، والسيدة جويون Mme Guyon المتصوفة الفرنسية في القرن السابع عشر ، والصوفي الألماني سوزو Suso .

وعني على وجه التخصيص بتحليل الوجدان الصوفي بوصفه جوهر التصوف . لأن التصوف النظري ـ كما يقول ـ « تركيب فلسفي يبدأ من اللامتناهي ليصل الى الواقعي : والوجدان يرسم خطوطه ، ويحدّد حدوده ، والتأمل والتحليل يعيّنان درجاته وأقسامه» («بحث في التصوف النظري في ألمانيا» ص ١٤) . «والواقعي واللامتناهي هما المعطيان المباشران للشعور . والهدف النهائي للتصوف هو الهوية بين ألوجدان intiution والفعل : إن الفكر يخلق ما يتأمله ويتأمل ما يخلقه . والروح تدرك نفسها في الفعل الذي به تؤكد نفسها» (الكتاب نفسه ص ١٥) .

كذلك يقول : «الصوفي هو من يعتقد أنه يدرك الالهي مباشرة ، ويشعر باطنياً بالحضور الالهي . والتصوف ، مفهوماً على هذا النحو ، هو الأصل في كل دين » .

ويعرّف التصوف بأنه « انتصاف للوجدان intuition من المعرفة المنطقية » ذلك ان الوجدان يتجاوز حدود المنطق ، ويريغ الى بلوغ حقيقة لا يصل اليها المنطق . « والصوفي وجداني يجمع في عاطفة مبهمة ووجد كل ما يفرّقه الانسان العادي الى مشاعر محدودة ، ومعرفة منطقية ، وعمل ايجابي » (الكتاب نفسه ص ٤١٥) .

٢ ـ نفسانية الايمان الديني :

وفي كتابه « الدين والايمان » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٢) يبحث في نفسانية الايمان الديني فيقرر أولاً أن الدين من شأن الحياة ، انه تعبير عن الحاجة الى الحياة . والناس يؤلهون آلهة ابتغاء الانتفاع بهم في طريق الحياة . كما ان الدين سعى للمحافظة على القيم ، والانسان ينشد من الدين الخلاص والحياة . ويعرّف الدين بأنه « أولاً فعل غريزي ، تحت دافع العواطف ، يستخدم الأفكار ليؤمّن لنفسه معرفة ماذا يريد » (« الدين والايمان » ص ٤٠٦ـ ص ٤٠٧) . والعلاقة بين الدين وحياة العاطفة مشابهة لتلك القائمة بين اللغة والفكر : ان الدين هو لغة العاطفة .

والدين يبقى ، بالرغم من العلم ، لأن للانسان مصلحة في بعض الأمور التي لا يستطيع العلم بلوغها . والدين وان بُني على حاجة نفسية واجتماعية ، فإن فيه عنصراً كونياً ، اعني ينطوي على تصور العالم ، «وبدون هذا العنصر الكوني ، وبدون هذا الانصهار للعنصر الاجتماعي ـ النفسي في الطبيعة ، بدون هذا التكامل ، لا يقوم الدين . وبدون معتقدات ، لا يوجد دين ، لأنه بدون المعتقدات dogmes لا يمكن أن يوجد شعور بالانسجام مع الكون » (الكتاب نفسه ص ٤٢١) .

ولا يمكن الفصل بين الدين والشعائر الدينية . والتصوف يقوم في بداية الدين ، وعند نهايته . والتقوى تسبق الايمان المزوّد بالعقائد . ولا بد ان يعاش الايمان أولاً ، ومن بعد ذلك يمكن استخراج اللاهوت . « والعقيدة تعبّر عن الايمان ، لأنها جزء لا يتجزأ منه ، وهي ضرورية له ، وهي التي تمكّنه من أن يستشعر ذاته »(ص٤٢٨) . والعقيدة بدورها تؤثر في الايمان . والشعائر الحسية تبث الحرارة في العاطفة . والعقيدة ليست معرفة محضة : انها لغة عمل ، وصيانة وقيم . والسلطة الكهنوتية تؤمّن قاعدة الايمان .

٣ ـ اللغة والفكر :

وفي كتابه : « اللغة والفكر » يتناول العلاقة بينهما . وعنده أن اللغة هي نتاج النشاط الخلاق الذي يقوم به العقل . « وفعل العقل في اللغة يشارك في فعل العقل في العلم : ففي كلتا الحالتين يلقي العقل على الأشياء شبكة من العلاقات التي تهيمن على التجربة المعاشة ، وتعالج المعطيات المباشرة ، وتبني عالماً . واختلاط الأشياء لا يتميّز من تلقاء نفسه ، ولا يقوم بينها ارتباطات إلا بالفعل الذي يفكر فيها . وهذا الفعل هو الانسان مضافاً الى الطبيعة . . . وللكلام لا بد للانسان أن يتوقف عن أن يكون شيئاً ضمن أشياء ، وأن يضع نفسه خارجها ليدركها بوصفها أشياء ويؤثر فيها بوسائل مخترعة » (« اللغة والفكر » ص ٥٧٧ ، باريس ألكان ، سنة ١٩٢٤) . ويقول أيضاً : « ان كل فكر هو رمزي ، وكل فكر يبني أولاً علاقات لبناء الأشياء . . والعلاقة أداة للفكر ، وليست غلافاً للفكر الجاهز . واللغة لحظة من لحظات تكوين الأشياء ، بواسطة العقل . واللغة احدى الآلات الروحية التي تحوّل العالم المختلط للمحسوسات الى عالم موضوع وامتثالات » (الكتاب نفسه ص ٥٧٥) . والكلمات قوى نشيطة ، تستولي على الحقيقة الواقعية . لكن هذه القوى الفعّالة تبني أولاً حقيقة واقعية . فلا توجد كلمات إلا وتوجد أشياء . « وهكذا فإن الفكر الرمزي فكر فحسب . والحكم يخلق الرموز . وكل فكر هو رمزي . وكل فكر يبني علامات في نفس الوقت الذي فيه يبني أشياء » (الكتاب نفسه ص٥٨٠) .

٤ ـ نفسانية الفن :

ومن بين كتبه الرئيسية ، كتابه « نفسانية الفن »(باريس ، سنة ١٩٢٧ عند الناشر ألكان) . وفيه يحارب النزعة الطبيعية في تصور الفن ، ويؤكد أن قسماً كبيراً من الفن لا يكاد يدين بشيء للطبيعة : المعمار ، الرقص ، الموسيقى ، والشطر الأكبر من فنون القول . والنصيب الأكبر في الفن هو للعقل الانساني . ان الطبيعة تعرض فقط نماذج من الجمال . لكن الفعل الانساني هو الذي يأتي ويضع نفسه فوق الطبيعة ويثير فيها الروح . « واذا كان الفن متوقفاً على العقل بهذه الدرجة العالية من نموّه ، فلا يمكن أن يفهم على أنه مجرد تعبير عن الحاجة الى الحياة ، ولا على أنه مجرد نشاط مترف ، ولعب ولهو بل الفن يشارك في الحياة العميقة للانسانية وللجماعة الانسانية »(« نفسانية الفن »ص٤٦٢) . ذلك « ان الفن لا يتخرج من نشاط اللعب ، بل يتخرج من كل ألوان النشاط الانساني . . . والفن أحد الطرق التي بها يستخدم ويبذل النشاط الكلّي للانسان » (ص ٤٣) .

« وكل لذة جمالية كاملة هي مركب من لذة حسيّة ، ولذة صورية ، ولذة انفعالية حقاً . والاحساس هو بداية الفن فالتهيج الملائم لأعضاء الحس : هذا هو الشرط الضروري لكل جمال . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة مذهب الحسيّة الجمالية . كذلك نظام الاحساسات هو شرط لا غنى عنه : فإنه اذا لم يوجد ترتيب ، ووضع في مكان ، وبالجملة : بناء ، فإنه لا يوجد إلا فوضى حسّية . وادراك اشكال أو بناؤها : ذلك هو قانون الفن .ووظيفة التجميع هذه تتضمن كثيراً من الوظائف الأولية : الوحدة في التنوّع ، والمعقولية ، والوضوح ، ووضع مراتب ملكية ، والتماثل ، الخ . تلك بعض أوجهها . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة الشكلية Formalisme .

وأخيراً ، فإنه بدون وجود معنى ، وبدون وجود قيمة ، فإن اللذة الجمالية تبقى فقيرة . فنحن نطلب من لوحة ، أو من قصيدة ، أو من سمفونية ألا تكون فقط ترتيباً جميلاً لخطوط ، أو لألوان ، أو لألفاظ الأصوات ، وإنما ننشد أيضاً من هذا الترتيب الجميل أن يرمز الى حالة للنفس . ان هناك اعمالاً حسنة الصنع وملائمة ، ولكنها فارغة . وعلى العكس ، هناك أعمال محمّلة بالنيات الجميلة لكنها لا تصل الى التعبير الموافق . ونحن نعلم هذه الحكاية وهي أن ديجا Degas شكا الى مالارميه انه لا يفلح في نظم سوناتات ، ثم أضاف قائلاً : « ومع ذلك فإن لديّ الكثير من الافكار » فرّد عليه مالارميه قائلاً : « « ولكن ، يا ديجا ، ليس بالأفكار تصنع الأشعار ، بل بالكلمات » . ان الاشعار تصنع بالكلمات وبالأفكار . لا بد من افكار لكي يكون المرء رساماً ، أو موسيقاراً ، أو شاعراً . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة المثالية Idéalisme (« نفسانية الفن »)

مؤلفـــاته

- Essai sur le mysticisme spéculatifen Allemagne au XIV^e

siècle. Paris, Alcan, 1899.

- La Religion et la foi. Paris, Alcan, 1922,.

- Le Langage et la pensée . Paris, Alcan, 1924.

- Psychologie de l'art. Paris, Alcan, 1927.

دوركهيـــم

Emile Durkheim

فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا .

ولد في مدينة Epinal (شرقي فرنسا) في ١٥ أبريل سنة ١٨٥٨ من أسرة يهودية ضمت كثيراً من الأحبار الربّانيين . ـ وتوفي في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ في باريس .

درس في مدارس ابينال وكان متفوقاً جداً ، ونال جائزة المسابقة العامة في البكالوريا . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا في باريس وكان من زملائه الذين اتصل بهم جان جورس Jaurès ، الزعيم الاشتراكي المشهور . وبعد تخرجه من مدرسة المعلمين وحصوله على الليسانس في الفلسفة ، سافر الى المانيا لإتمام دراساته . ولما عاد من المانيا عيّن في مدرسة تروا Troyes الثانوية . وبدأ ينشر مقالات في « المجلة الفلسفية » Revue philosophique لفتت الانتباه اليه ، منها مقالة بعنوان : « الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي » (علم الاجتماع) ، ومقالة بعنوان «علم الاخلاق الوضعي في المانيا » . وفي ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٧ عين في جامعة بوردو مدرساً لعلم التربية والعلم الاجتماعي . ولم يكن علم الاجتماع قد أصبح علماً بعد في الجامعات الفرنسية . وأمضى دوركهيم في جامعة بوردو خمس عشرة سنة حافلة بالنشاط العقلي. وكانت موضوعات محاضراته لبنات لبناء علم الاجتماع.

- في السنوات ١٨٨٨ ، ١٨٩٠ ، ١٨٩٢ : « الأسرة وطبيعة علاقة القرابة » .

- في السنوات ١٨٩٦ ، ١٨٩٨ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠٠ : « فيزياء القانون والآيين moeurs »

- ١٩٠١ - ١٩٠٢ : « أصل الدين وطبيعته » .

وفي هذه الفترة توالت مؤلفاته على النحو التالي :

١٨٩٣ - « في تقسيم العمل الاجتماعي » ، وهي رسالته الكبرى التي حصل بها على الدكتوراه . أما رسالته الصغرى اللاتينية فكانت بعنوان : «ما أسهم به مونتسكييه في تأسيس علم السياسة » .

١٨٩٦ : « قواعد المنهج الاجتماعي » .

١٨٩٧ : « الانتحار » .

١٨٩٧ : أصدر مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التي مهدت لاصدار سلسلة بعنوان : « مكتبة علم الاجتماع المعاصر » عند الناشر Alcan . وحولها وبفضلها كوّن في فرنسا مدرسة في علم الاجتماع حققت تقدماً هائلاً في هذا العلم ، ومن أشهر رجالها وأوائلهم بوجليه ، وفوكونيه ، وهوبير ، وميو Milhaud، وسيميان Simiand ، ومارسل موس Mauss وهو ابن اخته .

وفي سنة ١٩٠٢ عيّن دوركهيم في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس بديلاً في كرسي فرناند بويسون ، وبعد ذلك بأربع سنوات صار أستاذاً ذا كرسي ، ولم يكن اسم الكرسي آنذاك « كرسي علم الاجتماع » لأن هذا الاسم لم يطلق على ذلك الكرسي الا في سنة ١٩١٣ . لكنه كان أول كرسي في فرنسا لعلم الاجتماع . وعن طريق الصدفة فقط ضمّ هذا الكرسي الى قسم الفلسفة في السوربون .

وفي فترة أستاذيته هذه في السوربون واصل اصدار مجلته « حولية علم الاجتماع » ، والقى محاضرات اتخذت بعد ذلك شكل كتب ، هي :

- «البرجماتية وعلم الاجتماع »

- « التربية وعلم الاجتماع» .

كما كتب في مجلته مقالات جمعها بعد ذلك تلميذه بوجليه تحت عنوان : « علم اجتماع وفلسفة » ، ثم جمع البعض الآخر دافي Davy ونايل فبكي تحت عنوان « دروس في علم الاجتماع الفيزيائي وعلم الآيين » (وظهر سنة ١٩٥٠) .

وفي اثناء هذه الفترة تتلمذ عليه الدكتور طه حسين من سنة ١٩١٤ الى ١٩١٧ ، وتحت اشرافه حضّر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، وقد توفي دوركهيم قبل مناقشة الرسالة ، فتولى الاشراف عليها مكانه سلستان بوجليه الذي خلف دوركهيم على كرسي علم الاجتماع .

وظل دوركهيم أستاذاً لعلم الاجتماع في السوربون حتى وفاته في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ .

آراؤه

يؤخذ على دوركهيم والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي أسسها ، أنهم لم يقوموا بأبحاث ميدانية تتعلق بالنظريات والآراء التي وضعوها . وهذا صحيح ، فدوركهيم، وأفراد مدرسته لم يخرجوا عن أوروبا ، بل لم يخرجوا عن فرنسا إلا في النادر .

لكن المدافعين عن دوركهيم ومدرسته يقولون إن «ميدانه» كان التطور الهائل الذي شهدته المجتمعات الأوروبية نتيجة للتغييرات الصناعية الهائلة .

على أن هذا النقد ، فيما يتعلق بدوركهيم ، لا يصدق إلاّ قليلاً لأن الأمور التي تناولها في ابحاثه لا تحتاج الى التنقل بين المجتمعات المختلفة في غير أوروبا ، بعكس الحال بالنسبة الى ليفي بريل وسائر أفراد تلك المدرسة ممن عنوا خصوصاً بالمجتمعات البدائية .

ذلك أن دوركهيم ، كما يقول في مقدمة كتابه الرئيسي : « في تقسيم العمل الاجتماعي » انما عنى بالفحص عن الخلل الاجتماعي والظواهر الباثولوجية (المرضية) التي يؤدي اليها هذا الخلل .

أ) **تقسيم العمل الاجتماعي** : رأى دوركهيم أن النظام الاجتماعي ، في المجتمعات الأوروبية ، وقد قلبته التغييرات الاقتصادية رأساً على عقب ، لا يستطيع بعد أن يقوم بدور تنظيمي ، مما أدى الى ما نراه من فوضى في هذه المجتمعات ، وهذه الفوضى أو عدم وجود قانون يحكم المجتمع anomie هي السبب في أنواع النزاع الدائم المتجدد ومختلف انواع الاضطرابات التي يبدي عنها العالم الاقتصادي اليوم . وفكرة « انعدام القانون » anomie هذه هي مفتاح الابحاث الأولى التي قام بها دوركهيم .

لا بد اذن من البحث عن أسباب هذا الخلل الاجتماعي . وهذا هو موضوع الكتابين الأولين من كتبه وهما : « في تقسيم العمل الاجتماعي »، و « والانتحار » .

ودراسة التقسيم الاجتماعي للعمل هي ايضاح للعلاقات التي تربط بين الشخصية الفردية من جهة والمجتمع كله من جهة أخرى ، وقياس درجة هذه العلاقات وفقاً لاشتدادها أو ضعفها . وفي سبيل ذلك ينبغي معالجة ظاهرة تقسيم العمل ـ وهي ظاهرة عامة في كل المجتمعات ـ بوصفه واقعة موضوعية ـ وملاحظة واجراء مقارنات ، تتناول التاريخ وعلم الاجناس والجماعات المعاصرة .

وثمة نوعان من تقسيم العمل : **الأول** يقوم في التخصص في العمل بحسب جماعات جماعات ، ويؤدي الى تقرير وظائف انتاجية متنوعة ، ومهن جزئية : التخصص بحسب النوع (ذكر أو أنثى) ، ثم بحسب المهن المتوارثة ، وأخيراً تكوين المهن بحسب الاستعدادات الشخصية . **والثاني** يقوم في تجزئة العمل الى سلسلة من الحركات المتزايدة في التبسيط قدر المستطاع ، التي توكل الى عاملين بقدر ما ينبغي بحيث لا يوكل إلى الواحد منهم إلا حركة واحدة تبقى هي هي مملة باستمرار .

والأثر الرئيسي لتقسيم العمل ليس هو في زيادة انتاج الوظائف المختلفة ، بل هو في جعلها متضامنة متكافلة بعضها مع بعض .

وكسر هذا التكافل بكوّن في المجتمعات البدائية جريمة في حق الشعور الجماعي . ويعرّف دوركهيم « الشعور الجماعي » بأنه « مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أوساط اعضاء مجتمع ما » و « هو يكون نظاماً معيناً له حياته الخاصة به » . وهذا النظام يحدد « النمط النفسي للمجتمع الذي ، بهذا ، يؤثر في كل عضو من اعضائه على شكل ضغط مستمر » .

لكن هذا النوع من التكافل ليس هو الوحيد ، ولا يناسب كل المجتمعات . فثمة مجتمعات أخرى، من أمثال مجتمعنا المعاصر ، تعقد فيها تقسيم العمل الى درجة جعلت المهام التي تمارسها الجماعات والأفراد قد تفرّدت الى درجة خلق رابطة باطنة تربط ـ فيما بينها ـ اعضاء المجموع الانساني وفقاً للاختلاف بينهم لا المشابهات وفي هذا يقول دوركهيم : « كلما كانت المجتمعات بدائية اكثر ، كان التشابه اكبر بين اعضائها » . وكلما اكثر تقسيم العمل من الواجبات والنشاطات المتنوعة في التخصص ، زادت الاختلافات بين الأفراد الذين يؤلفون نسيج الحياة الجماعية ، وبسبب هذه الاختلافات عينها ، يكون النسيج أشد متانة من الأول .

وهذان النمطان من التكافل يؤلفان مدخلاً الى دراسة أنماط المجتمعات . وبهذا ينفصل دوركهيم عن الفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية ، كيما ينشىء علم اجتماع عينياً واقعياً وضعياً .

ب ـ **منهج علم الاجتماع** :

وكان على دوركهيم أن يحدّد المنهج الذي ينبغي اتباعه في

البحث في هذا العلم الجديد، علم الاجتماع.

وفي سبيل ذلك يحدّد أولاً ما هي الواقعة الاجتماعية فيقول: «تتعرّف الواقعة الاجتماعية في قدرتها على ممارسة ضغط خارجي، أو إمكان قيامها بهذا الضغط، على الأفراد».

وبعد هذا التعريف يقرر ما يلي:

١ ـ الواقعة الاجتماعية لا يمكن ان تفسّر إلا بواقعة اجتماعية اخرى» وهذا معناه أنه لا يجوز رد الظواهر الاجتماعية الى وقائع اقتصادية وإلى أسباب أخرى جزئية، بل يجب تفسيرها على مستوى نسيج الحياة الجماعية.

٢ ـ «يجب معالجة الواقعة الاجتماعية بوصفها شيئاً» traiter le fait social comme une chose وهي عبارة مشهورة أدت إلى ألوان عديدة من سوء الفهم والتأويل. وفي هذا يقول دوركهيم نفسه: «إن القضية القائلة بأن الوقائع الاجتماعية يجب أن تعالج على أنها أشياء ـ وهذه القضية هي الأساس في منهجنا ـ هي أكثر القضايا إثارة للمناقضات. فقد وجدوا أن من المفارقة الفاضحة أن نشبّه حقائق العالم الاجتماعي بحقائق العالم الخارجي. لكن هذا من جانبهم سوء فهم لمعنى ومدى هذه المشابهة، التي ليس الغرض منها الحط من الأشكال العليا للوجود إلى مستوى الأشكال الدنيا، بل بالعكس قصدنا فيها أن نحقق للأولى درجة من الواقعية مساوية على الأقل لتلك التي يقرّ جميع الناس بأنها للثانية. فنحن لا نقول إن الوقائع الاجتماعية هي أشياء مادية، وإنما نقرر أنها أشياء مثل الأشياء المادية، ولكن على نحو مختلف. إذ ما هو الشيء؟ إن الشيء يضاد الفكرة كما يضاد ما نعرفه من الخارج الشيء الذي نعرفه من الداخل. والشيء هو كل موضوع لا يكون بالطبع قابلاً للنفوذ في العقل، إنه كل ما لا نستطيع أن نكوّن عنه فكرة صحيحة مطابقة بواسطة عملية تحليل عقلي فقط، إنه كل ما لا يستطيع العقل الوصول إلى فهمه إلّا بشرط أن يخرج عن ذاته، عن طريق الملاحظة والتجريب، مارين تدريجياً من الخصائص الأكثر خارجية والأيسر إدراكاً ـ إلى الخصائص الأقل ظهوراً والأشدّ عمقاً».

وبعد أن أوضح دوركهيم ما يعنيه بعبارته تلك، اخذ في بيان قواعد المنهج في علم الاجتماع. وهاك بيانها:

١ ـ القاعدة الأولى: يجب أن نستبعد ـ بطريقة تنظيمية ـ كل الأفكار السابقة pré-notions وهي نفس القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت، وهي الأساس ـ كما يقول دوركهيم ـ في كل بحث علمي، فلا بد من التخلص من كل البيّنات الزائفة التي تسيطر على عقول العامة، وأن نزيح نهائياً نير كل تلك المقولات التجريبية التي تصير طاغية مستبدة على العقل من طول الألفة والاعتياد. وإذا حملتنا الضرورة أحياناً إلى اللجوء إليها، فلنفعل ذلك مع شعور واضح بضآلة قيمتها حتى لا نجعلها تلعب دوراً ليست جديرة به وما يجعل هذا التحرر صعباً في علم الاجتماع بوجه خاص هو تدخل العاطفة غالباً. فنحن غالباً ما نتحمس لمعتقداتنا السياسية، والدينية، ولعاداتنا الأخلاقية أكثر مما نفعل بالنسبة إلى امور العالم الفيزيائي. وتبعاً لذلك فإن هذه الحماسة الأنفعالية تسري في الطريقة التي بها نتصور ونفسرّ الأشياء. والأفكار التي نكوّنها عنها تكون أثيرة في قلوبنا، تماماً مثل موضوعاتها، فتستمد بذلك سلطة لا تحتمل بعد ذلك معارضة. وكل رأي يعارضها نعامله على أنه خصم. فمثلاً لو كانت قضية ما لا تتفق مع الفكرة التي كوّناها عن الوطنية أو الكرامة الشخصية، فإنها تنكر مهما تكن الحجج التي تستند إليها. فلا يمكن الاقرار بأنها صحيحة، وتستهجن أو ترفض دون مناقشة».

٢ ـ القاعدة الثانية:

لكن القاعدة السابقة قاعدة سلبية: انها تدعو عالم الاجتماع الى الافلات من سلطان الأفكار العامية، ابتغاء توجيه انتباهه الى الوقائع، بيدأنها لا تدلنا على الطريقة التي ينبغي وفقاً لها أن تدرك هذه الوقائع كيما يكون بحثنا فيها بحثاً موضوعياً.

والخطوة الأولى في سير الباحث في علم الاجتماع هي أن يحدّد الأشياء، التي يبحث فيها حتى يعرف جيداً ما هو موضوع بحثه. فذلك هو الشرط الأول والذي لا غنى عنه لكل برهان ولكل تحقيق. ولكي يكون البحث موضوعياً ينبغي عليه أن تعبّر عنه الظواهر بحسب الخواص المغروسة فيها، لا بحسب فكرة في الذهن. ولا بد له أن يحددها بحسب عناصر جوهرية في طبيعتها، لا بحسب اتفاقها مع فكرة مثالية في الذهن.

ومن هنا صاغ دوركهيم القاعدة الثانية للمنهج في علم الاجتماع هكذا:

«لا تتخذ موضوعاً للبحث إلا مجموعة من الظواهر المحدّدة من قبل ببعض الخصائص الخارجية المشتركة، وأدرج في نفس البحث كل تلك التي تتجاوب مع هذا التعريف».

٣ - والوقائع الاجتماعية تكون اكثر قابلية للامتثال موضوعيا بقدر ما تكون خالصة تماماً من الوقائع الفردية التي تكشف عنها.

ومن هنا تقول القاعدة الثالثة :

« حين يقوم الباحث في علم الاجتماع باستكشاف مجموع معين من الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن ينظر فيها من الجانب الذي تتمثل فيه منعزلة عن تجلياتها الفردية».

وتبعاً لهذه القاعدة قام دوركهيم بدراسة التكافل (التضامن) الاجتماعي واشكاله المختلفة وتطور هذه الأشكال - من خلال نظام القواعد القانونية التي تعبّر عنها . ومثال آخر : دراسة أنماط الأسرة على أساس التركيب القانوني للأسرة وخصوصاً بحسب قانون المواريث ، اذ نحن بهذا نتخذ معياراً موضوعياً ، وان لم يكن معصوماً من الخطأ ، فإنه يجنّبنا الوقوع في كثير من الأخطاء .

جـ- تطبيقات دوركهيم لهذا المنهج

وقد طبق دوركهيم هذه القواعد على دراسة بعض المشاكل والمسائل الاجتماعية مثل : تقسيم العمل الاجتماعي ، الانتحار ، مشكلة المعرفة من الناحية الاجتماعية ، الحياة الدينية .

وهو يبدأ من فكرة أساسية مركزية في كل أبحاثه وهي أن الحياة الاجتماعية هي في جوهرها حياة قانونية . ولهذا فإن تحقيق العلم الاجتماعي والعلم الأخلاقي يفترض معرفة القانون . إذ نجد في القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية في الحياة الاجتماعية . ومن هنا فإن أهمية القانون الجنائي المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التشابه تقل شيئاً فشيئاً بإزاء القانون المدني الذي يؤمّن التضامن الوضعي من بين الأفراد المتخصصين بفضل الجزاءات التي تردّ الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القامعة . وبالنسبة إلى تقسيم العمل الاجتماعي، فإنه لما صار أساس التضامن الاجتماعي فإنه يصبح بذلك أساساً للنظام الأخلاقي . إذ ما هو أخلاقي مصدر للتضامن ويحمل الانسان على أن يحسب حساب الغير، وعلى توجيه حركاته على أساس شيء آخر غير الدوافع الانانية .

والانتحار ليس مسألة شخصية فردية ، بل هو في جوهره ظاهرة اجتماعية ، فالأسباب التي تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضاً وعلى وجه التخصيص بالظروف العامة في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه . وفي رأي دوركهيم أن ثمة قوانين حقيقية تحدّد العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكننا من محاولة وضع تصنيف منهجي لأنماط الانتحار . «فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فما ذلك إلّا لأن المرأة أقل انخراطاً في الحياة الاجتماعية . وهي من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الحسن أو السيء . والأمر كذلك بالنسبة الى الشيخ والطفل ، وان اختلفت الأسباب . واذا كانت نسبة المنتحرين تزيد من يناير الى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فما ذلك إلّا لأن النشاط الاجتماعي يمرّ بنفس التغيرات الموسمية » (« الانتحار » ص ٣٣٥-٣٣٦ ، باريس ، ألكان سنة ١٨٩٧) .

أما مسألة الدين فقد أولاها دوركهيم عناية خاصة جداً .

يرى دوركهيم أنه لا فكرة الخوارق (على الطبيعة) ولا فكرة الله هما العنصران الأساسيان في الدين . إذ فكرة الخوارق (على الطبيعة) بعيدة كل البعد عن عقلية الانسان البدائي ، وانما هي فكرة تولدت في تيار التطور العلمي . ومن ناحية أخرى توجد أديان خالية من فكرة الآلهة أو الله والأرواح ، أو لا تلعب هذه فيها إلّا دوراً ثانوياً كما هي الحال في الديانة البوذية وديانة الجينا .

كذلك لا يقدر الفرد البشري ولا الطبيعة الخارجية على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن ننشد ذلك في عبادة أكبر أهمية وأشد إيغالاً في البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم انه وجده في طوطمية Totemisme القبائل الاوسترالية . ذلك أن الطوطم Totem هو الاسم الذي أطلقته احدى القبائل للدلالة على نوع الأشياء الذي تحمل القبيلة اسمه . وهذه الطواطم تنتسب أما الى المملكة النباتية أو الى المملكة الحيوانية . وطوطم الحلف هو أيضاً طوطم أفراده . وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواعه طواطم القبائل (والحلف هو مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط أخوّة) .

وقد ظن دوركهيم أنه وجد في الجماعات البدائية القليلة التي عرف احوالها من كتب الرحالة الانكليز - الأفكار الدينية الأساسية ، وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في اكثر الأديان تقدماً وهي : تمييز الأمور المقدسة من الأمور العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ، وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية ومعها أفعال الزهد، والعشاء الرباني، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفّارة عن الذنوب ، الخ .

ويعارض دوركهيم النزعة العقلية في تفسير الدين ، مؤكداً أن الامتثالات والمعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهري في الدين « فالمؤمن الذي شارك في تعبد إلهه ليس فقط انساناً يرى حقائق

جديدة يجهلها غير المؤمن ، بل هو أيضاً انسان يملك قدرة اكبر ، اذ يشعر في نفسه قوة اكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها أو التغلب عليها . وأولى عقائد الايمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الايمان » (« الأشكال الأولية للحياة الدينية » ص ٥٩٥) .

ويرى دوركهيم ان العلم لا يمكن أن يحل محل الدين « لأن الايمان هو قبل كل شيء : سورة (انطلاق) نحو العمل . أما العلم فإننا مهما توغلنا فيه فإنه يظل دائماً على مبعدة من العمل . ان العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ، ولا ينتهي أبداً لكن الحياة لا تستطيع الانتظار » (الكتاب نفسه ص ٦١٥) ويقال ان العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . فبأي حق ينكر العلم شيئاً موجوداً فعلاً وهو الدين والتدين والأديان المختلفة ؟! وفضلاً عن ذلك فإنه من حيث ان الدين فعل وعمل ، ووسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه .

وعند دوركهيم أن كل حياة اجتماعية ذات طابع ديني ، وبالعكس : كل دين ، بالمعنى الحقيقي ، ذو طابع اجتماعي . فالدين والجماعة يؤلفان نوعاً من الدائرة . وما هو خالد حقاً في الدين هو المشاعر والأفكار الجماعية . ولا يرى دوركهيم فارقاً جوهرياً «بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو باعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا لتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أي حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (الكتاب نفسه ص ٦١٠) .

د ـ المجتمع :

ويغالي دوركهيم في تمجيد المجتمع وكأنه شخصية معنوية قائمة بذاتها واعية عاقلة ! فيقول : « ليس المجتمع ذلك الكائن اللاعقلي أو الخالي من العقل illogique ou alogique اللاواعي الخيالي الذي يلذ للمرء كثيراً أن يتصوره بل على العكس تماماً : فإن الشعور (الوعي) الجماعي هو أسمى أشكال الحياة النفسية لأنه شعور (وعي) الشعورات . ان محله خارج وفوق العوارض الفردية والمحلية وهو لا يرى الأشياء إلا من وجهها الثابت والجوهري ويجدده في أفكار يمكن أبلاغها . وكما يرى من أعلى ، كذلك يرى من بعيد ، وفي كل لحظة من لحظات الزمان ، يشمل بنظره كل الواقع المعلوم ، ولهذا فإنه هو وحده الذي يستطيع أن يزوّد العقل بالاطارات التي تنطبق على مجموع الكائنات ويمكن من تعقلها . وهذه الاطارات هو لا يخترعها صناعياً ، بل يجدها في داخله ، كل ما هنالك أنه يدركها ويعيها .

يقول دوركهيم : « المجتمع شخصية معنوية كبيرة . انه يتجاوزنا ، ليس فقط مادياً ، بل ومعنوياً ، والمدنية ترجع الى تعاون بين الناس المجتمعين والأجيال المتوالية ، فهي اذن عمل اجتماعي في جوهره . والمجتمع هو الذي صنع المدنية ، وهو الأمين على المدنية وينقلها الى الأفراد . ومن المجتمع نحن نتلقاها . والمدنية (أو الحضارة) هي مجموع كل الخيرات التي نهبها أكبر قيمة ، وهي مجموع أسمى القيم الانسانية . ولما كان المجتمع هو الينبوع والحارس للحضارة ، ولأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة الينا ، فإنه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات وأسمى ـ من حقيقتنا نحن ، حقيقة يأتي الينا منها كل ما له قيمة في نظرنا ، ويتجاوزنا من جميع الجوانب ، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية والخلقية التي هو خزانتها ، غير قطع قليلة . وكلما تقدمنا في التاريخ ، وصارت الحضارة الانسانية شيئاً هائلاً معقداً ، تجاوز المجتمع الضمائر الفردية ، وصار الفرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عال عليه » ولكن « ان نريد المجتمع هو ـ من جهة ـ ان نريد شيئاً يتجاوزنا ، ومن جهة اخرى معناه أن نريد أنفسنا . ونحن لا نريد الخروج عن الجماعة ، إلاّ إذا شئنا أن نتوقف عن أن نكون ناساً . ولست أدري أن كانت المدنية قد زودتنا بمزيد من السعادة ـ فهذا أمر لا يهم ، انما المؤكد أنه منذ أن تحضرنا ، فأننا لا نستطيع أن نتخلى عن المدنية ، إلاّ أن شئنا التخلي عن أنفسنا . والسؤال الوحيد الذي يمكن أن يقوم بالنسبة الى الانسان ليس هو أن يعرف : هل يستطيع ان يعيش خارج المجتمع ، بل في أي مجتمع يريد أن يعيش . ومن هنا يفسّر بسهولة كيف أن المجتمع ، في الوقت الذي يكون فيه غاية تتجاوزنا ، يمكن أن يبدو لنا شيئاً حسناً ومرغوباً فيه ، لأنه وثيق الصلة بكل أنسجة وجودنا ، وتبعاً لذلك يبدّي عن الخصائص الجوهرية التي تعرّفناها في الغايات الأخلاقية » (في « مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » ابريل سنة ١٩٠٦ ص ١٣١ وما يتلوها) .

مراجع

- J. Duvignaud: Durkheim, sa vie, son œuvre. Paris, 1965.

- C. Bouglé: Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris, 1936.

- R. Lacombre: La méthode sociologique de Durkheim. Paris, 1926.

- H. Alpert: Emile Durkheim and his Sociology. New York, 1934.

- G. Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie, 2 tomes, Paris, 1957.
- Emile Durkheim, 1858- 1917, edit. by Kurt H. Wolff, Collection of Essays, Ohio University Press, Colombus, 1960.

دوهم

Pierre Duhem

فيزيائي فرنسي، باحث في فلسفة العلوم ومناهجها، خصوصاً في فلسفة الفيزياء، وله كتاب جامع عظيم في تاريخ النظريات الكونية بعنوان: «نظام العالم من أفلاطون حتى كوبرنيقوس»، وكان مقدراً له أن يظهر في ١٢ مجلداً، لكنه لم يستطع أن يتم منه غير خمسة مجلدات .

ولد في باريس سنة ١٨٦١، وفي مدارسها درس وفي سن الخامسة والعشرين نشر كتاباً مهمًا عن الديناميكا الحرارية. وفي سنة ١٨٨٧ عينّ في جامعة ليل Lille وقام بتدريس الديناميكا الحرارية والمرونة وعلم الصوت. وفي سنة ١٨٩٣ نقل الى رن Rennes، وفي سنة ١٨٩٥، نقل الى بوردو أستاذاً لكرسي، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩١٦.

آراؤه

كان دوهم كاثوليكي النزعة، لكنه سار في نفس تيار نقد العلم، وخصوصاً الفيزياء، الذي اشتد في فرنسا منذ أيام بوترو ومروراً ببوانكاريه وبرجسون ولوروا. وهو يهدف من نقد العلم الى تعيين حدوده.

١ ـ نقد الفيزياء:

أهم كتاب له في مجال نقد العلم هو كتابه: «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» (باريس سنة ١٩٠٦).

يقول دوهم في نقد الفيزياء: «ان النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً، انها نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادىء وتهدف الى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط واكمل وأدق نحو ممكن». «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» ص ٢٦). والعلم لا يعطينا معرفة مطلقة، والفيزياء في تغير مستمر، لأنها اذا صارت غير متفقة مع ظواهر التجربة، فمن الواجب استبدال غيرها بها. ولا يوجد في الفيزياء دقة رياضية كما يتوهم بعض الوضعيين المتعصبين للعلوم الدقيقة. والفيزيائي انما يعمل بفروض، والفرض في الفيزياء ليس حقيقة يقينية، والنظرية الجيدة في الفيزياء ليست تلك التي تفسّر الظواهر في الواقع، بل هي تلك التي تمثل مجموعة من القوانين التجريبية في نسق محكم.

وفي النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية:

١ ـ تعريف وقياس المقادير الفيزيائية،

٢ ـ اختيار الفروض،

٣ ـ النمو الرياضي للنظرية الفيزيائية،

٤ ـ مقارنة النظرية بالتجربة.

وبالنسبة الى النظرية الفيزيائية فإن المعيار الوحيد لصحتها هو اتفاقها مع التجربة. ورد القوانين الفيزيائية الى نظرية إنما يقصد منه الاقتصاد في الفكر الذي دعا اليه ارنست ماخ. لكن دوهم يزيد عليه فيقول: «ان النظرية ليست مجرد تمثيل اقتصادي للقوانين التجريبية، بل هي أيضاً تصنيف لهذه القوانين، وحيث يسود النظام يجرّ معه الجمال. فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التي تمثلها ـ أسهل في المعالجة وأيسر وأنفع، بل تجعله أيضاً أجمل» (الكتاب نفسه ص ٢٨ ـ ٢٩).

ويحاول دوهم أن يطامن ادعاءات النظريات الفيزيائية من حيث تزعم أنها تفسير حقيقي للظواهر. فيقول: «ان الباقي الخصب في المذاهب الفيزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت الى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادىء. والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادىء ابتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تتستر وراء المظاهر المحسوسة » (الكتاب نفسه ص ٥٧ ـ ٥٨).

٢ ـ الكفاح ضد ارجاع الكيف الى الكم:

كذلك يتميز نقد دوهم للعلم بكفاحه ضد النزعة العارمة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل هذا القرن ـ النزعة الى رد ما هو كيفيّ الى ما هو

كميّ، خصوصاً في علم الحياة وعلم النفس. ذلك أن الكم يتعلق بما له اجزاء بعضها خـارج بعض. أما في الكيف فالأمر بخلاف ذلك. إن الجمع في الكم يؤدي الى شيء جديد له خصائص غير تلك الموجودة في الأفراد. اجمع في مؤتمر كبير من شتت من المهندسين الأردياء، فإنك لن تظفر منهم مجتمعين بنظير لأرخميدس أو لاجرانـج Lagrange واذن فالكم لا يمكن أن يتحول بأية حال من احوال الجمع الى كيف. ان للكيف شدّة ، لكنها ليست ناتجة عن جمع أو كثرة عددية.

٣ ـ الوقائع والقوانين:

الواقعة معطاة في التجربة، أما القانون فمن عمل العقل. وهو شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكمًا مجرداً رمـزياً. والتجـربة في الفيـزياء ليست مجـرد مشاهدة لمجمـوعٍ من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفيزيائية. والتجربة في الفيزياء أقل يقيناً، لكنها أدق واشمل تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة.

ان القـانون الفيـزيـائي ليس نسخـة من الـواقـع المعطى، بل هـو بالأحـرى من خلق العقل. والقـوانين الفيزيائية تتغير بـاستمرار . يقـول دوهـم: «القـانـون في الفيزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقها على الواقع العينـي أن يعرف المرء ويقر بمجموع من النظريات» (الكتاب نفسه ص ٢٧٤).

والفيزيائي لا يختار الفروض اعتباطاً. والواقع ـ في نظر دوهم ـ ان الفيزيائي لا يختار الفرض الذي يقيم عليه النظرية، انه لا يختاره، كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها، بل تكتفي بأن تفتح تويجها بكل اتساعـه للنسيم أو للحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة. كذلك العالم الفيزيائي يقتصر على فتح فكره: بالانتباه والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر في فكره بـدون أرادته وجهـده (الكتاب نفسه ص ٤٤٢).

مؤلفاتـــه

- La **Théorie physique**: son objet et sa structure. Paris, Chevalier et Vuibert, 1906.

- Le système du monde: de Platon a Copernic, 5 volumes, Paris, 1913 - 17; 8 vols. 1913 - 1938.

- L'Evolution de la mécanique, 1903.

- Les Origines de la statique, 1950- 6.

- Etudes sur Léonard de Vinci, Ceux qu'il a lus, et ceux qui l'ont Paris 1906 - 12.

مـــراجـــع

- H. P. Duhem: Un savan **Français**, Pierre Duhem, Paris, 1936.

- I. de Launay: « Pierre Duhem » en **Revue des Deux mondes** (1918), pp. 363 - 96.

- E. « Picard: La vie et l'œuvre de Pierre Duhem , Paris, 1922.

- Abel Rey: «La philosophie scientifique de Pierre Duhem» en Revue de Métaphysique et de Morale , vol. 12 (1904) , P. P. 699 - 744.

ديالكتيك

الكلمة اليونانية διαλεκτική معناها اللغوي فن الحوار والمناقشة، خصوصا بواسطة السؤال والجواب (أفـلاطون: «السياسة» ٥٣٤ هـ، الـخ). وقـد استعملهـا برمنيذس الايلي للدلالة على نوع من الحجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية معطاة على أنها صحيحة قد أنكرت. وعنده أن «ما هو موجود، موجود»، و«ما ليس بموجود هو ليس بموجود»: فلو أنكرنا هـاتين القضيتين لكان هناك «شيء آخر»، وما دام لا يوجد إلا «ما هو موجود» فقد ثبت فساد إنكار هاتين القضيتين، ولهذا لا يوجد «تغير»، إذ كل «تغير» يقتضي «غيرا»، ولا يوجد أي غير.

ثم جاء أفلاطون من بعده فـاستعمل نـوعين من الديالكتيك: الديالكتيك الصاعد، وهو طريقه للصعود من المحسوس إلى المعقول،ـ والديالكتيك النازل، ويقوم في

الاستنباط العقلي للصور الافلاطونية. والديالكتيك الأول، يستخدم «القسمة» و«التركيب»، وهما وجهان لعملية واحدة. وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة، إذ ينتقل من الجزئيات الي الكلي الذي هو أصلها وأساسها.

اما الديالكتيك النازل، أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين «الصور» (أو المثل).

وعن طريق هذا الديالكتيك يمكن تصنيف الأشياء وفقاً للصور، ويمكن المناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة («السياسة» ٥٣٤ د). والديالكتيك «هو مفتاح كل تركيب العلم» (٥٣٤ هـ). وبه يمكن بيان العلاقات أو الاضافات بين الصور (محاورة «السوفسطائي»). وصاحب الديالكتيك يستطيع أن يرى الحقيقة ككل، وأن يضع علاقات بين أجزائها المختلفة («السياسة» ٥٣٧ حـ). «إن صاحب الديالكتيك هو من عنده نظرة شاملة للمجموع، وغير الديالكتيكي ليس عنده ذلك» (٥٣٧ حـ). ولهذا فإن الديالكتيك في الدرجة العليا، وهو ذروة الدراسات، ولا يوجد موضوع للمعرفة أسمى منه، وفيه تبلغ الدراسة هدفها (٥٣٤ هـ).

وعكس هذا تماما يقرر أرسطو: إذ هو يضع الديالكتيك في مقابل البرهان. ويقول أن «التفكير يكون ديالكتيكيا إذا كان يستند إلى ظنون يقرّ بها عامة»، («الطوبيقا» ١٠٠ أ ٣٠- ٣١). «والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مبادىء مناسبة لكل موضوع، لا إلى الآراء التي يقول بها الذي يجيب.. والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مقدمات مقر بها عامة» («السوفسطيقا» ١٦٥ ب١- ٣).

ويقرر أرسطو أيضا ان «الديالكتيك هو في الوقت نفسه وسيلة للفحص، لأن فنّ الفحص ليس إنجازا من نوع الهندسة، لكنه إنجاز يمكن المرء اكتسابه، حتى لو لم تكن لديه معرفة، أي يمكن من ليس لديه معرفة أن يفحص من عنده معرفة وأن يمتحنه، إذا سلم له الأخير بأمور ليست مأخوذة من الأشياء التي يعرفها أو من المبادىء الخاصة للموضوع الذي يجري النقاش فيه، وإنما من كل نطاق النتائج المترتبة على الموضوع الذي يمكن المرء أن يعرفه دون أن يعرف نظريته ولكنه اذا لم يعرفه فهو ملزم بأن يجهل نظريته. ولهذا فإن فن الفحص لا يقوم في معرفة أي موضوع محدّد، ولهذا السبب فإنه يشتغل في كل شيء، لأن كل نظرية لشيء ما تستخدم أيضا مبادىء مشتركة. ولهذا فإن كل انسان، حتى الهواة، يستخدم الديالكتيك على نحو ما» («السوفسطيقا» ١٧٢ أ ٢٣- ٣٣).

وبالجملة، فإن الديالكتيك عند أرسطو، شكل غير برهاني للمعرفة، وهو «مظهر فلسفة» وليس معرفة يقينية، ولا الفلسفة نفسها. ومن هنا فإنه في نظره نوع من الجدل، وليس من العلم، وهو احتمال، وليس يقينا، وهو «استقراء» وليس «برهانا» أي حجة يقينية. ولهذا نرى أرسطو يذهب أحيانا إلى نعت الديالكتيك بأنه معرفة احتمالية، ظنية.

لكن الافلاطونية المحدثة، خصوصا أفلوطين، أعادت إلى الديالكتيك المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

وفي العصر الوسيط استخدم اللفظ dialectica مساويا للمنطق تماما، وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة Trivium، وهي: النحو، والخطابة، والديالكتيك. وبهذه المثابة كان يتعلق بالمنهج، لا بالحقيقة الواقعية.

وفي القرن الثامن عشر في أوروبا عاد للديالكتيك معناه الذي كان له عند أرسطو، خصوصا عند كنت الذي نعته بأنه «منطق الظاهر» Logik des Scheins وذلك إذا جعل المرء من المنطق- الذي هو قانون للحكم على الحقيقة الشكلية- أورغانن أي ينبوعا للمعرفة المادية. ومثل هذا الديالكتيك هو «فن سوفسطائي» («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ٣ ط١ ص ١١٣ وما يليها).

والقسم الثاني من المنطق المتعالي يسمى «الديالكتيك المتعالي»، وفيه ينقد الذهن والعقل في استخدامها المتجاوز لطاقتيها وحدودهما.

لكن يجب علينا أن ننبذ الديالكتيك بوصفه «منطق الظاهر» وبدلا منه نقوم بنقد هذا «الظاهر»، وهذا النقد هو بمثابة عملية «تطهير» Katharikon للعقل. ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن «ظاهر» الأحكام المتعالية، حتى لا ننخدع بها. إنه ينقد الأمور الظاهرية التي لا تصدر عن المنطق ولا عن التجربة، وإنما عن العقل حين يدّعي تجاوز الحدود التي فرضتها التجربة، تلك الحدود التي بينها كنت في باب «الحساسية المتعالية» من كتاب «نقد العقل المحض». - من أجل أن يعرف بقواه

هو الخاصة ووفقا لمبادئه الخاصة: العالم، والنفس، والله.

وقد جعل هيجل من الديالكتيك منهج فلسفته. ومفاده عنده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن. فمثلا: الوجود يعني اثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التفاحة هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أية ثمرة أخرى. ولهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود ولا موجود معا، ومعنى هذا أنه متغير فالوجود: موضوع، ونفي وجود آخر: نقيض موضوع، والموجود المتغير: مركب موضوع. وهكذا تسير الحقيقة الواقعية من موضوع thèse، إلى نقيض موضوع antithèse ثم إلى مركب منهما هو مركب الموضوع synthèse ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعا، ينفيه نقيض موضوع، ومن كليهما يتكون من جديد مركب موضوع وهكذا باستمرار.

والديالكتيك هو اذن العملية التي تمكن من التطور ومن نضوج الحقيقة الواقعية.

وللديالكتيك عند هيجل نوعان: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي (أنطولوجي). النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم: فبعض أشكال الحياة أو النظم ينطوي على تناقض باطن، لأنها محتوم عليها أن تتجنب الغرض الذي من أجله وضعت مثل العلاقة بين السيد والعبد، أو لأن من المحتوم عليها أن تولد نزاعا باطنا بين أحوال مختلفة مهمة على السواء من أجل تحقيق الغرض منها، كما هي الحال في المدينة اليونانية Polis، فأمثال هذه الأشكال مقيّض لها أن تزول لتحلّ محلها غيرها. وهذا الديالكتيك التاريخي يبدأ من القول بأن غرضاً ما يسعى اليه، وان لم يتحقق بعد. والتنازع بين الغرض وبين الواقع الفعلي يقود إلى تحطيم الواقع الفعلي وإحلال واقع آخر مكانه.

أما الديالكتيك الوجودي (الانطولوجي) فيبدأ من قاعدة أن معيارا ما، نحدّده ببعض الخواص، قد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة. فمثلا بالنسبة إلى الوعي أو الشعور: نحن نبدأ من قاعدة أن هناك معرفة، وأن المعرفة إنجاز. لكن معرفتنا عن هذا المعيار قاصرة واجمالية. فنتوسع فيها وننتقل من المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية مقابلة لها، وهكذا باستمرار.

مراجع

— P. Foulquié La Dialectique. Paris, 1949.

— Eduard von Hartmann: Ueber die dialektisihe Methode. Berlin, 1868.

— Jonas Cohn: Theorie der Dialektik. Leipzig, 1923.

— Siegfried Marck: Die Dialektik in der philosophie der Gegenwart. 2 vols. Tubingen, 1929-31.

— John M.E. Mc taggart: Studies in hegelian Dialectic. Cambridge, 1896.

ديكـــارت

René Descartes

فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٥ بمدينة لاهيه La Haye وهي مدينة صغيرة في اقليم التورين La Touraine غربي فرنسا. وكان أبوه جواشيم ديكارت Joachim Descartes مستشاراً في برلمان رن Rennes (عاصمة اقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا).

وفي سنة ١٦٠٦ دخل مدرسة لافلش La Flèche الملكية التي كان يديرها اليسوعيون. وهو يروي لنا في القسم الأول من كتابه «مقال في المنهج» ذكرياته الدراسية عن تلك الفترة، وكيف بدأ يفكر في إيجاد معرفة يقينية تشابه المعرفة التي تقدمها العلوم الرياضية.

وفي سنة ١٦١٤ ترك مدرسة لافلش هذه. وفي سنة ١٦١٦ حصل على البكالوريا وعلى ليسانس في القانون من مدينة بواتييه Poitiers.

وفي سنة ١٦١٨ سافر الى هولندا وانخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau لكنه لم يشترك في أي قتال.

وفي شهر نوفمبر سنة ١٦١٨ التقى بشخصية سيكون لها تأثير حاسم في تطور فكر ديكارت، ونعني بها بكمن Isaac Beeckman وكان يكبر ديكارت بثماني سنوات وكان قد حصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين Caen (شمالي فرنسا). وفي الوقت نفسه كان

على اطلاع واسع بالتقدم العلمي في أوروبا، وكان ينزع الى التفسير الآلي للظواهر الطبيعية وهذه الآلية هي التي أثارت حماسة ديكارت. واليه اهدى ديكارت بعض دراساته الأولى ورسالة صغيرة عن الموسيقى (سنة ١٦١٨). لكنهما ما لبثا أن دب بينهما الخلاف.

وفي أبريل سنة ١٦١٩ غادر هولندا وتوجه الى الدانمارك، ومن ثم انتقل الى المانيا وانخرط في جيش الدوق مكسمليان البافاري.

وفي ١٠ نوفمبر كان في نواحي مدينة اولم Ulm (جنوبي المانيا) حيث سكن في غرفة تتوسطها مدفأة، وقد أطلق عليها ديكارت ومؤرخوه اسم «مدفأة ديكارت» son poêle. وفي هذه الغرفة، في يوم ١٠ نوفمبر، حدثت له رؤيا عجيبة هي رؤيا علم رياضي وفي نفس الليلة حلم ثلاثة أحلام فسرها بأنها دعوة له لانشاء «علم مدهش scientia mirabilis فنذر بأن يحج الى كنيسة نوتردام دي لورت N. D. de Lorette، وقد وفى بنذره هذا فيما بعد. ويبدو أن هذه الاحلام، أو الرؤى، كانت تتعلق بما سيقوم به فيما بعد من إيجاد بعض الرموز (مثل الأسّ) والمزج بين الجبر والهندسة مما أدّى به الى وضع أساس الهندسة التحليلية.

وهذا الشعور برسالته الجديدة دعاه الى ترك الخدمة العسكرية، وراح يتجول في شمال ألمانيا ومن هناك الى هولندا، ثم قفل عائداً الى فرنسا في سنة ١٦٢٢، حيث أخذ يرتب بعض شؤونه الأسرية، مما وفر له مبلغاً من المال جعله في غنى عن كسب معاشه بالعمل. وارتحل الى ايطاليا. ثم عاد الى فرنسا في سنة ١٦٢٥ وظل طوال عامين يقضي في ربوعها، خصوصاً في باريس، حياته بين البحث العلمي والحياة الاجتماعية. فيدخل الصالونات، ويشترك في مبارزات من أجل نساء، ويجتمع الى أهل العلم مثل الأبينه مرسن Mersenne الذي ستكون له معه مراسلات علمية مشهورة، وكان مرسن على صلات وثيقة نشطة مع كبار علماء عصره ويتولى ابلاغ البعض بأبحاث البعض الآخر، حتى دعي «صندوق بريد علماء أوروبا!».

وفي إحدى المرات حضر في منزل القاصد البابوي، محاضرة لرجل يدعى شاندو Chandaux (شنق في سنة ١٦٣١ بتهمة التزوير). هاجم فيها هذا الرجل فلسفة أرسطو. فألقى ديكارت كلمة ردّ فيها على هذا الرجل، وطالب بأن يقوم العلم على اليقين. وكان من بين الحاضرين بيير دي بريل Pierre de Berulle رئيس جماعة الاوراتوار oratoire وقد أعجب بديكارت. وكان عليه من أجل ذلك - أن يلتزم الخلوة والهدوء في الريف. فسافر إلى إقليم بريتاني (شمالي فرنسا) حيث أمضى شتاء ١٦٢٧ - ١٦٢٨. لكنه سرعان ما تبين له أن جو فرنسا لا يلائمه في مشروعه هذا، فاستقر عزمه على الرحيل إلى هولندا، حيث الظروف أكثر ملاءمة للبحث العلمي. فسافر إلى هولندا في ربيع سنة ١٦٢٥ وفيها استقر نهائياً حتى آخر حياته. وفي تلك الأثناء كان قد شرع في تأليف كتابه: «قواعد لهداية العقل» وهو كتاب لم يتمه أبداً، وقد نشر بعد وفاته.

ومع ذلك لم يستقر به المقام في بلد بعينه من بلاد هولندا، بل نجده يغير مقامه من فرانكر Franeker الى أمستردام، الى ليدن، الى ديفنتر Deventer الى Sandport الى Hardenwijk الى Emdegeest الى Egmond de Haef. حتى قال عنه صاحب أوفى ترجمة عنه وهو Baillet ان مقامه في هولندا كان أقل استقراراً من مقام بني اسرائيل في القفار العربية.

وفي سنة ١٦٢٩ انشأ في دراسة الشهب والنيازك météores.

وفي سنة ١٦٣١ - وكان جوليوس Golius قد اقترح عليه حل المسألة التي وضعها بيبس الرومي Pappus- استطاع ديكارت أن يكتشف مبادىء الهندسة التحليلية: واشتغل بعلم البصريات Optique.

وفي سنة ١٦٣٣ فرغ من كتابه: «بحث في العالم أو في النور» ويطلق عليه الآن اسم «بحث في الانسان Traité de l'homme». وفيه أكدّ القول بأن الأرض تتحرك. وحدث في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ أن أصدر الديوان المقدس البابوي في روما قراراً بادانة كتاب جاليلو الموسوم بعنوان «Massimi sistemi» والذي قال فيه بأن الأرض تتحرك حول الشمس وكان هذا الكتاب قد صدر في سنة ١٦٣٢. وفي نوفمبر سنة ١٦٣٣ علم ديكارت بهذا القرار البابوي، فلم ينشر كتابه: «بحث في العالم». ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاة ديكارت. وموقف ديكارت هذا يرجع الى طلبه للعافية، وعدم رغبته في الوقوع في منازعات مع الكنيسة أو السلطة بوجه عام. وقد كتب الى

Pollat في سنة ١٦٤٤ رسالة يقول فيها: «ليس من طباعي ان أبحر ضد التيار».

ودعاه اضطراره الى العدول عن نشر كتاب: «بحث في العالم»- الى تأليف ثلاث رسائل مستقلة:

١- الأولى عن «Dioptrique»، وفيها يبحث في مشاكل انكسار الضوء، ويكتشف فيها ما عرف باسم قانون اسنل Snell's Law والواقع ان ديكارت اكتشف هذا القانون مستقلاً عن اسنل.

٢- والثانية في «الشهب» Les Météores

٣- والثالثة في «الهندسة» وفيها وضع أسس ما سمي فيما بعد باسم «الهندسة التحليلية».

والى جانب هذه الرسائل الثلاث نشر كتابه الشهير، «مقال في المنهج» وقد كتبه ديكارت بالفرنسية، بعكس كتبه الأخرى فقد كتبها باللاتينية، وذلك ابتغاء نشر هذا المنهج في عامة أوساط الناس. وقد كتبه ديكارت بأسلوب مشرق من السهل الممتنع الواضح، حتى قال عنه في رسالة الى احد اليسوعيين انه من السهولة بحيث يفهمه الجميع حتى النساء! ويقول أيضاً في رسالة الى مرسن انه عنونه بعنوان discours (مقال) لا Traité (بحث) لأنه لم يشأ أن يعلّم ما هو المنهج، بل فقط أن يتكلم عنه.

وقد نشر ديكارت هذه الرسائل الثلاث و «المقال في المنهج» كلها معاً في مجلد واحد، وبدون اسم المؤلف، وذلك في يوم ٨ يونيو سنة ١٦٣٧، عند الناشر Jean Maitre, في مدينة ليدن Leiden (هولندا).

ومن سنة ١٦٣٧ حتى سنة ١٦٤١ كان ديكارت يقيم خصوصاً في Sandpoort ودعا لتقيم معه خادمته هيلانة Hèléne التي انجب منها قبل ذلك في سنة ١٦٣٥ بنتاً تدعى Fraisine . وقد ماتت هذه البنت غير الشرعية في سبتمبر سنة ١٦٤٠، فحزن عليها حزناً بالغاً. وبعد ذلك بشهر توفي أبوه وكان آنذاك عميداً لبرلمان بريتاني، وسنه آنذاك ٧٨ سنة.

وفي ١١ مارس سنة ١٦٤١ أقام ديكارت في قصر اندخيست Endegeest وكان قصراً صغيراً محاطاً بحديقة جميلة، وفيه استقبل الكثير من أصدقائه.

ودخل ديكارت في مساجلات حارّة مع بعض مشاهير علماء عصره: مع فرما Fermat الرياضي العظيم، بشأن المماسّات tangentes ، - ومع Plemplus بشأن حركة القلب ، - وناصر Waessener ضد Stampioen .

وفي سنة ١٦٤١ أصدر كتابه « «تأملات في الفلسفة الأولى» عند الناشر Saly في باريس، والحق به ست سلاسل من الاعتراضات التي كان قد وجهها اليه Caterus و Mersenne وهوبز Hobbes و Arnauld وجاسندي Gassendi وغيرهم من الفلاسفة والرياضيين واللاهوتيين الذين كانوا يجتمعون عند مرسن - مرفقة باجابات ديكارت عنها . . . وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في سنة ١٦٤٢ في هولندا، عند الناشر المشهور Louis Elsevier في أمستردام، وأضاف فيها السلسلة السابعة من الاعتراضات وهي التي وجهها P. Bourdin . على رد ديكارت عليها ورسالة الى الأب Dinet .

وحاول ديكارت أن يظفر بموافقة السوربون (كلية اللاهوت) على كتابه «التأملات». لكن عبثاً. وفي نفس الوقت صار هدفاً لهجوم شديد من جانب اليسوعيين - ومن ذا الذي نجا من هجوم اليسوعيين، وهم الخصوم الألداء لكل مفكر! كذلك هاجمه اللاهوتيون الهولنديون بعنف بالغ، وكان أشدهم وطأة عليه لاهوتي يدعى جلبرت فوتس Gilbert Voets أستاذ اللاهوت في جامعة أوترخت. فإنه هاجم تلميذ ديكارت وهو Regius وهاجم ديكارت نفسه، واحتكم الى مجلس مدينة أوترخت، فأصدر مذكرة ضد ديكارت وتلميذه. هنالك انبرى ديكارت للدفاع عن نفسه ومذهبه برسالة بعنوان: «رسالة الى الرجل الشهير جداً جلبرت فوتس من رينيه ديكارت»، نشرها سنة ١٦٤٣، لكن مجلس مدينة اوترخت أعطى الحق لفوتس ضد ديكارت، فاستعان هذا الأخير بجامعة خروننخن Groningen التي ساندت ديكارت.

لكن على الرغم من هذه المشاحنات، أصدر ديكارت في سنة ١٦٤٤ كتابه الرئيسي في الفلسفة بعنوان: «مبادىء الفلسفة» عند الناشر لويس الزفير في امستردام، وهو يتألف من أربعة أقسام عرض فيها جماع آرائه الفلسفية والعلمية.

وفي سنة ١٦٤٧ عادت المنازعات بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين فاشتعلت من جديد، وكان من أبرز

هؤلاء الآخرين Revius و Triglandius من جامعة ليدن Leiden واحتدم النزاع عنيفاً الى حد ان اضطر امير أورانج الى التدخل من أجل اسكات خصوم ديكارت، الذي كان قد ردّ عليهم برسالة عنوانها: «رسالة الى مديري جامعة ليدن». وتضايق ديكارت من هذا الجو المحموم، ففكر في ترك هولندا الى فرنسا. فسافر الى باريس في سنة ١٦٤٧، وسنة ١٦٤٨ حيث قابل عدداً من أعلام العلماء والفلاسفة، منهم روبرفال الرياضي، وهوبز الفيلسوف الانكليزي وجاسندي، والعبقري الشاب بليز بسكال. وقد زعم ديكارت أنه هو الذي أشار عليه بالقيام بتجارب عن الخلاء.

وفي سنة ١٦٤٧ قام ديكارت بنشر وتنقيح ترجمة فرنسية لكتابه «التأملات» قام بها دوق لوين duc de Luynes و Clerselier، ثم ترجمة فرنسية لكتابه «مبادىء الفلسفة» قام بها Abbé Picot وأضاف اليها رسالة على هيئة مقدمة.

ومنذ سنة ١٦٤٥ كان ديكارت في مراسلات مع اليصابت أميرة بوهيميا، تدور حول الأخلاق، ومن هذه المراسلات نشأ كتابه «انفعالات النفس» Les Passions de l'âme، والذي صدر في سنة ١٦٤٩، وكان آخر كتاب أصدره ديكارت ابان حياته.

ودعته ملكة السويد، Christine الى زيارتها، فسافر الى السويد في اكتوبر سنة ١٦٤٩ ، وطلبت اليه الملكة أن يؤلف أشعاراً لرقص أقامته بمناسبة معاهدة وستفاليا.

وفي نهاية شهر يناير سنة ١٦٥٠ أصيب بنزلة برد وهو في طريقه الى قصر الملكة حيث دعته للقائها، وفي ٢ فبراير تحولت نزلة البرد الى التهاب رئوي Pneumonie. وفي صباح يوم ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ توفي ديكارت. ودفن في «مقبرة الأطفال الذين ماتوا بدون تعميد أو قبل سن الرشد»!! ثم نقل جثمانه ـ مشوّهاً تماماً ـ الى فرنسا في سنة ١٦٦٧. وبقايا ديكارت ترقد الآن في كنيسة سان جرمان دي بريه (الواقعة في شارعي سان جرمان ورن Rennes في الضفة اليسرى بباريس) في كابلّة قريبة من الكورس على يمين الداخل. وكان قد دفن في فرنسا أولاً في كنيسة سانت جنفياف سنة ١٦٦٧ ، وفي سنة ١٧٩١ طالب بعض رجال الثورة الفرنسية بنقل رفاته الى البانتيون (مقبرة العظماء في باريس) لكن لم يتم شيء من هذا بسبب اعتراض أحد النواب. وأخيراً تم نقله الى مرقده الحالي في سنة ١٨١٩.

فلسفته

استهدف ديكارت في تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

١ـ ايجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل الينا من العصر الوسيط الإسكلائي.

٢ ـ تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس «من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

٣ـ تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين «الموجود» الأعلى، أي الله، وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

أ ـ قواعد المنهج

والغاية الأولى تتحقق بإيجاد منهج علمي دقيق. وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه: «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل».

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه مما تعلمه في مدرسة لافلش إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس «من بين اقسام الفلسفة: المنطق، ومن بين الرياضيات: تحليل القدماء وجبر المحدثين». لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلي من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل. انه اذن يفسّر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلهما شأن آخر.

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، أوضحها بيبس الرومي Pappus هكذا: «التحليل هو طريق يبدأ مما نبحث عنه كما لو كنا سلمنا به ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا، الى شيء يسلّم به فعلاً. اننا في التحليل، بتسليمنا بما هو مطلوب، نسعى الى معرفة ما عسى أن يستنبط هذا المطلوب منه، ثم ماذا يستنبط من هذا الاخير، حتى نجد، بهذا السير

الى الخلف، شيئاً معلوماً أو مبدأ من المبادىء. وطريقة السير هذه نسميها «التحليل» أو «الحل»، وكأننا نعني بهذا: الحل في اتجاه عكسي».

واذن فالتحليل يقوم في ارجاع المطلوب، بواسطة التقسيم، الى مطلوب آخر أبسط، ونستمر هكذا حتى نصل الى قضية معترف بصحتها اما لأنه سبق اثباتها أو لأنها مبدأ مقرّ به، يكون المطلوب مستنبطاً منها. أما الجبر، وقد تطور على يد فييت Viète، فإنه يقوم على وضع علامات ورموز بدلاً من المقادير وأن يستنتج من العلاقات بين العلامات العلاقات بين المقادير التي ترمز إليها هذه العلامات. وقبل فييت كان الرياضيون لا يعملون إلا على الأعداد، وفقط المجهول وأسُّه هو الذي كان يرمز إليه بحروف. فجاء فييت واستخدم الرموز لكل الكميات، مجهولة كانت أو معلومة، ولكل العمليات التي يمكن استخدام الرموز لها. وبهذا جعل من التحليل الجبري وسيلة أسرع وأقوى من تحليل المهندسين الأقدمين الذين كانوا يلتزمون العمل بواسطة الأشكال المرسومة.

ومن هذا التقدم في الرياضيات استخلص ديكارت منهجه الذي أراغ الى تطبيقه في كل العلوم،

هذا المنهج يقوم أولاً على القواعد الأربع التالية:

«الأولى هي ألا أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلاّ إذا تبيّنت أنه كذلك بيقين: أعني أن أعني بتجنب الاندفاع واستباق الحكم وألا أدرج في احكامي إلاّ ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميز بحيث لا تسنح لي أية فرصة لوضعه موضع الشك.

والثانية هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها الى الأجزاء التي يمكن أن تقسّم اليها والتي يحتاج اليها من اجل حلّها على أحسن وجه.

والثالثة هي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب، وذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة، وسهولة في المعرفة لأصاعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً، مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

و (الرابعة) والأخيرة أن أقوم باحصاءات تامة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه انني لم أغفل شيئاً»

(«مقال في المنهج»، القسم الثاني، جـ ١ ص ٥٨٦ من نشرة ألكييه، سنة ١٩٦٣، عند الناشر جارنييه في باريس).

ومعنى القاعدة الأولى أن على الانسان، من اجل بلوغ الحقيقة، ان يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلاّ ما هو بينّ للعقل، والأمر يكون بيّناً للعقل اذا اتصف بصفتين: الوضوح، والتميّز. ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر: «قواعد لهداية العقل» فيقول ان الأشياء تكون واضحة ومتميزة «اذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسّمها الى اشياء أقل بساطة: مثل الشكل، والامتداد، والحركة، الخ. ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هذه». هذه الأشياء البسيطة نحن ندركها بالعيان intuition أي ندركها لا بالاحساس الخدّاع، ولا بالخيال المزور، بل بالعقل الواعي المتنبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميّزه عن غيره. فمعيار الحقيقة إذن هو الوضوح، والتميّز. وبهذا تتأمن وحدة العلم (أو المعرفة) أعني في وضوح مبادئه وتميّزها.

وتقول القاعدة الثانية انه نظراً الى ان الأشياء التي نبحث فيها هي مركبة غالباً، فإن علينا أن نجزئها الى ما تسمح به من اجزاء بارجاعها، الى ما هو أبسط وأقل غموضاً، كما صرّح بذلك في «قواعد لهداية العقل». فنرد هذه الأشياء المركبة الى عدد محدود من العناصر البسيطة هي المبادىء والعناصر الحقيقية. وبالجملة، فإنه من أجل حل مسألة ما، ينبغي ردها الى عناصر ومعانٍ أبسط.

حتى اذا ما وصل العقل الى هذه العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسابق: بأن يبدأ من المبادىء والمعاني البسيطة ويمضي منها الى نتائجها، وينتقل من العناصر الى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما دعت اليه القاعدة الثالثة. ونجد في كتاب «قواعد هداية العقل» شرحاً لهذه القاعدة فيقول بعد أن ذكر وجوب ارجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً الى قضايا أقل غموضاً وتركيباً، ان علينا ان «نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، الى معرفة القضايا الأخرى». وبهذا يحدد يكارت طريقة التقدم في المعرفة: انها من الأبسط الى ما هو أشد تركيباً.

والقاعدة الرابعة لا تفهم إلا بما يقوله في كتابه «قواعد لهداية العقل» حيث يقرر: «من اجل اتمام العلم، لا بد للفكر أن يستقرىء - بحركة مستمرة غير منقطعة - كل الموضوعات التي تنتسب الى الغرض الذي يريد الوصول اليه، وأن يلخّصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي وافٍ». ان هذا الاحصاء أو الاستقراء يتناول اذن كل ما له علاقة بالموضوع الذي نقوم ببحثه.

ومن الواضح ان هذه القواعد الأربع لا تستحق كل تلك الأهمية التي أولاها إياها بعض المؤرخين، فليس فيها جديد يذكر إلا جمعها معاً، لأننا نجدها تفاريق عند كثير من الفلاسفة السابقين: عند أفلاطون وأرسطو وبعض الشكاك اليونانيين، وأوغسطين، والغزالي، الخ.

ومن هنا استحقت سخرية ليبنتس الذي قال عنها «انها تشبه تعليمات كيميائي صنعوي: خذ ما تحتاج اليه، وافعل ما عليك أن تفعله، هنالك تحصل على ما تريد» («مؤلفات ليبنتس الفلسفية» نشرة جبهرت جـ ٤ ص ٣٢٩ برلين سنة ١٨٧٥ - سنة ١٨٩٠).

وديكارت نفسه قد احسّ بهذا، فقال في القسم الأول من «مقال في المنهج»: «ليس غرضي ها هنا أن أعلّم المنهج الذي ينبغي على كل امرىء اتباعه من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن أبين الطريق الذي سلكته أنا لارشاد عقلي».

وديكارت في القاعدة الرابعة من «قواعد لهداية العقل» يحدد المنهج هكذا: «ما افهمه من «المنهج» هو انه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء انه لن يحسب الباطل حقاً وأن يصل الى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدّد جهود عقله في غير طائل منمّياً معرفته في تقدم مستمر».

ب - الشك الديكارتي والكوجيتو

وعلى كل حال فإن القاعدة الأولى - وهي أهمها - تعبّر عن الشك الذي سينعت أحياناً بنعت: «الشك الديكارتي». وقد عبرّ عنه ديكارت في التأمل الأول من «تأملاته» على النحو التالي:

«مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت ان كثيراً من الأشياء الباطلة كنت أعتقد أبّان شبابي أنها صحيحة، ولاحظت أن الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنه لا بد أن تأتي لحظة في حياتي اشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وأن أبدأ من آساس جديدة، اذا شئت أن أقرّر شيئاً راسخاً وباقياً» («نشرة آدم وتانري» AT جـ ٧ ص ١٧).

ويستمر ديكارت في توكيد هذا الشك فيقول: «إني افترض اذن أن كل الأمور التي اشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بأنه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، وأتصور أنه لا يوجد عندي أي حسّ، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعدّ حقيقياً؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني».

«لكن من يدريني لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الاشياء التي حسبتها غير يقينية، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ لكن هذا ليس بضروري، فلربما كنت قادراً على انتاجها بنفسي. وأنا أنا على الأقل، ألست شيئاً؟ لكنني قد سبق لي وأنكرت ان لي حسّاً أو جسماً. بيد أني مع ذلك أتردد، إذْ ما الذي ينجم عن هذا؟ هل أنا أعتمد على جسمي وحواسي الى درجة انني لا يمكن أن كون شيئاً بدونهما؟ لكنني أقنعت نفسي بأنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا أرض ولا عقول ولا أجسام. ألم أقتنع بأنني لست شيئاً؟ هيهات، هيهات لقد كنت شيئاً من غير شك، ما دمت قد اقتنعت أو فكرت فقط في شيء ما. لكن يوجد خدّاع لا أدري من هو، خدّاع قوي جداً وماكر جداً يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً. لا شك اذن في انني موجود، ما دام يخدعني. فليخدعني اذن ما طاب له خداعي، فإنه لن يستطيع ان يجعل أنني لست بشيء طالما كنت أفكر انني شيء. وهكذا بعد ان فكرت في الأمر جيداً وفحصت بعناية عن كل الأمور، يجب عليّ أن استنتج وأتيقن أن هذه القضية: «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها أو أتصورها في عقلي». وما يريغ اليه ديكارت في هذا النص هو أن يدعونا أولاً الى «التخلص من سلطان الحواس»، لأن المعرفة التي تؤديها الحواس، على الرغم من عمق جذورها فينا، هي معرفة

زائفة حافلة بالأحكام السابقة التي تتدخل بعد ذلك في كل محاولة علمية للمعرفة.

لكن ليس معنى هذا أنه ينكر كل معرفة حسيّة. اذ سرعان ما يتدارك نفسه ويقول: «لكن على الرغم من أن الحواس تخدعنا أحياناً فيما يتعلق بالأمور الصغيرة جداً والبعيدة جداً، فإن هناك أموراً اخرى يستحيل أن ينالها الشك على الرغم من أنها مستمدة من الحواس، مثال ذلك: انني جالس ها هنا بالقرب من موقد النار ومتدثر بعباءة شتوية، وأمسك بيدي هذه الورقة، وما شابه ذلك. وإلاّ فبأي حق يمكن الشك في وجود هاتين اليدين وهذا البدن؟!»(AT, VII, p. 18)

لكنه ما يلبث أن يثير اعتراضاً على هذا الذي بدا أنه يقيني، وذلك بحجتين: الأولى حجة الجنون، والثانية حجة الحلم. الأولى تقول ان بعض الناس يتصور أن أذنه من فخار، أو يتصور نفسه قرعة أو أنه مصنوع من زجاج لكن هذا ليس سبباً مقنعاً للشك، لأن هؤلاء الناس مجانين «وسأكون أنا مجنوناً مثلهم لو شبهت حالي بحالهم» (AT, VII, P. 18 - 19). والحجة الثانية، وتسمى حجة الحلم، وفيها يقول:

«مراراً عديدة اثناء الرقاد في الليل كنت اقتنع بهذه الأمور، ألا وهي أنني ها هنا، متدثراً بعباءة، جالساً بالقرب من نار المدفأة، بينما كنت في الحقيقة راقداً بدون ثياب بين اللحافات. لكن هكذا بالتأكيد أشاهد الآن هذه الورقة بعينين يقظتين، ورأسي الذي أحركه ليس غافياً. وأمدّ يدي وأشاهدها بعناية وأعلم أن الأمور لا تظهر بهذا التمييز ابّان النوم. لكن اذا لم أتذكر انني خدعت في مناسبات اخرى ابان النوم، فإني حين افكر في الأمر على نحو أدق، فإني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معيّنة، الى درجة انني أدهش، وهذه الدهشة تكاد تؤكد لي(صحة) افتراض النوم» (AT, VII, P. 19) أي أن عدم امكان التمييز بين النوم واليقظة يدعو الى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحس، والتي ضرب عليها الأمثلة المذكورة آنفاً: من كوني جالساً بالقرب من نار المدفأة، ومعي ورقة، الخ».

لكنه ما يلبث أن يرفض هذا الافتراض ويقول: «لو افترضنا اذن أننا نائمون، وان هذه الأمور الجزئية ليست صحيحة، وأننا نفتح اعيننا، ونحرك رأسنا ونمدّ يدينا، بل وحتى أننا لا نملك هاتين اليدين، ولا هذا البدن كله - فإنه يجب مع ذلك أن نُقرّ على الأقل بأن الأشياء المشاهدة في النوم انما تشبه نوعاً من الصورة المرسومة التي لا يمكن تشكيلها إلا بالتشابه مع أشياء واقعية حقيقية، وتبعاً لذلك فإن هذه الأشياء العامة: العينان، الرأس، اليدان وكل البدن ليست أشياء خيالية بل هي أشياء موجودة حقاً» (AT, VIII, p. 19).

لكن، اذا كانت الأمور الجسمية يعتورها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. فدون أن نُعنيّ أنفسنا بالبحث في هل هي موجودة في الطبيعة أوليست موجودة فيها، فإن فيها شيئاً يقينياً لا شك فيه «فسواء كنت يقظاً، أو نائماً، فإن اثنين وثلاثة اذا جمعت معاً كونت خمسة، والمربع لن يكون له غير أربعة أضلاع، ولا يبدو من الممكن أن حقائق بهذا الوضوح والظهور يمكن أن تتّسم بالبطلان وعدم اليقين».

ويتابع ديكارت الشك في هذه الحقائق الرياضية نفسها، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: «ومع ذلك فإن في عقلي منذ مدة بعيدة فكرة تقرر أنه يوجد إله قادر على كل شيء وهو الذي منحني وخلقني على الحال التي أنا عليها. فمن يدريني انه لم يجعل أنه لا توجد أي أرض ولا أي سماء ولا أي جسم ممتد ولا أي شكل ولا أي مقدار ولا أي مكان، ومع ذلك، فإن لديّ الشعور بكل هذه الأشياء وأن هذا كله لا يوجد على نحو آخر مختلف عما أشاهده عليه؟ وأيضاً فإنني لما كنت أحكم أحياناً بأن الآخرين يخطئون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها فمن يدريني لعل الله قد جعلني أخطىء في كل مرة اجمع فيها اثنين وثلاثة، أو أعدّ اضلاع المربع، أو أحكم على أي شيء آخر أسهل، اذا كان من الممكن تصور شيء اسهل من هذا؟ ولكن ربما لم يشأ الله أن أنخدع على هذا النحو، لأنه يوصف بأنه خير تام. ومع ذلك فإنه اذا كان مما يتنافى مع خيريته أن أخطىء دائماً، فانه يبدو كذلك أنه مما لا يناسبه أن يأذن بأن أخطىء في بعض الأحيان، وبالرغم من ذلك فإنني لا أملك أن أشك في أنه لا يسمح بذلك. ولربما وجد ها هنا أشخاص يفضلّون انكار وجود إله قادر - يفضلون ذلك الانكار على الاعتقاد بأن سائر الأشياء غير يقينية».

«وحتى لو سلمنا بأن حرية الله تمنعه من أن يجعلنا نخطىء وننخدع، فمن يدرينا لعل «جنيّاً خبيثاً» mauvais génie ماكراً وخداعاً بقدر ما هو قوي، قد استخدم كل مهارته في خداعنا، فإني حينئذٍ سأعتقد أن السماء والهواء والأرض، والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية ليست كلها إلّا أوهاماً اوأحلاماً استخدمها لنصب الحبائل لاعتقادنا الساذج، وسأعتبر نفسي أنني بدون يدين ولا عينين ولا لحم ولا دم، ولا أملك أية حواسّ، وانني انما أتوهم توهماً أنني أملك هذه الأشياء كلها».

«لكن كوني مخدوعاً يؤكد أنني موجود. وتلك هي البيّنة اليقينية الأساسية الحقيقية».

أنا موجود اذن، ولكن من أنا؟ «انا شيء يفكر: لكن ما هو الشيء الذي يفكر؟ انه شيء يشك، ويفهم، ويتصور، ويقرر، وينفي ويريد أو لا يريد، ويتخيل أيضاً ويحسّ. ولا شك أن هذا ليس بالأمر القليل، وكل هذه الأمور تنتسب الى طبيعتي».

وهكذا اذن قرر ديكارت مقالته المشهورة: «أنا أفكر، اذن أنا موجود» (AT, VI, p. 13) ومنذ ذلك الحين أثارت الكثير من المجادلات والمساجلات في تفسيرها وقيمتها.

أ) هل هي استنتاج- كما يبدو من صيغتها؟

ب) وما معنى النتيجة: «أنا موجود» Sum؟

والملاحظ هو أن ديكارت، حين كرر هذه المقالة، في «التأمل» الثاني لم يستخدم نفس التعبير الذي استعمله في القسم الرابع من «مقال في المنهج» وهو: «أنا أفكر؟ اذن أنا موجود» Cogito ergo sum - je pense, donc je suis بل استعمل في التأمل «الثاني العبارة «أنا أكون، أنا أوجد» je suis, j'existe: هذا القول صحيح بالضرورة في كل مرة أتفوه به أو أتصوره في عقلي».

جـ ـ الحقائق السرمدية

وكانت أولى النظريات الميتافيزيقية التي قررها ديكارت بعد ذلك هي نظرية خلق الحقائق السرمدية، وقد أهتدى اليها ديكارت منذ سنة ١٦٣٠ وعبّر عنها في رسائله الى مرسن Mersenne لكنه لم يعرضها في أي كتاب من كتبه التنظيمية المذهبية. ومفادها أن الله هو خالق «ماهيات المخلوقات ووجودها» وهو الذي وضعها في الوجود حرّاً مختاراً. لأن اخضاع الله للبيّنات المنطقية هو «بمثابة التحدث عنه كما لو كان المشتري Jupiter. أو زحل Saturne . إنه اخضاع له للمصير. وهذه الحقائق السرمدية هي البيّنات المنطقية، والتراكيب الرياضية وماهيات الأشياء. والقيم الأخلاقية. وكان القديس توما، ومن بعده سوارث Suarez يرى أن هذه الحقائق السرمدية تكوّن جزءاً من حقيقة الله المعقولة. أن الله يتأملها بتأمله لذاته ، لكنه لا يخلقها، لأنها جزء من حقيقته العقلية. وما دعا ديكارت الى مذهبه هذا هو أنه رأى أنه لكي تصبح أية فكرة معطاة لنا بكاملها وميسّرة لادراكنا، فلا بد أن تكون متميزة من غيرها، ولا يمكن أن تكون كذلك إلّا اذا كانت مخلوقة. ونتيجة لهذه النظرية، اصبح الموجود ينقسم الى ميدانين: ميدان المعلوم والمفهوم، وهو الذي نسميه الآن: الموضوع، وميدان الموجود الأعلى L'Etre الذي هو الأساس في ما هو معلوم ومفهوم.

د ـ الله والخلق المستمر

ويرتبط بهذه النظرية نظرية اخرى هي القول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائماً. وكل بقاء لأي جوهر انما يتم بفعل الهي متجدد يحفظ به بقاء الجوهر. ان الله يعيد أو يستأنف خلق الجوهر في كل آن «وفعل حفظ الله للعالم هو نفسه فعل خلقه له» وقد عرض ديكارت هذه النظرية سواء في «مقال في المنهج» وفي «التأملات».

وقد استخدم ديكارت هذه النظرية في الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله.

كذلك استعان بها ديكارت في تقرير رأيه القائل بأن «الطبيعة ليست آلهة»، اعني أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليست له حقيقة حقة. ان الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام «وجودياً (انطولوجياً).

هـ ـ اثبات وجود الله

لقد اثبت ديكارت ـ كما رأيناـ انه موجود، لأنه

يفكر، والفكر دليل على الوجود. لكنه يريغ الآن الى تلمّس مصدر هذا الفكر. ان الشك لا يزال قائمًا، لأنه لا يعرف بعد هل يوجد إله، ولربما كان ذلك «الجني الخبيث» هو الذي يوهمه ما يتوهمه. ولا دليل يعد على أن افكاري ليست من اختراعي أنا. ان كونها تملك حقيقة موضوعية لا يغيّر في الأمر شيئاً: أولست في الاحلام أتصور افكاراً منفصلة متميزة؟

لكن ثمّ، مع ذلك، فكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها، ألا وهي فكرة «الله». فهذه الفكرة تصوّر لي «جوهراً لامتناهياً، سرمدياً، ثابتاً، مستقلاً، كله علم، وكله قدرة». فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز اذن ماهيتي وحقيقتي. ولما كان المبدأ الثابت عند ديكارت هو أنه لا يمكن أن يكون في المعلول اكثر مما في العلّة، لأنه سيكون فيه اذن عنصر غير موجود في العلة ولا يمكن تفسيره بهذه العلة، لهذا فإن فكرة الله - على النحو الذي بيّناه - لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه، لأنني - هكذا يقول ديكارت - اذا فكرت في الله وجدت فيه «من المزايا العظيمة الفائقة التي كلما تأملت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقل قدرة على انتاج هذه الفكرة بنفسي من نفسي وحدها. فلا بد اذن من أن أستنتج استنتاجاً ضرورياً أن الله موجود، لأنه على الرغم من أن فكرة الجوهر موجودة في نفسي فإن كوني جوهراً لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لامتناه، لأني أنا كائن متناهٍ، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لامتناه) قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً».

وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود «موجود لامتناه ومطلق الكمال» هي فكرة صحيحة ومتميزة ، لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتميّز متضمن في هذه الفكرة، على الرغم من كوني لا أفهم اللامتناهي ومن كون ما لا نهاية له من الأمور التي لا أفهمها توجد في الله، لأنني بوصفي متناهياً لا يمكن أن أدرك اللامتناهي.

ولكنه ما يلبث أن يعاوده الشك في هذه الفكرة أيضاً: «فلربماكنت أقدر مما أظن وأتخيل، ولربما كنت أنا المبدع لهذه الفكرة، فكرة اللامتناهي - لكنه يرّد على نفسه قائلاً: انه لو كان كذلك فلماذا اذن يشك ويحتاج، وهنالك لن ينقصني أي كمال، ولأني سأهب نفسي كل تلك الكمالات التي لدّي فكرة عنها، وهكذا سأكون انا الله» («التأمل» الثالث).

لكن من الواضح المتميز أننا لسنا على هذه الحال. وتبعاً لذلك لا يمكن أن نكون نحن بأنفسنا مصدر فكرة اللامتناهي المتصورة في عقولنا، وإنما هي من صنع إله هو الذي يحفظ بقاءنا في كل لحظة.

ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل «التأمل» الرابع فيقول: «فكرة موجود كامل ومستقل، اعني فكرة الله، تمثل لعقلي بدرجة من التميّز والوضوح، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي ومن كوني أنا أكون أو أوجد، انا الذي عندي هذه الفكرة، فإني استنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه، توقفاً تاماً في كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الانساني يمكن أن يتصور فكرة أشدّ منها بيّنة ، ويقيناً. ويبدو لي أني وجدت طريقاً بهذا سيقودنا من هذا التأمل لله الحق، الذي يحتوي على كل كنوز العلم والحكمة، الى سائر الأشياء في الكون».

و- الحجة الوجودية

لكن هذا الحجاج لا يكفي لاثبات وجود الله. لهذا يلجأ ديكارت الى ما يعرف منذ انسلم - باسم الحجة الوجودية لاثبات وجود الله فيقول: «من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله، أي فكرة الموجود التام الكمال، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أياً كان، كما أني أدرك بوضوح وتميّز أنه ينتسب الى «طبيعة» الله وجود فعلي actuelle وسرمدي، كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيما يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً الى طبيعة هذا العدد، وتبعاً لذلك... فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً، بل عليه مسحة السفسطة، لأنني وقد تعودّت في سائر الأشياء كلها أن أميّز بين الوجود والماهية، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل. لكني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه، فإني اجد بوضوح ان الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، تماماً كما أنه لا يمكن أن ينفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون مقدار زواياه يساوي قائمتين، ولا أن

ينفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي، حتى انه لا يمكن تصور الله (اعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون واد» («التأملات الميتافيزيقية»، التأمل الخامس، نشرة آدم وتانري جـ ٩ ص ٢).

وليس في صياغة الحجة الوجودية عند ديكارت شيء اكثر مما قرره انسلم. كل ما هنالك انه ربط بين التصورات الرياضية وبين تصور الله. وما وجه الى انسلم من نقد ينطبق تماماً على ديكارت (راجع مادة انسلم ـ الحجج لاثبات وجود الله).

النفــس

النفس هي الجوهر المفكّر، يقول ديكارت: «في كل جوهر توجد صفة هي التي تكّون طبيعته وماهيته، وعليها تتوقف سائر صفاته». وأنا أجد في ذاتي مجموعة من الأفعال: الشك، الفهم، التصور، الإيجاب، النفي، الإرادة، إلخ. وهي أمور لا يمكن أن تحد إلا بالفكر. ولهذا فإن جوهر النفس هو الفكر. ومن هنا تتميز النفس تميّزاً تاماً عن الجسم. ذلك أن الجسم، وصفته الاساسية الامتداد، لا يتضمن التفكير، وفي مقابل ذلك فإن النفس ، وصفتها الأساسية هي التفكير، لا تتضمن الامتداد.

ميز، ديكارت في الفكر بين امرين: التعقل (أو التصور أو الفهم) والارادة. ووظيفة العقل هي المعرفة والمعرفة عيان الأفكار الواضحة المتميزة. والافكار توجد فينا كامنة بالفطرة ، وهي ليست بالضرورة افكاراً بالفعل، بل تكون بالقوة، التي ربما انتقلت الى الفعل، وربما ظلت على حالها من القوة والامكان. يقول: «لم اقصد أبداً ان مثل هذه الأفكار هي بالفعل. . . بل اني لأقرر أنه لا يوجد من هو أبعد مني عن هذا الخليط المشوّش fatras من الكيانات الاسكلائية ان لدى الطفل هذه الأفكار، ولكن بالقوة، مثلما هي عند البالغين حين لا يفكرون» (Lettres, Xp. 70).

ان الأرادة فعّالة، وفعلها الرئيسي هو الايجاب، أي القول بالافكار اثباتاً. ان العقل يعاين الفكرة، ولكن الأرادة هي التي تقرر حقيقة هذه الفكرة. والعلم هو اذن في جوهره اقرار الارادة بالأفكار الضرورية والسرمدية، التي جاءت الى العقل من الله.

ويؤكد ديكارت حرية الأرادة. ومعنى الحرية هو القدرة على فعل أمر أو عدم فعله. انها ملكة الاختيار faculté d'élire. وبالجملة نحن نشعر، تجاه الأفكار التي يقدمها لنا العقل، أنه لا توجد قوة خارجية ترغمنا على فعلها أو عدم فعلها (« التأمل الرابع») لكن ليس معنى هذا أن الأرادة هي الهوى المطلق، بل الأرادة تخضع لدواع وأسباب هي التي توجهها. والمهم هو حسن التقدير وسلامة الحكم. ولهذا ينبغي الانتباه كيما تكون افعالنا الارادية حسنة وسليمة.

وديكارت في تقريره لحرية الارادة يستهدف في الوقت نفسه هدفاً لاهوتياً هو تبرئة الله من نسبة الخطأ الانساني اليه. ولهذا يقرر أن الخطأ الذي يرتكبه الانسان لا يصدر عن الله، بل عن حرية ارادة الانسان. ان الانسان كائن متناه، ويمكن أن يوصف بأنه يشارك في الوجود وفي العدم معاً، وهذا يفسّر وجود الخطأ الذي هو نوع من السلب. لكنه ليس سلباً فقط، بل فيه جانب ايجابي هو ارادتنا، فهي التي تسيء الحكم، فنقع في الخطأ. ان الحكم فعل، فعل تقوم به الارادة لأنه قرار وتصميم عقلي.

ويفصل ديكارت بين النفس والجسم فصلاً واضحاً متميّزاً. فالنفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط. والانسان مؤلف من جسم ونفس، وقد شاء الله ان يجمع بينهما في كل فرد فرد. لكن كيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ لقد بعثت الأميرة اليصابت تستوضحه هذا الاتحاد بين النفس والجسم كيف يتم، على الرغم من التميّز التام بين جوهر النفس وبين جوهر الجسم؟ كيف يفسّر تحريك الارادة للمادة، وكيف أن حركة جسمية تحدث في النفس ألماً؟.

لقد قرر ديكارت في «التأمل» السادس من «تأملاته» ان وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة، وإلا لما تألمت النفس كلما اختل في الجسم شيء، كما أن الملاح لا يتألم اذا اصيب جزء من السفينة بعطب. اذن كيف يفسّر ديكارت العلاقة بين الجسم والنفس؟ الواقع انه في اجابته على تساؤلات الاميرة اليصابت يتحيرّ ولا يقدم تفسيراً مقنعاً لهذه المسألة.

ويفسّر ديكارت انفعالات النفس passions de l'âme ـ في كتابه الذي ظهر قبيل وفاته تحت هذا العنوان (سنة ١٦٤٩)ـ عن طريق استخدام فكرة الارواح الحيوانية

وحركاتها. فهو يفسّر الخوف مثلاً بأنه ناتج عن فعل الأرواح الحيوانية في النفس، وذلك في مستوى الغدة الصنوبرية - وهي وثيقة الأرتباط بالنفس اذ تتوجه هذه الأرواح الحيوانية الى الأعصاب والعضلات القادرة على الأمر بالهرب.

وفي نفس الكتاب يعرض مذهبه الأخلاقي الذي يتلخص في أن الأمر في الأخلاق لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هي الحال عند أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل بين النفس والجسم.

ديكارت عالماً:

ولديكارت فضل عظيم على تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وفضله يقوم خصوصاً في تطبيقه الهندسة على الجبر، لا العكس كما يزعم عادة.

أما في الجبر فقد بسط الرموز الجبرية. فأستعمل الحروف الصغرى a, b, c, d, etc للدلالة على المقادير المعلومة، والحروف الكبرى A,B,C,D, etc للدلالة على الكميات المجهولة. ووضع الأرقام 1,2,3,, etc أما على رؤوس هذه الحروف للدلالة على عدد الكميات، أو بعدها للدلالة على عدد الاضافات relations التي تحتوي عليها (Regulae 16)

والكتاب الوحيد الذي كتبه ديكارت في الرياضيات هو كتابه «الهندسة» Géometrie (سنة ١٦٤٧) ويقع في حوالي مائة صفحة. وقد قسمه الى ثلاثة أقسام: في الأول منها يبيّن كيف أن كل العمليات الحسابية يمكن تصويرها في أشكال هندسية وذلك بأخذ طول معلوم وجعله وحدة قياس-وهذا هو الجديد فيما فعله ديكارت. وهذه الأشكال تقتصر على استعمال الدوائر والمستقيمات، اي ما يرسم بالمسطرة والفرجار. وفي القسم الثاني يبين كيف يمكن تمثيل المنحنيات الهندسية بواسطة معادلة بين احداثيين، ويبين كيف يمكن العثور على المماس في نقطة من منحنٍ هندسي. وفي القسم الثالث يبحث في جذور المعادلات ذات الدرجة العليا بواسطة تقاطع المنحنيات الهندسية.

والجديد في الهندسة التحليلية هو أن من الممكن تحديد نقطة في المكان بواسطة مستقيمين **س و ؟ ص و** يتقاطعان عمودياً في النقطة **و** ويمكن بعد ذلك استخدام هذين المستقيمين كمحاور لتحديد وضع أي نقطة مثل ف F في مستواهما، ببيان طول المسافة وم على الاحداثي السيني، وطول المسافة ف م على الاحداثي الصادي والمسافات على س وعلى ص تسمى الاحداثيات Coordonnées والعلاقات المختلفة بين **س** و ص تناظر منحنيات مختلفة واقعة في نفس المستوى، الخاص بالشكل. وهكذا اذا كانت ص تتزايد تزايداً متناسباً مع **س** ، أي اذا كانت ص مساوية لـ س مضروبة في عدد ثابت فإننا نمر على الشكل بأستواء في الخط و ف . لكن ان كانت ص مساوية لـ س² مضروبة في عدد ثابت فإنه ينتج قطع مكافىء Parabole، وهكذا. وهذه المعادلات يمكن معالجتها جبرياً وتفسيرها هندسياً. وبهذه الوسيلة أمكن حل كثير من المسائل الفيزيائية التي كانت عسيرة الحل من قبل. وقد استفاد نيوتن كثيراً من أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية.

نشرات مؤلفاته

النشرة العلمية النقدية لمجموع مؤلفات ديكارت هي تلك التي اشرف عليها C. Adam و P. Tannery بعنوان: Œuvres de Descartes, Paris, 1897 - 1913. وأعاد طبعها بالأوفست الناشر Vrin.

أما مراسلاته فقد نشرها G. Milhaud, C. Adam بعنوان: Correspondance de Descartes. Paris 1936.

وهناك طبعات اخرى لمؤلفات ديكارت من أشهرها نشرة قام بها F. Alquié عند الناشر Garnier وطبعة في مجموعة La Pléaide عند الناشر Gallimard.

مراجع

- C. Adam: Descartes , sa vie, son Œuvre, Paris, 1937.

- F. Alquié: La deconverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.

- A. G.A. Balz: Descartes and the modern mind. New - Haven (U.S.A.), 1952.

-L. J. Beck: The Method of Descartes. Oxford, 1952.

- L. Brunschvicg: Descartes Paris, 1937.

- E. Cassirer: Descartes, New York, 1941.

- J. Chevalier: Descartes. Paris, 1937 (17e ed)

- Kuno Fischer: Descartes und seine schule.

- A. B. Gibson: The Philosophy of Descartes, London, 1932.

- Et. Gilson : Index scolastico - Cartésien , Paris, 1912.

- Et. Gilson: La Liberté chez Descartes et la théologie . Paris, 1913.

- Et. Gilson: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système. cartesien, Paris, 1930

- H. Gouhier: La pensée religieuse de Descartes, Paris, 1924.

- M. Gueroult: Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. Paris, 1953.

- K. Jaspers: Descartes und die Philosophie, 3 Aufl. Berlin, 1956.

- J. Laporte: Le rationalisme de Descartes, 2e ed. Paris, 1950.

- Ch. Serrus: Descartes, L'homme et le penseur. Paris, 1951.

ديموقريطس ←———— الذريون

ديـــوي

John Dewey

فيلسوف أمريكي برجماتي وعالم تربـوي ، وناقـد اجتماعي .

ولد في Berlington في ١٠/١٠/١٨٥٩ ، وتوفي في أول يونيو سنة ١٩٥٢ . دخل جامعة فرمونت Vermont في سنة ١٨٧٥ ، وعلى الرغم من اهتمامه بالفلسفة أثناء دراسته في تلك الجامعة ، فإنه كان متردداً غير مستقر الاتجاه في الدراسة ، وبعد تخرجه صار مدرساً للكلاسيكيات والعلوم والجبر في مدرسة ثانوية في Oil City (بينسلفانيا) من سنة ١٨٧٩ الى سنة ١٨٨١ بعدها عاد الى Berlington حيث واصل التدريس . ثم التحق بالدراسات العليا بجامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تعلم على يدي تشارلز سوندرز بيرس C.S.Pierce أستاذ المنطق في تلك الجامعة ، وهل G. S. Hall أول أمريكي عني بالتجريب في علم النفس . لكن تأثره الاساسي في الفلسفة كان بمورس G. S. Morris الذي كان متأثراً بهيجل وينزع منزعاً مثالياً . ولهذا نجد ديوي قد مرّ بفترة هيجلية مثالية كان ابانها شديد الحماسة للاصلاح الاجتماعي .

وبعد ان حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز برسالة عن « علم النفس عند كنت » ، عمل مع مورس Morris في جامعة متشجن في سنة ١٨٨٤ ، حيث بقي فيها طوال عشر سنوات . وفي أثناء عمله أستاذاً في جامعة متشجن تغيرت نظرته وضاق ذرعاً بالمثالية ، واتجه بفلسفته اتجاهاً عملياً ، ورأى أن مهمة الفلسفة ينبغي أن تتناول شؤون الانسان العملية .

وفي سنة ١٨٩٤ عيّن أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو وهنا أنشأ ما يعرف باسم « معمل ديوي » وذلك للقيام بتجارب في علم النفس والتربية لتحقيق فروضه . ثم ترك جامعة شيكاغو الى جامعة كولومبيا في سنة ١٩٠٤ ، حيث بقي حتى تقاعده في سنة ١٩٣٠ . وبين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١ القى محاضرات في طوكيو وبكين ونانكين (في الصين) .

وظل نشيطاً وافر الانتاج حتى وفاته في سنة ١٩٥٢ .

آراؤه الفلسفية

١ ـ الأفكار أدوات:

ديوي يؤكد أن المعرفة مستمدة كلها من التجربة . والتفكير ليس من طراز يختلف عن الادراك الحسّي . والأفكار استباقات للأدراكات الحسيّة . والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط . وتوجد كما تدرك في التجربة . ووظيفة التفكير

الأولى ليست بناء أفكار وصور عامة من ادراكات نتذكرها أو استنباط مواقف عامة بطريقة عامة. والأفكار تولدها الظروف.

ولهذا يرى أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والكون والانسان، بل كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها. « ولو بدأ المرء، دون تحفظات عقلية، في دراسة تاريخ الفلسفة، لا على أنه شيء مستقل منعزل، بل على أنه فصل من فصول تطور ونمو الحضارة، ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الانثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية - فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل على قيمة ما قلناه. ولو نظر الى تاريخ الفلسفة على هذا النحو لاتخذ معنى جديداً... وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحياة الواقعية، يكون لدينا منظر التصادم الانساني من الهدف الاجتماعي والمطامح. وبدلاً من المحاولة المستحيلة لتجاوز التجربة، يكون لدينا تسجيل مفيد لمحاولات الانسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجدانياً عميقاً. وبدلاً من المحاولات النظرية البحتة غير ذات الشخصية للتأمل كشاهدين بعيدين، في طبيعة الأشياء، في ذاتها المطلقة، ستكون لدينا صورة حيّة لاختيار الانسان المفكّر - عما يرى أن تكون عليه الحياة، وأية غايات ينبغي على الناس أن يستهدفوها لتشكيل نشاطهم العقلي.» ان علينا أن نفهم ان « الفلسفة، تحت قناع أنها تبحث في الحقيقة المطلقة، انما كانت فعلاً تهتمّ بدراسة القيم السابقة الراقدة في النقول الاجتماعية Social Traditions، وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة - نقول: اذا تبين كل هذا، فهنالك سيتبين ان مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم. وهدفها أن تكون - قدر الطاقة الانسانية - أداة لمعالجة هذه النزاعات » (من محاضرة بعنوان: « اعادة البناء في الفلسفة »).

وهذه النظرة الى مهمة الفلسفة مستمدة من نظرية ديوي في المعرفة، ومفادها أن الانسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش ويبقى في قيد الحياة ويحسّن احواله المعيشية. يقول: « ان التفكير يتبع الكفاح، والفعل يتبع التفكير ». ذلك لأن الانسان لا يفكر إلّا اذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها. ولو لم تكن لديه مشاكل، لكانت حياته عارية عن التفكير.

وبالجملة يلاحظ:

أ) أن التفكير لا يبدأ إلّا حيث توجد مشكلة، أو اختلاط أو شك، ويراد حلها. فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي: انه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو اليه.

ب) أن التفكير ليس امراً عشوائياً وبلا هدف. فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الاشكال، بل يميل دائماً الى الاشكال والحاجة. والحاجة الى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير. وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون، بل التحرك نحو هدف. وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً. وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه.

جـ) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها، وايضاح الغموض والاختلاف، والاجابة عن السؤال الماثل في ذهننا، ونحن نتوقف عن التفكير اذا ما حلت هذه المشكلة. ولن نفكّر بعد أو نستأنف التفكير إلّا إذا عرضت مشكلة جديدة، أو ظهر موقف محير جديد.

وما دام الأمر كذلك، فإن الأفكار هي أدوات instruments تنجز بها بعض النتائج المرغوب فيها. انها تساعدنا على أن نعمل شيئاً، أو نفعل على وجه أفضل، أو أكثر ذكاء، أو أقرب الى النجاح - خيراً مما لو كنا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع وحدهما. يقول: « ان الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقية إلا اذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل. والفكرة - من الناحية المنطقية - ليست ادراكاً شاحباً لشيء ما، وليست مركباً من عدد من الاحساسات. ان الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن اذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف، فلن تكون لديه فكرة أو على الأقل فكرة صحيحة، عن الأعمدة والأسلاك. ذلك ان الفكرة لا يمكن، عقلياً، ان تنحدر بتركيبها، وانما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها. وفي المواقف المريبة أو غير المحددة، ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حلّ ممكن - هو فكرة، وليس شيئاً آخر. انها فكرة بفضل ما تفعله من ايضاح شكل أو التنسيق بين ما هو متناثر شذرات، لا بفضل تركيب طبيعي » (« كيف نفكر » ص ١٠١ - ١٠٢، نيويورك سنة ١٩٣٣).

وليست مهمة الأفكار الانهماك في التعميمات بل

الاستجابة للمواقف الناشئة عن مشاكل : وبقدر ما تكشف عن انها فعالة ، وأدوات ناجحة في علاج هذه المشاكل ، فإنها تكون أوفر حظاً من الحقيقة أو الصحّة .

والفكرة اذا تلعثمت في معالجة موقف أو مشكلة ، توصف بأنها فرض hypothesis . انها تتردد بين « اذا » و« ربما » . انها مجرد اقتراح أو حزّر conjecture لكنها تتحول الى « حقيقة واقعية » fact اذا توقفت عن التردد والترجّح وصارت فعالة .

٢ ـ نسبية المعرفة وسيلان الحقيقة :

وتبعاً لهذا كله ، فإن الأفكار تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية . ولهذا فإن معايير المعقولية تتوقف على الاحوال الاجتماعية للعصر الذي تقال فيه الأفكار ، اذ هي تمثل أنجح التجارب في التفكير ابان عصر أو فترة ، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت، وسلطانها هو في قابليتها وقدرتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة ، في ذلك العصر . وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفعّالية . وما علينا حينئذٍ إلا اطّراحها .

وعلينا أن نهتم بالحاضر ، ونطرّح الماضي ظهريا . ولا يمليّن الماضي علينا ما ينبغي أن نفعله في الحاضر . صحيح أن بعض الماضي لا يزال حياً، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم . وصلاح امور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر . ومن حقنا وحدنا نحن أبناء اليوم ان نحكم على صلاحها بالنسبة الينا . ويجب علينا ألا نتردد في نبذ كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي .

وينبغي أن تكون الحقائق من المرونة بحيث تقبل التعديلات التي تقتضيها الظروف والمواقف الجديدة . وحذار من الحقائق الجامدة المتصلبة الثابتة . والنظريات والمعتقدات اذا ما تجمّدت وتصلّبت وامتنعت من التعديل والتليين ، فإنها تصبح عقبة وخطراً على التقدم ، كما يحدث للمعتقدات والنظريات التي تصير تقاليد وعقائد جامدة وتشريعات صلبة . ولهذا ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر ، لتجديدها وصقلها وتنظيفها باستمرار لتصير نافعة وإلّا كانت ويلاً على أصحابها .

٣ ـ الاصلاح والأخلاق :

ومن هنا نرى ديوي متحمساً للاصلاح ، والتغيير ، لأنه يرى أن العالم مليء بالنفايات وما لا حاجة بعد بالانسان اليه .وفي كتابه « الطبيعة الانسانية والسلوك » (سنة ١٩٢٢) ينقد ديوي اخلاق الماضي لأنها كانت تقوم ، بوجه عام ، على قواعد تحكمية أولى من أن تقوم على فهم علمي للانسان . ذلك أنها ، في مجموعها ، تريغ الى التقييد والتحريم ، مقصورة على ما ينبغي تجنبه دون أن تهتم بما ينبغي فعله . لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون ، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالاشادة بها دون تنفيذها . ولجأت الى نظريات تتجنب هذه الأخلاق ، ومن تلك النظريات نظرية الرومنتيك في تمجيد الدوافع العاطفية واهمال البراهين العقلية والمعرفة العلمية . وهذا من شأنه أن يؤدي الى صدع في النظرة الى العالم بين ما هو متخيل وما هو واقعي . ولذا يرى ديوي أنه لإصلاح هذه الحال لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها . ان الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً . والطبيعة الانسانية متصلة بسائر الطبيعة ، ونتيجة لهذا فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بعلم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) . ولما كان نشاط الفرد مرتبطاً بنشاط أفراد آخرين ، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة أيضاً بالعلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع ، والقانون والاقتصاد .وأفعال الانسان مرتبطة بعاداته . والعادات في نظر ديوي هي بمثابة وظائف نفسية ، اذ كلتاهما تحتاج الى تعاون الجهاز العضوي والبيئة .

والرذائل والفضائل ليست ممتلكات خاصة بالشخص ، بل هي ناتج التفاعل بين الطبيعة الانسانية والبيئة . يقول ديوي : « كل الفضائل والرذائل عادات تتجسد قوى موضوعية » .

والعادات السيئة هي ميول للفعل تسيطر علينا ، ولكننا اكتسبناها في الغالب دون وعي ، وقصد واع . ولما كانت تأمر فإنها أرادة. ويريد ديوي بهذا أن يغير المفهوم التقليدي للأرادة وهو أنها ملكة مستقلة اذا مورست فإن صاحبها يمكن أن يفعل ما يريده . ذلك لأن الشخص الذي عنده عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يخفق في عمل الشيء الصالح فقط ، بل انه شخص تكوّنت لديه عادة فعل الأمور السيئة . والعادات لا يمكن التخلص منها بمجرد مجهود من الأرادة ، كما أن المطر لا يسقط بمجرد القيام بنوع معين من الرقص (كما يعتقد البدائيون) . فكما أنه يجب على الانسان أن يدرس الأحوال المؤدية الى سقوط المطر ، كذلك عليه أن يدرس الأحوال المؤدية الى نشوء العادات واستمرارها . ولا يمكن فصل العقل ولا الارادة عن العادة .

وقد ظن بعض الناس أن النظم الاجتماعية هي ناتج عادات فردية . لكن ديوي يرى عكس ذلك ويقرر أنها مصدر معلوماتنا عن العادات بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يتخذ من العادات ما يتفق مع عادات المجتمع الذي يعيش فيه . وهذا هو ما يفسر معنى الفاظ مثل : عقل الجماعة Group mind ، عقل جماعي collective mind ، عقل الجمهور crowd mind . انها لا تعني اكثر من « عادة بلغت في نقطة ما درجة الوعي الصريح القوي ، الانفعالي أو العقلي » .

وبالجملة فإن « الوقائع الأولية لعلم النفس الاجتماعي تتركز حول عادة أو عرف جماعي » .

٤ المنطق ، نظرية البحث :

ولديوي كتاب بعنوان : « المنطق ، نظرية البحث » - وهو عنوان مضلل تماماً ، إذ لن يجد فيه القارىء شيئاً من المباحث المألوفة في كتب المنطق . ولا نفهم ماذا حمله على استخدام اصطلاح معروف محدّد مثل « المنطق » ليطلقه على ما يسوقه من أبحاث في هذا الكتاب! .

على كل حال ، فإن ديوي انما يقصد أن يبيّن الخطوات التي يخطوها من يقوم بالبحث بوجه عام . فيقرر أن عملية ما يسميه « البحث » تتضمن الخطوات التالية :

١ - قيام موقف غامض غير محدد ، ووجود حالة اضطراب في التوازن بين جهاز وبين البيئة المحيطة بـه،

٢ - قيام مشكلة ، وتغير الموقف من الغموض الى الاشكال ، نتيجة لاهتمام الباحث ،

٣- وضع فرض ، واستباق نتائج بعض العمليات،

٤- استنباط نتائج الفرض،

٥ - انهاء البحث بأقرار نتيجة من شأنها أن تحدّد الموقف .

و « البحث » في نظره هو « التحويل الموّجه المرسل لموقف غير محدد الى موقف محدّد » . والبحث ينبثق من مقدمات بيولوجية وظروف محيطة حضارية (أو فكرية) Cultural .

٥ - التربية :

وشهرة ديوي عالماً بالتربية اكبر من شهرته فيلسوفاً . وقد عرض آراءه في التربية في مؤلفات عديدة ، وربما كان أحراها بالذكر كتبه التالية : « عقيدتي التربوية » My Pedagogic creed (سنة ١٨٩٧) ، « المدرسة والمجتمع » (شيكاغو سنة ١٩٠٠) ، « الطفل والبرنامج » (سنة ١٩٠٢) ولكن أهمها هو : « الديمقراطية والتربية »(نيويورك ، سنة١٩١٦) .

في آرائه التربوية هاجم ديوي على السواء : التصور السائد في المدارس الاميركية في أواخر القرن التاسع عشر واوائل هذا القرن ، القائل بأن الطفل كائن سلبي ، ومهمة التربية والتعليم هي فرض المعارف على ذهنه . كما هاجم النظرة الجديدة في أوروبا والمضادة لهذه ، والقائمة على التمجيد العاطفي للطفل ، فكانت تدعو الى ترك الطفل يلتقط ويختار بنفسه ما يهوى من معلومات ودراسات . ورأى ديوي أن كلتا النظرتين قائمة على علم نفس فاسد خاطىء : فالنظرة الأولى أفرطت في الاستهانة بذكاء الطفل الفطري ، والثانية غفلت عن أن الطفل لا يزال في دور غير ناضج . ومن ثم رأى ديوي أن التربية ينبغي أن تتولى الانتقال بالطفل والبالغ من تجربة غير ناضجة الى تجربة انضج قائمة على ذكاء الطفل أو البالغ ومهاراته . ووضع ديوي شعاراً لمذهبه التربوي العبارة التالية : « تعلم بأن تعمل » Learn by doing . بيد أنه لم يقصد بهذا صرف التربية والتعليم عن التزويد بالعلوم والمعارف ، بل لفت الانتباه الى هذه الواقعة وهي أن الطفل مخلوق مولع بالنشاط ، محب للاستطلاع والاستكشاف . والطفل ليس قابلاً للتشكيل كما يشاء المربي، وليست استعداداته ومواهبه ثابتة ومحددة كذلك . بل ، كما قال أرسطو قبله ، وظيفة التربية هي تشجيع العادات والاستعدادات التي تكوّن الذكاء.

مؤلفـــاته

- The Study of Ethics, 1894.
- The Signficance of the Problem of Knowledge, 1902.
- Studies in Logical Theory. 1903.
- Essays in Experimental Logic, 1916.
- Democracy and Education, 1916.
- Experience and Nature, 1925.
- Human Nature and Conduct. 1922.
- TheQuest for Certainty, 1925.

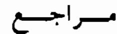
- A common Faith, 1934.

- Art as Experience, 1934.

- Logic, the theory of inquiry, 1938.

- Theory of valuation, 1939.

- Freedom and culture, 1939.



- The Philosophy of John Dewey, edited by A. Schilpp, New York, 1952. (2nd ed)

- M. Baker: Foundations of John Dewey's educational theory. New York , 1955.

- F. Leander: The philosophy of John Dewey. A critical study. Goteborg, 1939.

- H.S. Thayer: The Logic of Pragmatism. An examination of John Dewey's Logic. New York and London, 1952.







الذريون

مؤسس المذهب الذَّرِّي هو ليوقبوس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقِبُّس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود ازلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ؛ وقالوا أيضاً إن الخلاء لا شيء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى، بعكس ما قاله به الإيليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً الى جانبه العدم والخلاء وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يَعُدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب ان نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكأن هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانهائية ، ولذا قالوا أن الوجود يتكون في الأصل من أجسام لامتناهية في العدد ، ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برمنيدس ، أي أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوي على خلاء بل هي مَلاءٌ تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث في داخل الاجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهي متصفة إذاً بصفات الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذي به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هي الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه اذا قلنا بأن الأشياء تنقسم الى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لامتناهية في الصغر أو لامتناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ هي ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود في داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفةً بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً لا إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده، ولذا أضاف

الذريون إلى الذرات صفاتٍ كميةً فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلاً بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة الى آخر ، فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً ان يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية ، ايضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع اخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادىء الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند اصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادىء الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأقل ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادىء الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لامتناهية في العددفلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثِّقل . ولو أن ديمقريطس وليوقبُّس لم يوضحا توضيحاً تاماً فكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة اساسية في المذهب الذرّي كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور ، ولكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلاً إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقبُّس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديمقريطس وليوقبس قد قالا بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن أتسلر من أصحاب الرأي الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر ، ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس ازلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل : لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية ، أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركات الذرات ؛ وهناك رأي آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللانهائي ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأي الأخير هو رأي اتسلر ، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم ارجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أي عن طريق الذرات النارية ، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون

الأماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفي القلب نوع ادنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف . والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سَيَّال يأتي من الخارج وينتقل إلى اعضاء الحس ومنه إلى العقل فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماسّ .

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضي ذلك مذهبه ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذّياً صِرْفاً بوصفها لذة وألماً فحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شبيهاً كل الشَّبَه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية تَوَسع فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير هند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذريين جمعٌ بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مادي صرف لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائي ، ومن أتباع هذا الرأي اشلير ماخر ثم رِتَّر ؛ إلا أن هذا الراي قد فنّده اتسلر تفنيداً نهائياً لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في اتجاهه في المعرفة مذهباً علمياً تامًّا ، والواقع فيما يرى اتسلر ـ ان صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى مذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شيء ، ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً . وهذه الصفات لا تتوافر في الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعدهم من بين السوفسطائيين .

نصوص ومراجع

انظر مادة « الايونية »

يضاف اليها عن الذريين بخاصة :

C. Bailey: The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

ذيوجانس الابولوني ← الايونية



ر



ر

رادهكرشنان

Sarvepalli Radhakrishnan

فيلسوف هندي معاصر. ولد في تيروتراني Tirutrani، بنواحي مدراس في ١٨٨٨. وتعلّم في كلية مدراس المسيحية ثم عين بعد تخرجه مدرسا للفلسفة في كلية الرئاسة Presidency College في مدراس سنة ١٩٠٩، واستمر بها سبع سنوات دارسا ومعلما للكتب الاساسية في الديانة الهندوكية والبوذية والجاينية Jainism. ثم صار أستاذاً في جامعات ميسور، وكلكتا ودعي للتدريس في جامعة أكسفورد في سنة ١٩٢٦ ثم سنة ١٩٢٩. وفي سنة ١٩٣٦ شغل كرسي أسبولدنج Spalding لتدريس الأديان الشرقية والأخلاق، وذلك في جامعة أكسفورد. وقام بجولات للمحاضرة في الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٤٤، وفي الصين في سنة ١٩٤٤. ومنح لقب Sir في سنة ١٩٣١. ومن سنة ١٩٣١ الى سنة ١٩٣٩ كان عضوا في لجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم في جنيف. وفي سنة ١٩٤٦ كان رئيسا للوفد الهندي لدى اليونسكو، ثم رئيسا لهذا المجلس في سنة ١٩٤٩.

واشتغل بالسياسة فصار عضوا في المجلس النيابي الهندي في سنة ١٩٤٧، ثم عين أول سفير للهند في الاتحاد السوفييتي في سنة ١٩٤٩ وفي سنة ١٩٥٢ صار نائبا لرئيس الجمهورية في الهند، ثم أصبح رئيساً للجمهورية من سنة ١٩٦٢ إلى ١٩٦٧ وتوفي في عام ١٩٧٥ وكان خطيباً بليغاً باللغة الانكليزية، وربما كان هذا هو السبب الرئيسي في شهرته والحظوة التي نالها.

فلسفته

حاول رادهكرشنان ـ وهو هندوكي الدين ـ الجمع بين الفلسفة الأوروبية والتيارات الفكرية الهندية الممثلة في مختلف أديانها، خصوصا الهندوكية والبوذية والجاينا.

وهو يقول عن نفسه: «على الرغم من إعجابي بعظماء الفكر، القدماء والمحدثين، الشرقيين والغربيين، فإني لا استطيع أن أقول إنني أتبع واحداًمنهم وأقبل مذهبه بكامله. ولا أقصد بذلك إنني رفضت أن أتعلم من الآخرين أو أني لم أتأثر بهم. وبينها حركت وجداني عقول هؤلاء الذين درستهم جميعا، فإن فكري لم ينسجم مع أي نمط معين تقليدي. ذلك لأنه كان لفكري مصدر آخر وصدر عن تجربتي الخاصة، وهي ليست نفس التجربة التي تحصّل من مجرد الدراسة والقراءة. إنها تولدت من تجربة روحية أولى من أن تكون قد استنبطت من مقدمات منطقية. إن الفلسفة تنتج من لقائنا بالواقع أولى من أن ينتج بالدراسة التاريخية مثل هذه الالتقاءات.

ومن كتاباتي حاولت التعبير عن نفوذ بصيرتي إلى معاني الحياة. ولست واثقاً، مع ذلك، من كوني أفلحت في التعبير عن أفكاري الخاصة. وسعيت لبيان أن موقفي العام يزوّد بتفسير سليم للعالم، منطقي مع نفسه فيما يبدو لي، ويتفق مع الوقائع كما نعرفها، وأن أغذّي حياة الروح».

ورادهكرشنان ينكر النزعة العقلية في إدراك أمور الروح والالهيات، لأنه يرى أنه اذا استخدم العقل والبرهان العقلي في هذه الأمور فإنه إنما يصل إلى فرض، مهما يكن صادقا! لكن ثم طريقا آخر قديما عريقا في التقاليد والانتشار

يوصل إلى إدراك «الموجود الأزلي» بطريق مباشر. «فحين تتحدث الاوپانيشاد عن «الجنيانا» Jnaina أو العرفان gnosis، وحين يتحدث البوذا عن «البودهي» أي التنوير، وحين يتكلم المسيح عن الحق الذي يجعلنا أحرارا فأنهم يشيرون إلى طريقة الأدراك الروحي المباشر للموجود الأعلى الذي تعلق فيه الهوة بين الحقيقة والوجود. إن ديانتهم تقوم على شهادة الروح القدس، على التجربة الشخصية، على التصوف كما حدده القديس توما الاكويني: المعرفة التجريبية بالله Cognitio Dei experimentalis فمن توكيد التجربة الروحية نجد أن من الممكن التوفيق بين نتائج الفهم المنطقي وبين إدراك البصيرة النافذة الكاملة.

إن للمعرفة عدة أنماط: حسية، تصورية، وجدانية، وهي تناسب أنواعا مختلفة من الموضوعات. وأفلوطين يخبرنا أن الادراكات الحسية هي من تحتنا، والبراهين المنطقية هي معنا، والادراكات الروحية هي من فوقنا.

والنوع الأخير من أنماط المعرفة هذه يمكن أن يسمى البصيرة النافذة الكاملة integral insight لأنها ليست وليدة نشاط جزء من كياننا الواعي: الحس أو العقل، بل كل كياننا الواعي. ثم انها لا تكشف لنا عن تجريدات، بل عن الحقيقة الواقعية بتمامها. أن الوجوديين يناقشون مسألة أسبقية الوجود على الماهية. وبينما الممكن أسبق من الواقع فيما يتعلق بنشأة الكون، فإنه في داخل العالم نفسه يعمل على الوجود فيه ويجرّد منه. والفكر يبلغ غايته من المعرفة بالقدر الذي يعود به إلى الوجود. والفكر من حيث جوهره يعلو على نفسه. إنه يتعامل مع أشياء غير الفكر فهو رمزي فقط. والموجود existence طريقة واحدة من طرق الكينونة being، وعدم كفاية المعرفة بالنسبة إلى الكينونة أمر أكده برادلي Bradley. وعلى الرغم من أن المعرفة المنطقية غير مباشرة ورمزية، فانها ليست باطلة وبناؤ ها ليس تركيبا تخيّليا. لكنها لا تبلغ مرتبة المعرفة الكاملة، لأنها تخبر عن تركيب الكينونة، لا عن الكينونة نفسها. أما في البصيرة النافذة الكاملة فإننا نكون على اتصال بالكينونة الحقة actual being. وهذه المعرفة العليا تعلو على التمييز بين الذات والموضوع. وحتى المعرفة المنطقية ممكنة، لأن هذه المعرفة العليا حاضرة دائما. إنها يمكن أن يقرّ بها بوصفها تأسيسية فقط. إن الكينونة هي الحقيقة Being is Truth.

ومن هذا النموذج من كتابات رادهكرشنان نتبين أن أفكاره خليط من الصوفية الممزوجة بتعبيرات واصطلاحات من الفلسفة الأوروبية الحديثة دون تمييز دقيق لمعانيها. ومن هنا نجدها تتلفع بضباب الغموض والروحانية المبهمة المميزة لكل تفكير هندي. فلا معنى ها هنا لتمييزه بين الوجود Existence وبين الكينونة Being، لأنه لا يشبه مثلاً تمييز الوجوديين بين الـ Sein (الوجود بوجه عام) والـ Existenz (أي الوجود الماهوي، أو الامكانيات قبل تحققها بالفعل في العالم). وما سماه «البصيرة النافذة الكاملة» integral insight قد يشبه الغنوص عند العرفانيين، وقد يشبه الوجدان عند أفلوطين وبرجسون، لكنه يكتفي بترديد اللفظ دون أن يحدد معالم معناه وكيفية قيامه بادراك «الموجود».

وأحيانا نجده يتكلم بلغة برقلس مثل قوله: «الله يعرض نفسه بوصفه الفعل المطلق للكينونة في فعليتها المحضة»، وهي عبارة ملتوية لوصف الله بأنه فعل محض.

وهو يدعو إلى توسيع منظورنا الديني حتى نصل إلى حكمة عالمية جديرة بعصرنا الحاضر، وذلك بانفتاح الأديان بعضها على بعض لاخصاب بعضها البعض. «إننا نعيش في عالم لا هو شرقي ولا هو غربي، فيه كل واحد منا وريث لكل الحضارات. إن ماضي الصين واليابان والهند هو ماضينا بقدر ماضي بني إسرائيل واليونان وروما. وإن من واجبنا، وهو امتياز نفخربه، أن نوسّع ملكة استطلاعنا وفهمنا وأن ندرك اتساع أرضنا المشتركة». والتجزئة الدينية إلى مناطق تقف عثرة في سبيل حضارة عالمية واحدة، هي الأساس الوحيد الثابت لمجتمع عالمي. وكل دين يحاول اليوم أن يعيد صياغة عقائده لتتفق مع الفكر الحديث والنقد الحديث. أما الأديان الراكدة المتحجرة في قوالب جامدة فهي على خلاف مع الحياة العصرية.

لكن العالم لا يسعى إلى صهر الأديان بعضها في بعض، وإنما يسعى إلى أخوّة بين الأديان المختلفة قائمة على إدراك الطابع التأسيسي لتجربة الانسان الدينية ويستشهد بقول الشاعر وليم بليك Blake: «كما أن كل الناس متشابهون (وإن كانوا متنوعين تنوعا لا نهائيا) كذلك كل الأديان شأنها شأن كل الأشباه ـ مصدرها واحد». فإذا كان الدين هو الوعي بطبيعتنا الحقيقية في الله، فإنه يعمل على توحيد كل الانسانية على أساس المشاركة في «الأزلي»، ويرى في سائر الأديان نفس الحاجة التي أحسّ هو بها في نفسه. إن الينبوع الذي صدرت عنه الأديان المختلفة هو تطلّع الانسان إلى عالم خفيّ، ولكن الأشكال التي اتخذها هذا التطلع اختلفت باختلاف البيئة والجو

الفكري. ووحدة الأديان ينبغي أن ننشدها فيما هو الهي أو كلّي فيها، لا فيما فيها من أمور عرضية موقتة.

والحياة الدينية تنتسب إلى ملكوت الكشف الروحي الباطن. أما إذا عبّرت عن نفسها خارجيا، فإنها تفقد طابعها الصحيح. ورسالة الدين هي أن يحمل الانسان على أن يغيّر ما بنفسه حتى يهيء للالهي أن يتجلى فيه. والدين يتحدث عن موت الانسان بشهواته الدنيوية، وانبثاق الانسان الجديد. وهذا ليس فقط تعليم الاوپانيشادوالبوذية، بل وأيضا تعليم ديانات الأسرار عند اليونان، والأفلاطونية، والأناجيل والمدارس الغنوصية. وهذه هي الحكمة التي إليها أشار أفلوطين حين قال: «هذا المذهب ليس جديدا، بل قال به قائلوه منذ أقدم الأزمنة، وإن لم ينمّ بوضوح، ونحن نريغ فقط إلى أن نكون مفسّرين للحكماء القدماء. وأن نبين، بشهادة أفلوطين نفسه، أن آراءهم كانت هي نفس آرائنا» («التساع» الخامس ١: ٨).

ويؤكد رادهكرشنان أن «الدين الخالد، الذي رسمنا خطوطه العريضة في هذه الصفحات، ليس دينا لا معقولا أو لا علميا، وليس ديانة هروب أو مضاداً للحياة الاجتماعية. واعتناقه سيحل كثيرا من المشاكل العويصة ويأتي بالسلام لذوي الارادة الخيّرة، وتلك هي فلسفتي الشخصية الخاصة التي وصلت إليها عن طرق مختلفة وهي فلسفة أفادتني في أقسى المحن، في المرض وفي الصحة، في النصر وفي الهزيمة. وربما لا يقدّر لكل منا أن يرى الايمان يسود، لكن من المقدر لنا أن نسعى كي يكون من الواجب أن يسود» («فلسفة سرفيالي راد هكرشنان»، «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، سنة ١٩٥٢).

مؤلفاته

— Indian Philosophy, 2 vols, London, 1923-27.
— An Idealist View of Life, Hibbert Lectures, 1932.
— Eastern Religion and Western Thought. Ist ed. 1930, 2d ed. 1940.

مراجع

E.A. Schilpp editor of: The philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, Library of Living Philosophers, New York, 1952.

رافيسّون

Félix Ravaisson - Mollien

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية.

ولد في نامور سنة ١٨١٣، ودرس الفلسفة في منشن على يدي الفيلسوف الألماني شلنج Schelling، وفي جامعة باريس حيث حضر محاضرات فكتور كوزان، وحصل على الدكتوراه من كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس في سنة ١٨٣٨ وقام بالتدريس في جامعة رن Rennes لمدة عامين (١٨٣٨ - ١٨٤٠). وفي سنة ١٨٤٠ عين مفتشاً عاماً للمكتبات العامة، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٨٦٠ حين رقي مفتشاً عاماً للتعليم في وزارة المعارف. وفي سنة ١٨٧٠ صار محافظاً في متحف اللوفر، قسم الآثار القديمة. وتوفي في سنة ١٩٠٠.

فلسفته

رافيسون تأثر خصوصا بمين دي بيران، كما تأثر بروحية ليبنتس. كان يرى أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الوقائع، دائما وفي كل مكان، إلى شيء مطلق وعال. ومنهج الفلسفة العالية «هو الشعور المباشر- في التفكير بذواتنا وبذواتنا في المطلق الذي نشارك فيه- الشعور المباشر بالعلة النهائية»(«تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر ط٤» ص ٢٦١، باريس سنة ١٨٩٥، وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٨٦٧).

وأوفر كتب رافيسون حظا من الأصالة هو رسالته التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «في العادة»(باريس سنة ١٨٣٨). وفيها يتعمق ويواصل أفكار مين دي بيران الرئيسية.

يعرّف رافيسون العادة - بالمعنى الذي يقصده - بأنها «استعداد نحو تغيرّ، يتولد في كائن عن طريق استمرار أو تكرار هذا التغير نفسه» («في العادة» ط٢ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٨٩٤ ص٢). والعادة لا تقال على الموجودات غير العضوية، لافتقارها إلى الفردية. إن الفردية لا تبدأ إلاّ مع الحياة، أعنى مع التوالي واللاتجانس. والكائن الحر هو وحده ذو طبيعة متميّزة. ويمكن أن نعد المملكة اللاعضوية ميدان المصير.

والدوام والتغير هما الشرطان الأوليّان للعادة. ومنذ الدرجة الأولى للحياة الحيوانية يبدأ التأثير المزدوج لمدة التغير وحدها في الظهور.

وفي الشعور وحده يمكن أن نجد نموذج العادة. وفي الشعور بالمجهود تتجلى الشخصية نفسها بالضرورة على شكل نشاط ارادي. والمجهود ليس هو فقط الشرط الأول، بل هو أيضا النموذج الكامل والموجز للشعور. والمجهود مجال التوازن بين الفعل والانفعال، وبالتالي: الادراك والاحساس. ويتضاءل المجهود «باستمرار الحركة وتكرارها. وقانون العادة لا يفسّر إلا بنموّ تلقائية منفعلة وفاعلة في آن واحد، مختلفة عن الجبرية الميكانيكية وعن الحرية المبنية على التفكير... فالضرورة اللازمة للعادة ليست ضرورة خارجية قسرية، بل ضرورة انجذاب ورغبة. إنه قانون، قانون الأعضاء، (القديس بولس في الرسالة إلى أهل روما، الفصل السابع، العبارة ٢٣)، الذي يخلف حرية النفس. ولكن هذا القانون قانون لطف grâce، إنه العلّة الغائية التي تسيطر شيئا فشيئا على العلة الفاعلية وتمتصها في داخلها. وهكذا فإن الغاية والمبدأ، والواقعة والقانون، يختلطان في الضرورة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

ولا فارق بين العادة والغريزة، أو العادة والطبيعة إلاّ في الدرجة فحسب، وهو فارق يمكن أن يتضاءل إلى غير نهاية. «وبالنزول تدريجيا من أوضح مناطق الشعور تحمل العادة في داخلها النور إلى الايمان وإلى ليل الطبيعة الدامس. إن العادة طبيعة مكتسبة (جالن) وطبيعة ثانية (أرسطو)، علّتها في الطبيعة الأولية، وهي وحدها التي تفسّرها للعقل. وهي أيضا طبيعة مطبوعة، من عمل وكشف متوال للطبيعة الطابعة» (الكتاب نفسه ص ٢٣).

والعادة هي الرابطة التي توحّد بين الكائنات في الطبيعة، وهي التي تؤلف وحدة الطبيعة. «واستمرار الطبيعة ليس الآن إلاّ إمكانية ومثالية لا يمكن البرهنة عليها بالطبيعة نفسها. لكن هذه المثالية نموذجها في واقع تقدم العادة. إنها تستمد منها حجتها، بأقوى أقيسة النظير. وفي الانسان يعود تقدم العادة والشعور، بانحدار غير منقطع، من الارادة، إلى الغريزة ومن الوحدة المنجدة للشخصية إلى الانتشار الشديد للاشخصية». (الكتاب نفسه ص٢٧). والأمر كذلك في سلسلة الممالك والأجناس والأنواع. «فكل سلسلة الكائنات ليست اذن غير التقدم المتواصل لقوى متواثبة ذات مبدأ واحد، يغطي بعضها بعضا في الترتيب التصاعدي لأشكال الحياة التي تنمو في اتجاه معاكس لتقدم العادة. والحد الأدنى هو الضرورة، أو القدرة إذا شئنا، لكن في تلقائية الطبيعة. والحد الأعلى هو حرية العقل. إن العادة تنزل من الواحد الى الآخر، وتقرّب هذه الأجزاء، وبتقريبها تكشف عن ماهيتها الباطنة وارتباطها الضروري» (الكتاب نفسه ص٢٨ - ٢٩).

ويبيّن رافيسون ما للعادة من تأثير كبير حتى في مناطق العقل والقلب. فدورها واضح في ميدان التربية، وفي الأخلاق، إذ الفضيلة هي في المقام الأول مجهود وتعب، وبالممارسة، أي بالعادة، تصبح متعة ولذة. وفن التربية يقوم في جذب الناس إلى الخير بواسطة الفعل وتقوية الميل إلى ذلك ودعمه، ولهذا تتكون طبيعة ثانية.

وإلى جانب كتاب «في العادة» يجدر بنا أن نشير إلى البحث العظيم الذي كتبه رافيسون عن ميتافيزيقا أرسطو بعنوان: «بحث في ميتافيزيقا أرسطو» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٣٦ - سنة ١٨٤٦).

في هذا الكتاب يعبّر رافيسون عن آرائه هو بمناسبة شرحه لميتافيزيقا أرسطو مما يجعله أقرب إلى التأويل الشخصي منه إلى العرض الموضوعي. فالمحرك الأول عند أرسطو أوّله رافيسون إلى الخير الذي يطمح إليه الكل، والسلسلة النازلة للعلل المحركة تتحول عند رافيسون إلى سلسلة صاعدة من العلل الغائية، والعلة الغائية صارت لها السيادة على سائر العلل. والمحرك الأول، في تفسيره هو موجود حي، سرمدي كامل في سعادة كاملة.

وكان رافيسون رسّاما، عرض لوحاته مرارا في معرض الفنون الجميلة الذي يقام سنويا في باريس (الصالون) باسم مستعار هو Laché، ولوحاته رسوم لأشخاص في الغالب. كما كان ناقدا فنيا، وقد شغل منصب أمين متحف في متحف اللوفر.

وقد كتب عدة مقالات في الفن، نذكر منها مادة «الرسم» في «المعجم التربوي، ومادة «الفن» في نفس المعجم، ومقالا عن تمثال «فينوس ميلو» نشر في «مجلة العالمين» سنة ١٨٦٢.

مؤلفاته

— De l'habitude: Paris 1838, 2e ed. in RMM, 1893.
— Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vols. Paris, 1837-1846.
— Testament philosophique, in RMM, 1901.

— Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle, 1876.

مراجع

— Bergson: Notice sur la vie et les oeuvres de Félix Ravaisson - Mollien» 1904, in «La Pensée et le Mouvant», Paris, 1934.

— Joseph Dopp: Félix Ravaisson, Louvain, 1933.

رسل

Bertrand Russell

فيلسوف انجليزي أسهم خصوصاً في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وإن كانت شهرته الواسعة إنما ترجع إلى مواقفه وكتاباته السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمفارقات والإثارة وروح المخالفة أكثر مما تتسم بالعمق في التفكير أو الأصالة في الرأي. وقيمته الحقيقية الباقية هي فيما أسهم به في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، أما ما عدا ذلك من إنتاجه فعابر لن يبقى منه شيء.

حياته

برترند آرثر وليم رسل ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ في Ravenserofft بالقرب من ترلك Trellek (Monmouthshire). وكان أبوه هو فايكونت أمبرلي Viscount Amberley وأمه ليدي أمبرلي، وقد توفيا حين كان برترند لا يزال طفلاً، فتربى في بيت جدّه Lord John Russell الذي صار فيما بعد ايرل رسل Earl Russell، وسيخلفه في التلقب بلقب «أيرل» صاحبنا هذا برترند رسل في سنة ١٩٣١. وتولى تعليمه مدرسّون خصوصيون، إلى أن بلغ الثامنة عشرة فدخل كلية الثالوث Trinity بجامعة كمبردج حيث ركّز دراسته في أول الأمر على الرياضيات. لكنه في السنة الرابعة من دراسته، تحوّل إلى دراسة الفلسفة فدرسها على يدي ماتجرت McTaggart واستاوت Stout اللذين أوقعا في نفسه ازدراء التجريبية البريطانية ووجهّاه إلى الفلسفة الهيجلية. ويصّرح رسل بأنه أعجب آنذاك ببرادلي وفلسفته الهيجلية المثالية. ومنذ تخرجه في جامعة كمبردج في سنة ١٨٩٤ حتى سنة ١٨٩٨ كان يعتقد أن الميتافيزيقا هي الكفيلة بحل مشاكل الكون بطريقة عقلية، بدلاً من الدين، وكان رسل قد تخلّى عن العقائد الدينية منذ الثانية عشرة من عمره، وسيظل كذلك حتى آخر حياته.

وكان رسل قد حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج مع مرتبة الشرف الأولى في الرياضيات في سنة ١٨٩٣، ثم في العلوم الأخلاقية (الفلسفة) في سنة ١٨٩٤. وفي سنة ١٨٩٤ عين لبضعة أشهر ملحقاً شرفياً في السفارة البريطانية في باريس ومن ثم سافر إلى برلين لدراسة علم الاقتصاد، وكتب أول مؤلفاته بعنوان: «الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا» (سنة ١٨٩٦) وتزوج من أليس بيرسول اسميث Alys Pearsall Smith.

وفي سنة ١٨٩٥ انتخب زميلاً في كلية الثالوث بكمبردج.

ويحكي لنا رسل أنه في تلك الفترة كان متأثراً خصوصاً بكنت وبهيجل، وعند الخلاف بينهما كان يؤثر هيجل على كنت. وكتب مقالاً في مجلة «العقل» Mind في سنة ١٨٩٦ عن العلاقات بين العدد والكم، وفيها كان هيجلياً محضاً: وفي سنة ١٨٩٧ نشر: «بحثاً عن أسس الهندسة». كان تعميقاً للرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الزمالة في كلية الثالوث بكمبردج، وفي هذا البحث كان متأثراً بكنت.

بيد أن رسل في سنة ١٨٩٨ تحول عن المثالية وهاجمها. والسبب المباشر لهذا التحول هو أنه قرأ «منطق» هيجل فاقتنع بأن ما يقوله هيجل عن الرياضيات لغو باطل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تبيّن له وهو يحاضر عن ليبنتس مكان أستاذه ماتجرت الذي كان في إجازة، أن الحجج التي ساقها برادلي ضد حقيقة الإضافات relations إنما هي مغالطات. بيد أن رسل يؤكد هنا أهمية تأثير صديقه مور G. E. Moore عليه وكان مور قد اعتنق ما عرف بعد ذلك باسم «الواقعية المحدثة» New-Realism، القائمة على الإقرار بصحة ما يقول به الإدراك المشترك Common Sense.

وفي تلك الفترة اندفع رسل في اتجاه الواقعية اندفاعاً شديداً سيضطر إلى التراجع عنه فيما بعد. فقد أقر بنظرية الإضافات الخارجية وبالكثرة بل وأن النقط في المكان والآنات

في الزمان هي كيانات حقيقية موجودة فعلاً في الواقع الخارجي كموجودات قائمة برؤوسها.

وكانت ثمرة محاضراته عن ليبنتس كتاباً جيداً بعنوان «فحص نقدي لفلسفة ليبنتس» وقد نشر سنة ١٩٠٠ وفي هذا الكتاب ذهب إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هي من ناحية انعكاس لدراسته المنطقية، ومن ناحية أخرى مذهب شعبي قصد به إلى تثقيف عامة الجمهور وتقوية إيمانه، وهو مذهب يخالف ما كان ليبنتس يعتقده حقاً.

ويولي رسل أهمية خاصة، فيما يتعلق بتطوره الفكري، لتعرّفه إلى إنتاج جوزيه بيانو Peano (١٨٥٨ - ١٩٣٢) الرياضي الإيطالي العظيم، وذلك أثناء حضوره مؤتمراً دولياً في باريس في سنة ١٩٠٠. وكان رسل لم يطلع بعد على إنتاج جوتلوب فريجه G. Frege الذي حاول رد الحساب إلى المنطق في كتابه المشهور: «القوانين الأساسية لعلم الحساب» (سنة ١٨٩٣ - سنة ١٩٠٣). لكن قراءته لمؤلفات بيانو سرعان ما أثمرت ثمارها في تفكير رسل، هذه الثمار التي كشف عنها في كتابه «مبادىء الرياضيات» الذي ظهر سنة ١٩٠٣.

وكان رسل قد انتهى من تحرير المسوّدة الأولى لهذا الكتاب عند نهاية سنة ١٩٠٠، لكنه في سنة ١٩٠١ اصطدم بعقبة وصفها بأنها مناقضة antinomy في منطق الأصناف. فإنه عرّف العدد الأصلي بأنه «صنف لكل الأصناف المشابهة لصنف معلوم» («مبادىء الرياضيات» ص ١١٥ ط ٢ سنة ١٩٣٧). والمشكلة هي: هل صنف كل الأصناف عضو في هذه الأصناف، أو ليس بعضو؟ وقد بعث رسل إلى فريجه برسالة يخبره فيها بوجود هذه المناقضة ويسأله حلها. وقد أجابه فريجه بأن علم الحساب مترنحّ. ولما فكر رسل في الأمر ملياً، اكتشف أن حل المشكلة يقوم في النظرية التي سماها باسم «نظرية الأنماط» Theory of types.

وفي سنة ١٩١٢ أصدر رسل كتاباً موجزاً بعنوان: «مشاكل الفلسفة» فيه تناول المشاكل الرئيسية في ميدان الفلسفة بوجه عام.

ثم بلغ رسل أوج نضوجه في العمل المشترك الذي قام به هو وألفرد نورث هويتهد بعنوان Principia Mathematica ويعدّ من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ الفكر البشري، ويتألف من ثلاثة مجلدات ظهرت من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٣. وفيه وضعا فلسفة الرياضيات على أساس جديد، هو أن الرياضيات البحتة يمكن ردّها إلى المنطق، بمعنى أنه من الممكن بيان أن القضايا الرياضية يمكن أن تستنبط من قضايا منطقية بحتة، مع استخدام حدود منطقية خالصة.

ونتابع حياة رسل الخارجية، فنجده يصرّح في كتابه «تطور فلسفتي» My philosophical Development أنه من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩١٧ كان منهمكاً كل الانهماك في أمور تتعلق بمعارضته للحرب. وهذه الأمور عبّر عن رأيه فيها في كتابين: «مبادىء إعادة البناء الاجتماعي» وكتاب: «العدالة في زمن الحرب» وكلاهما ظهر في سنة ١٩١٦، بالإضافة إلى طائفة من المقالات والخطب التي تتعلق كلها بالحرب، وفيها جميعاً يدعو إلى السلام ونبذ الحرب. وكانت نتيجة نضاله هذا في سبيل السلم ونبذ الحرب أن فصل من وظيفته زميلاً في كلية الثالوث بجامعة كمبردج، ثم أودع السجن في سنة ١٩١٨، وبقي مسجوناً طوال ستة أشهر.

ثم زار الاتحاد السوفييتي وكان حديث العهد بثورته الشيوعية، وقابل لينين وتروتسكي وجوركي فكان لهذه الزيارة أثر عكسي تماماً، إذ طامنت من حماسته للاشتراكية وجعلته يقف منها موقفاً نقدياً صريحاً، كما يتجلى ذلك في كتابه الذي أصدره بعد هذه الرحلة مباشرة بعنوان: «البلشفية: النظرية والتطبيق» (سنة ١٩١٩).

وعمل أستاذاً في بكين في الصين سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١. وطلق زوجته وتزوج من دورا وينفرد بلاك Dora Winfred Blackوكانت زميلته في كلية Girton في جامعة كمبردج. ومع هذه الزوجة الثانية أنشأ مدرسة تقدمية في سنة ١٩٢٧ بالقرب من Petersfield في سسكس ليطبق فيها نظرياته التربوية التي عرضها في كتابيه: «في التربية» (سنة ١٩٢٦) و«التربية والنظام الاجتماعي» (سنة ١٩٢٧).

وفي سنة ١٩٣٢ أصدر كتابه «الزواج والأخلاق» فأثار ضجة كبرى بسبب ما فيه من آراء جريئة منافية للمألوف، وازدادت الضجة حول هذا الكتاب لما أن طلق رسل زوجته الثانية في سنة ١٩٣٤. وقد استمرت هذه المدرسة من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٢.

وفي أثناء هذه الأحداث كلها، كان رسل يواصل التأليف. ففي سنة ١٩١٨ أصدر كتابين هما: «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» وكتاب: «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النقابية». وفي أثناء سجنه في سنة

١٩١٨ ألف كتابه: «المدخل إلى الفلسفة الرياضية» وهو موجز جيد لأبحاثه في المنطق الرمزي وفلسفة الرياضيات، وقد نشره سنة ١٩١٩. وفي سنة ١٩٢١ نشر كتابه «تحليل العقل»، وفي سنة ١٩٢٧ كتاب: «تحليل المادة»، وفي سنة ١٩٣١: «النظرة العلمية»، وفي سنة ١٩٣٤: «الحرية والتنظيم من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٩١٤»، وفي سنة ١٩٣٥: «الدين والعلم»، وفي سنة ١٩٣٨: «السلطة: تحليل اجتماعي جديد».

وعين أستاذاً في كلية المدينة في جامعة نيويورك، فأثار تعيينه احتجاجات عنيفة من جانب رجال الدين ودافعي الضرائب، ضد «عدوّ الدين والأخلاق» هذا، كما نعتوه. ففصلته الجامعة واستصدرت حكماً من إحدى المحاكم بأنه «غير جدير بأن يقوم بتدريس الفلسفة في كلية الجامعة في نيويورك» كما ذكر ذلك رسل تحت اسمه على صفحة عنوان كتابه: «بحث في المعنى والحقيقة». (سنة ١٩٤٠)، وكان ذلك وصمة عار ما بعده عار على جبين الجامعات الأميركية والقضاء الأميركي وعقلية الشعب الأميركي بعامة. وحاولت مؤسسة بارنس Barnes Foundation في نيويورك أن تزيل وصمة العار هذه فعينته أستاذاً فيها، لكنها ما لبثت بسبب الاحتجاجات من كل جانب أن فسخت عقدها معه مما اضطره إلى رفع قضية أمام المحاكم الأميركية، وكسب القضية لأسباب شكلية بحتة تتعلق بنصوص العقد.

وتزوج رسل للمرة الثالثة في سنة ١٩٣٦ من هيلانة بترشيا اسبنس Helen Patricia Spence وكانت تساعده في تحضير مواد كتابه: «الحرية والتنظيم».

وهاجم الفاشية في كتابه: «في مدح البطالة ومقالات أخرى» (سنة ١٩٣٦). وتخلى عن النزعة إلى السلام، واندفع في الاتجاه المضاد، أي الدعوة إلى الحرب وتمجيدها، اندفاعاً شديداً ابتداء من سنة ١٩٣٩. واستمر في هذا الاتجاه الجديد حتى بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها في سنة ١٩٤٥، فراح يحث أميركا على ضرب روسيا بالقنبلة الذرية حينما كانت أميركا لا تزال تحتكر وحدها هذا السلاح الرهيب.

لكنه تحوّل من جديد إلى السلام في سنة ١٩٤٩ حين دعا إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبار قادة العالم السياسيين يحثهم فيها على نزع السلاح. واستمر في هذا الاتجاه الجديد القديم حتى وفاته. ومن هنا نجده يهاجم أمريكا لتورطها في حرب فييتنام، ويأخذ بجانب كوبا في أزمة الصواريخ المشهورة في سنة ١٩٦٢ ومن ضمن نشاطه في تلك الفترة انشاؤه مع آخرين مثل سارتر ما عرف باسم «محكمة رسل» لمحاكمة مثيري الحروب، والمقصود خصوصاً أميركا في حربها في فييتنام. لكنها كانت محكمة أدعى إلى السخرية والاستهزاء منها إلى أن تؤخذ بمأخذ الجد. وكانت خنزوانة من شيخ هرم جاوز التسعين يحرص على أن يظل اسمه يتردد على مسامع الناس بأي ثمن.

أما عن حياته الخاصة، فإنه طلق زوجته الثالثة في سنة ١٩٥٢ وتزوج للمرة الرابعة في نفس السنة من قصصية أمريكية تدعى أديث فنش Edith Finch ويعجب المرء لحرصه الغريب هذا على معاودة الزواج رغم تطليقاته المتوالية.

وفي سنة ١٩٤٤ كانت قد أعيدت له الزمالة في كلية الثالوث في كمبردج وفي سنة ١٩٤٩ ألقى سلسلة أحاديث في الإذاعة البريطانية BBC في موضوع: «السلطة والفرد».

وفي سنة ١٩٥٠ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

١ - ما هي مهمة الفلسفة في العصر الحاضر:

نشأ رسل في فترة ووجهت فيها الفلسفة بهجمات عديدة خصوصاً من جانب المذهب الوضعي وأصحاب النزعة العلمية المغالية، ودعاة الواقعية - تهدف إلى تقليص مهمة الفلسفة.

وقد أدلى رسل بدلوه في هذه المسألة، ورأيه هو أن مهمة الفلسفة ليست تقوم في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسّر الحصول على جواب عنه من مسائل. ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً برأسه: فدراسة الكواكب، مما يدخل الآن في علم الفلك، كانت كلها داخلة في الفلسفة. وكتاب نيوتن العظيم عنوانه: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية». ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة، ثم استقلت وكوّنت ما يسمى باسم علم النفس «فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمّى: فلسفة».

ثم إن هناك مسائل ستبقى - مهما تفاءلنا - غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني، اللهم إلا إذا صارت قواه من

نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم. فمن ذلك المسائل التالية:

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية، أو هو مجرد تلاق عارض لمجموعة من الذرات؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون، يؤمِّل في نموّ مستمر مطرد للحكمة، أو هو عارضٌ على كوكب صغير مصيره المحتوم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة؟

هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون، أو أن أهميتها هي فقط بالنسبة إلى الإنسان؟

حقاً لقد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة، ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والاحكام بحيث تعد نهائية. وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل، وفي جعلنا نشعر بأهميتها، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حلّ لها، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون.

«وقيمة الفلسفة ينبغي أن تنشد ـ على النحو الأوسع ـ في عدم يقين إجاباتها. إن الإنسان الذي لم يشد حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجين الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الإدراك العام، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو مصره، ومن معتقدات نمت في ذهنه دون تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكر. والعالم يبدو لمثل هذا الإنسان كأنه نهائي واضح، محدد المعالم، والأمور المألوفة لاتثير عنده تساؤلات، وهو ينبذ ـ باحتقار ـ الممكنات غير المألوفة. لكن حين يبدأ في التفلسف، يجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدّم عنها غير حلول ناقصة كل النقص. والفلسفة، وان كانت غير قادرة على أن تخبرنا بيقين عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها، فإنها قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسّع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي».

كذلك للفلسفة قيمة أخرى، ربما كانت قيمتها الرئيسية، مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناشئة عن هذا التأمل. إن حياة الرجل المقود بالغرائز هي حياة حبيسة داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية، وقد تشمل الأسرة، والأصدقاء، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلا من حيث أنه يمكن أن يساق أو يعيق أو يدخل في نطاق الرغبات الغريزية. وإحدى وسائل النجاة من هذا المحيط الضيق الذي تسيطر عليه الحياة الشخصية المبنية على الغرائز هي التأمل الفلسفي الذي يجد رضاه في كل توسيع لدائرة الذات، وفي كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل، وبالتالي من الذات المتأملة.

وخلاصة القول هي أن الفلسفة ينبغي أن تدرس، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها، إذ لا تعرف ـ في الغالب ـ جوابات نهائية صحيحة لها، ولكن تدّرس من أجل هذه المسائل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن، ويغني خيالنا العقلي، وتقلل من التوكيد الدوجماتيقي الذي يغلق السبيل أمام العقل في التأمل قبل كل شيء. نحن ندرس الفلسفة لأنه من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة يصير العقل هو نفسه عظيماً، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون، الذي هو أسمى تحرر ننشده («مشاكل الفلسفة» ص ١٥٣ ـ ١٦١، اكسفورد سنة ١٩١٢).

٢ ـ معرفتنا بالعالم الخارجي:

ويقترح رسل للفلسفة منهجاً جديداً يسميه باسم «منهج التحليل المنطقي method of logical analytic، عرضه في كتابه: «معرفتنا بالعالم الخارجي» (سنة ١٩١٤). وهو ليس منهجاً جديداً في الواقع، بل سبقه إليه مؤسسو المنطق الرياضي في القرن التاسع عشر خصوصاً جورج بول Boole وجوزيه بيانو Peano وجوتلوب فريجه Frege. ويسمى هذا المنهج أيضاً باسم «الذريّة المنطقية» Logical atomism.

وهذا المنهج يستخدم نتائج المنطق الرياضي ونتائج التقدم في فلسفة الرياضيات وفي ميدان الرياضيات نفسها، ويستخدم ما أتت به من تعبيرات مثل: صنف class، إضافة relation، نظام order ـ ابتغاء إيضاح بعض المشاكل التقليدية في الفلسفة، ورسل إنما يعني منها بتلك المتعلقة بطبيعة العالم الخارجي، والعلاقة بين عالم الفيزياء وعالمنا المحسوس المألوف للإدراك العام، كما يهتم بمشكلة المكان والزمان، والاتصال واللامتناهي، والعلّية. ورسل في كتابه هذا ـ: «معرفتنا بالعالم الخارجي» ـ يحاول تطبيق منهج التحليل المنطقي في حل هذه المشاكل، زاعماً أن هذا المنهج كفيل بحلّها أو في القليل بإيضاحها. غير أنه سرعان ما يتدارك نفسه من هذه الدعوى

العريضة فيصرح بأن النتائج التي وصل إليها ليست نهائية، بل **هي مجرد محاولات ناقصة. لكنه يصرّ مع ذلك على القول بأن أي حل أكمل سينكشف، فإنه لا محالة مبنيّ على منهجه هذا في التحليل المنطقي!!**

ويستهل رسل بحثه بالفحص عن فلسفتين سائدتين آنذاك، هما فلسفة برادلي، وفلسفة برجسون - إبتغاء الكشف عما فيها من «أخطاء» بحسب زعمه. أما برادلي فإن رسل يأخذ عليه أنه وجد أن عالم الحياة اليومية مليء بالتناقض، فحكم عليه بأنه مظهر apperance فحسب، وليس واقعاً حقيقياً Reality. ويقول رسل أن خطأ برادلي هو أنه حاول أن يحدد طابع العالم بواسطة البرهان العقلي الخالص دون الاستناد إلى التجربة والبحث فيها.

أما برجسون - هكذا يرى رسل - فقد اعتقد أن الواقع يتصف أساسا بالنموّ والتغير المستمر، فاستنتج من هذا أن المنطق والرياضيات والفيزياء هي من الاستاتيكية بحيث لا يمكن أن تصف الواقع وتقرر قوانينه، وأنه لادراك الواقع لا بد من ملكة أخرى هي الوجدان intuition. ويرى رسل أن برجسون أخطأ خطأ مزدوجاً:

(الأول) هو أنه وقد تصور أن الحياة تطور وتغير مستمر فانه افترض أن باقي العالم لا بد أن يكون كذلك: في تطور وتغير مستمر. وقد أخطأ برجسون - في نظر رسل - لأنه لم يدرك أن الفلسفة عامة تشمل كل الكون، ولا تقوم على علم واحد بعينه هو هنا علم الحياة

(والثاني) هو أن إلحاحه على الحياة يوحي بأنه اعتقد أن الفلسفة تهتم بمصير الانسان، بينما الواقع - في نظر رسل - هو أن الفلسفة انما تهتم بالمعرفة لذات المعرفة لا من أجل جعل الناس سعداء.

فان قيل لرسل ان المنطق استعمله الفلاسفة من قبل في حل المشاكل الفلسفية، أجاب بأن ذلك كان على نحو ناقص غير سليم. فالقياس قد أهمل شيئا فشيئا، والمنطق الاستقرائي الذي دعا اليه فرانسس بيكون وجون استيورت مل قد تبين أنه غير واف بالمطلوب، لأنه لا يستطيع أن يبين لماذا نحن نعتقد في تقريرات مثل أن الشمس ستشرق كل صباح. واعتقادنا في العلّية المطّردة لا يمكن أن يكون قبليا a priori لأنه معقد جدا إذا ما صيغ بدقة، كما لا يمكن عده مصادرة postulate، وإلا لكان عاجزا عن تبرير أي استدلال، كما لا يمكن اثباته بالاستقراء لأن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب.

كذلك ينعي رسل على هيجل أنه خلط المنطق بالميتافيزيقا.

وينتهي رسل من هذا النقد الى الادعاء أن المنطق الرياضي هو وحده الكفيل بأن يزودنا بالأداة اللازمة لحل المشاكل الفلسفية.

ما هو المنطق الرياضي في نظر رسل؟ انه في آن واحد فرع من الرياضيات ومن المنطق القابل للتطبيق على الرياضيات. وخاصيته الرئيسية هي أنه شكلي بحت، مستقل عن كل مادة أو موضوع. وموضوعه هو القضايا، والنمط الرئيسي في القضايا هو القضايا الذّرية Atomic propositions مثل: «سقراط انسان» والقضايا الجزيئية Molecular، وهي قضايا ذرية إلّا أنها ربطت بالأدوات: واو العطف، إذا، أو، الا اذا، ثم القضايا العامة (الكلية) مثل: «كل انسان فان» كذلك لا بد من معرفة ببعض الحقائق غير المستمدة من التجربة مثل استنتاجنا ان «كل انسان فان» من مشاهدة ما جرى لمن نعرف من الناس. فهذا الاستنتاج يقوم على معرفة قبلية غير مستمدة من فحص التجربة، لأن التجربة لا تعطينا إلا أحوالا جزئية. فهناك اذن حقائق عامة اما أنها بيّنة بنفسها، وأما أنها مستنتجة من حقائق أخرى عامة. ثم يشرع رسل في تطبيق منهج التحليل المنطقي على مشكلة عويصة من مشاكل الفلسفة التقليدية وهي مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ وهي مشكلة المعرفة بعامة. فيقول: ان المعرفة على نوعين:

١ - علمنا بموضوعات الحياة اليومية: الأثاث الذي نجلس عليه، البيوت التي نسكنها أو ندخلها، الناس الذين نختلط بهم، الخ.

٢ - علمنا بقوانين المنطق.

ويمكن أن نسمّي هذه المعرفة بالمعطيات الصلبة hard data لأن من النادر أن نشك فيها، وإذا حاك في صدرنا شك عنها فسرعان ما يتبدّد. وربما كانت غالبيتنا تميل الى أن تضيف إلى هذه المعطيات الصلبة بعض الحقائق المستمدة من الذاكرة، وبعض العلاقات المكانية والزمانية وبعض المقارنات مثل أن هذا اللون شبيه بهذا اللون.

ويرى رسل أن هناك بعض المعتقدات التي يمكن

استبعادها من هذه المعطيات: من ذلك الاعتقاد أن الموضوعات تبقى حين لا نكون مدركين لها. من هذا النوع أيضا اعتقاد وجود عقول وأشياء خارج عقلنا يكشف عنها التاريخ والجغرافيا. وهذه الأمور يمكن أن تسمى «معطيات ليّنة» soft data لأن من الممكن وضعها موضع الشك، وهي مأخوذة من اعتقادنا في المعطيات الصلبة. والمشكلة هي في تحديد هل وجود شيء ما خارج معطياتنا الصلبة يمكن ان يستنتج من هذه الأخيرة. ويصوغ رسل السؤال على النحو التالي: هل توجد أشياء مستقلة عن «ذواتنا» فيها من الغموض بحيث لا يمكننا من حل المسألة؟ والأمر الواضح هو أن مظاهر الشيء ـ لونه وشكله وحجمه ـ تتغير بحسب قربنا منه، أو بعدنا عنه، أو دوراننا من حوله. ورسل يسمي هذه المظاهر: «معطيات الحس». فإننا إذا دُرْنا حول هذا الشيء وجدنا أن معطيات الحسّ تتغير، وذلك بحسب حركاتنا حوله. فالأشياء مشاهدة من منظور معلوم لشخص ما هو «عالم خاص» بهذا الشخص. وكذلك لكل عقل اخر عالمه الخاص في نظره إلى الأشياء. وعلى هذا النحو يمكن تحديد شيء ما بأنه «صنف» class كل منظوراته. وهذا أسلم من استنتاج شيء يكشف نفسه عن طريق هذه المنظورات perspectives. والمنظورات واقعية حقيقية وتؤلف معطيات صلبة، أما الشيء فأمر مستنتج ويمكن أن يكون خطأ. و«الصنف» هو مجرد تركيب منطقي ونحن بهذا قد أحللنا تركيبا منطقيا محل كيان مستنتج. وهذا التفسير يتفق مع الوقائع، ولا يتعارض مع أية بيّنة تجريبية، وخال من أي تناقض منطقي.

وعلى هذا النحو ظن رسل أنه استطاع أن يحل مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ انه يقرر أن موضوعات الفيزياء والادراك العام هي تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحسّ. يقول: «أعتقد أن من الممكن أن نقرّر بوجه عام، أنه بالقدر الذي به يمكن التحقق من صحة الفيزياء والادراك العام، لا بد انه من الممكن تفسيرها عن طريق معطيات الحسّ وحدها» («معرفتنا بالعالم الخارجي» ص٨٨ ـ ٨٩).

لكننا نجد رسل في اوائل سنة ١٩١٥ ـ أي بعد ظهور هذا الكتاب بقليل ـ يقول في محاضرة ألقاها ونشرت بعد ذلك ضمن كتابه «التصوف والمنطق» (سنة ١٩١٨) يقول «انه بينما جزئيات الفيزياء الرياضية هي تركيبات منطقية ورموز مفيدة، فإن معطيات الاحساس والموضوعات المباشرة للبصر أو اللمس أو السمع توجد خارج العقل، وهي فيزيائية محضة، ومن بين العناصر الأخيرة في تركيب المادة» («التصوف والمنطق ومقالات أخرى» ص١٢٨) ويقول أيضا «أن معطيات الحسّ هي من بين عناصر العالم الفيزيائي الأخيرة تلك التي تصادف أننا على وعي بها» (الكتاب نفسه ص١٤٣).

على كل حال، يمضي رسل في بيان ما هو الشيء، فيقول أن الأشياء الثابتة يمكن بناؤها منطقيا إذا وجدنا طريقة لبناء ما نسميه عادة باسم «مظاهر الشيء الواحد». لكن وجود نوع من الاتصال (أو الاستمرار) بين الظواهر وأن كان ضروريا فإنه لا يكفي لتحديد الشيء، بل نحتاج بالاضافة الى ذلك الى كون مظاهر الشيء الواحد تخضع لقوانين فيزيائية معيّنة.

لكن القول بأن الشيء هو تركيب منطقي ليس معناه أن من الممكن الاستغناء عن التكلم عن الأشياء المادية بوصفها موجودات. فمثلاً «المنضدة» على الرغم من أنها من ناحية التحليل الفلسفي المنطقي هي مجرد تركيب منطقي مؤلف من معطيات الحسّ، فإنه يحق لنا أن نقول إنه توجد منضدة. فلأغراض اللغة العادية يحق لنا أن نستمر في التحدث عن المناضد والأشجار، إلخ.. على الرغم من أننا نعلم أنها مجرد تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحسّ.

ويحلل رسل قضايا الوجود مثل: يوجد ناس في كانتون (في الصين)، لكني لا استطيع أن أدّل على واحد بالذات، لأني لا اعرف أحدا هناك. هذه القضية يقول عنها رسل انها تتعلق بأفراد واقعيين حاضرين. «أن الوجود هو أساسا خاصية لدالّة قضائية» («المنطق والمعرفة» ص٢٣٢). والفارق بين القضية والدالة القضائية (وهذا الاصطلاح مأخوذ من الرياضيات) هو أن القضية محددة الحدود، بينما الدالة القضائية تحتوي على مجهول أو أكثر، ولهذا فإن القضية لا تحتمل إلا الصدق أو الكذب، أما الدالة القضائية فلها أحوال: فتكون صادقة ان وضعنا مكان المجهول حدّا مناسباً، وتكون كاذبة إذا وضعنا مكان المجهول حدا باطلا أو غير مناسب،، وتكون خالية من المعنى إذا وضعنا حدّا لا يعطي أي معنى في سياق القضية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص٣١٤ ـ ٣١٧).

٣ ـ تحليل العقل:

لكن فكر رسل يتطور ابتداء من سنة ١٩٢٠، فينبذ دور معطيات الحسّ في تكوين المعرفة، بعد أن كان يجمع بينها وبين

التركيب المنطقي في إدراك الأشياء. إذ نجده في عرضه لتطور فكره حوالي سنة ١٩٢٠ يقول في كتابه «تطور فلسفتي» (وقد ظهر سنة ١٩٥٩): «في كتابي «تحليل العقل» (سنة ١٩٢١) تخلّيت بوضوح عن معطيات الحسّ» («تطور فلسفتي» ص ١٣٥) - أي أنه تخلّى عن نظريته القائلة بأن الاحساس فعل معرفة وأن معطيات الحسّ موضوعات فيزيائية للوعي النفسي. وتبعا لذلك لم يعد رسل يقول بوجود شعور (وعي) منا بوجود أشياء فيزيائية في الخارج - وقد تأدى به ذلك إلى نوع من الهوحدية Solipsism، وانتهى إلى التصريح بأن «الأحكام السابقة والعادة هي التي تجعلنا نقول بوجود العالم» («النظرة العلمية» ص ٩٨). وإذا كانت تجربتي تدلني على وجود عقول أخرى، «فانه من ناحية المنطق المحض، يمكن أن تكون عندي هذه التجربة دون أن توجد عقول أخرى» (تطور فلسفتي» ص ١٩٥).

٤ - الاستقراء العلمي:

وفي كتاب «المعرفة الانسانية : مداها وحدودها» (سنة ١٩٤٨) يبحث في الاستقراء العلمي ومبرراته. ما الذي يبرر الانتقال من جزئيات محدودة بالضرورة إلى تقرير قانون عام وضروري؟ وهل القوانين ضرورية، أو احتمالية؟

وفي هذا السبيل يبحث رسل في طابع ما تقرره القوانين: هل هي تقرر علاقات مفهوم، أو مجرد علاقات اندراج بين الأصناف؟. وينتهي إلى القول بأن هذه العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension «ذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكنا، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفهومات المعبّر عنها لا تبدو لنا غير محتملة. وقضية مثل: المناطقة الذين تبدأ أسماؤهم بحرف Q يعيشون في الولايات المتحدة الأميركية يمكن، بالاحصاء التام، أن تكون صحيحة. لكن لا يمكن ان نعتقد ذلك استنادا إلى أسس استقرائية، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي، وليكن اسمه Quetelet، يترك وطنه حينما يشتغل بالمنطق. وما يفعله الاستقراء، في أحوال مناسبة، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفهومات. ويمكنه أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبيّن أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل. فقد نلاحظ أن:

١ + ٣ = ٢^{٢}

١ + ٣ + ٥ = ٣^{٢}

١ + ٣ + ٥ + ٧ = ٤^{٢}

ونقترح أن مجموع الأعداد الأولية التي عددها ع هو دائمًا ع^{٢} وإذا وضعت هذا الفرض، فإن من السهل أن تبرهن عليه بالاستنباط. لكن، إلى أي مدى يمكن رد الاستقراءات العلمية العادية، مثل: «النحاس موصل للكهرباء» - إلى تحصيلات حاصل؟ هذا سؤال في غاية الصعوبة وغامض جداً. فثمة تعريفات عديدة ممكنة للنحاس. والجواب يتوقف على التعريف الذي أخذ به ومع ذلك فلست اعتقد أن العلاقات بين المفهومات - مما يبرر قضايا مثل القضايا التي على صورة: كل أ هي ب - يمكن دائما أن تردّ إلى تحصيلات حاصل. وإني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين هذه المفهومات لا يمكن اكتشافها إلّا بطريقة تجريبية ولا يمكن - لا عقليا ولا نظريا - البرهنة عليها منطقيا» («المعرفة: مداها وحدودها» ص٤٠).

ويبحث رسل في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال، وينتهي إلى النتائج التالية:

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتملا، مهما تكن وفرة عدد الأحوال الموافقة.

٢ - إذا لم نضع حدّا لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين أ، ب الداخلتين في الاستقراء، فانه يمكن أن يتبيّن أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه، بل وأيضا باطل، أعني أنه إذا اعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنتسب إلى صنف آخر هو ب، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ - إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيرا من مجموع الأشياء في العالم.

٣ - ما يسمى بـ «الاستقراء الشرطي» hypothetical induction - وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حققت - لا يختلف جوهريا عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط، لأنه اذا كانت ق هي النظرية، وأ هي صنف الظواهر، وب صنف نتائج ق، فإن ق تكافىء «كل أ هي ب» والبيّنة لـ ق تحصل بالعد البسيط.

٤ - إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد. والادراك العلمي العام ينفر، عمليا، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

٥- الاستنتاجات العلمية، إن كانت صحيحة بوجه عام،

فيجب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية، تقرّر خاصية تركيبية synthetic للعالم الواقعي، أو جملة خواص من هذا النوع. وصدق القضايا التي تقرّر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتملا بواسطة أي برهان من التجربة لأن أمثال هذه البراهين، حين تتجاوز التجربة الموجودة حتى الان، تتوقف من أجل صحتها على مبادىء موضوع البحث (الكتاب نفسه ص ٤١٧ - ٤١٨).

ويبحث رسل طويلا في مبادىء المعرفة العلمية، وينتهي إلى استخلاص خمسة مبادىء أو مصادرات وهي:

١ - مصادرة شبه الاستمرار quasi-permanence ومفادها أننا إذا أعطينا الحادث أ، فإنه يحدث غالبا أن حادثا مشابها جدا لـ أ يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المصادرة تمكننا أن نعمل - مثلا - بتصور الادراك العام للشخص أو الشيء دون أن نلجأ إلى المفهوم الميتافيزيقي للجوهر.

٢ - مصادرة الخطوط العلّية القابلة للفصل separable causal lines. ومفادها أن من الممكن في أحوال كثيرة أن نكوّن سلسلة من الأحداث بحيث يمكن من عضو واحد أو عضوين في السلسلة أن نستنتج شيئاً عن باقي الأعضاء. وهذا مبدأ أساسي في الاستقراء العلمي، لأنه على أساس فكرة الخطوط العلية نستطيع أن نستقرىء الأحداث البعيدة من الأحداث القريبة.

٣ - مصادرة الاتصال المكاني - الزماني، وهي تفترض مقدما المبدأ الثاني وتشير إلى الخطوط العلّية، وتنكر الفعل من بعد، وتقرر أنه حين يوجد ارتباط علّي بين أحداث غير متصلة، فإنه ستكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

٤ - المصادرة البنيوية structural وتقرر أنه حينما يحدث عدد من المركبات المتشابهة في البنية حول مركز هي غير مفصولة عنه كثيرا، فإنه في عامة الأحوال تكون كلها اعضاء في خطوط علية أصلها في حادث ذي بنية مشابهة يحدثه في المركز. لنفرض مثلا أن عددا من الأشخاص واقفون في ميدان عام في مواضع مختلفة وهناك خطيب يخطب أو جهاز راديو يذيع، وهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة، فإن هذه المصادرة تضفي احتمالا سابقا على الاستنتاج القائل بأن تجاربهم المختلفة مترابطة عِلّيا بالأصوات التي يبثها الخطيب أو الراديو.

٥ - مصادرة قياس النظير، وتقول انه إذا كان - حين يلاحظ صنفان من الأحداث أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن أ هي السبب في ب - فإنه في حالة معطاة إذا كانت أ تحدث ولا نستطيع أن نلاحظ هل ب حدثت أو لم تحدث، فإن من المحتمل أن تحدث. ويرى رسل أن من مزايا هذه المصادرة أنها تبرر الاعتقاد في وجود عقول أخرى.

تلك هي المصادرات الخمس الخاصة بالاستنتاجات غير البرهانية. وهي مصادرات فقط، لأنه لا يمكن البرهنة عليها لا قبليا، ولا بعدياً عن طريق التجربة، لكننا نصادر عليها مصادرة، أي نسلم بها لأنها تفيد في تحديد الاستنتاج العلمي.

٥ - الأخلاق والدين:

«كل نشاط إنساني ينبثق من ينبوعين: الدافع والشهوة» (**«مبادىء إعادة البناء الاجتماعي» ص١٢**). وليست هذه الشهوة واعية، بل هي لا واعية. والتعبير عن الدافع الطبيعي هو في حد ذاته أمر خير، لأن الناس يملكون «مبدأ مركزيا للنمو، واندفاعا غريزيا وتنادى بهم في اتجاه معيّن، كما تنشد الأشجار الضوء» (الكتاب نفسه ص٢٤) لكنه بعد ذلك يرجع النشاط الانساني إلى «الغريزة، والعقل والروح» (الكتاب نفسه ص ٢٠٥). فالغريزة هي ينبوع الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية على الغريزة. أما الروح فهي مبدأ المشاعر اللاشخصية وتمكننا من العلو على السعي إلى إرضاء الشهوات الشخصية المحضة وذلك بالشعور بنفس الاهتمام بالنسبة إلى مسرات الناس وأحزانهم لو كانت مسراتنا وأحزاننا نحن.

مراجع

— *The Philosophy of B. Russell*, edited by P. A. SCHILPP, Library of Living Philosophers. New York, 1944.

— BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development, 1958.*

— BERTRAND RUSSELL, *Autobiography*, vol. I, 1967, vol. II, 1968.

—A. WOOD, The Passionate Sceptic, 1957.

— C. A. FRITZ, *Bertrand Russell's Construction of the External World, 1952.*

— E. RIVERSO, *Il pensiero di Bertrand Russell*, 1958.

— H. GOTTSEHALK, *Bertrand Russell*, 1962.

— P. E. JOURDAIN, *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell*, 1918.

— A. DORWARD, *Bertrand Russell*, 1951.

رنوفييه

Charles Renouvier

فيلسوف فرنسي، مؤسس مذهب «الشخصية».

ولد في مونبلييه في ١/١/١٨١٥ وتعلم في مدرسة الهندسة Ecole Polytechnique حيث تخصص في الرياضيات والعلوم الطبيعية، وتأثر بأستاذيه أوجيست كونت وأنطوان كورنو Cournot.

وفي سنة ١٨٤٨ نشر كتابا بعنوان: «المتن الجمهوري للانسان والمواطن» Manuel républicain de l'homme دعا فيه إلى الاشتراكية. لكن إنقلاب ديسمبر سنة ١٨٥١ الذي قام به نابليون الثالث خيب آماله. ولم يتول أي منصب أكاديمي، بل انقطع للتأليف في الفلسفة.

وفي سنة ١٨٦٧ بدأ يصدر هو وصديقه François Pillon حولية فلسفية بعنوان: «الحولية الفلسفية» ـ L'année philosophique، وفيها كان ينشر أفكاره ومذهبه.

وظل نشيط الانتاج حتى توفي في أول سبتمبر سنة ١٩٠٣ في باريس.

مذهبه

١ ـ النسبية والظاهرية:

كان لقراءة كتب كنت Kant الأثر الحاسم في تطور فكر رنوفييه، مما جعله يتصور مهمته أنها مواصلة كنت، ولكن على نحو فيه تجديد للكنتية. وفي هذا يقول في مقدمة كتابه الرئيسي: «بحث في النقد العام»: «إني أصرّح بوضوح بأنني إنما أتابع كنت. وكما أن الطموح أمر ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس، فإني أطمح إلى أن أتابع ـ بجد ـ في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا» (صفحة يه، باريس سنة ١٨٥٤).

لكنه في الوقت نفسه تأثر بوضعية استاذه أوجيست كونت. ومن هنا يرى مع الوضعيين «إمكان رد المعرفة إلى قوانين الظواهر» والمعرفة عنده محدودة بالظواهر، وتتعلق بالظواهر. ومن هنا ينعت مذهبه أيضاً بنعت مذهب الظواهر phénoménisme. ويرفض فكرة الشيء في ذاته عند كنت. فالظواهر ـ في نظره ـ ليست ظواهر لأشياء في ذاتها كما يقول كنت، بل هي تمثل ذاتها، وهي جزء من التجربة وكل الوقائع هي ظواهر لنفسها، لا لأشياء. ومن هنا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته. وكل ما في التجربة هو علاقات أو إضافات. ولذا يرى أن الفكر في ذاته، أو الجوهر في ذاته، وما شاكل ذلك مجرد أوهام ميتافيزيقية كخرافات الشعوب البدائية وتعويذاتهم. وتبعاً لذلك لا يوجد «مطلق»، بل كل شيء نسبي إلى غيره وعلاقاته به، وبالجملة: إضافة relation.. ولذا يقول: «كل شيء نسبي: هذه الكلمة الكبرى للشك، هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في العصر القديم، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في المنهج الحديث، وبالتالي في العلم، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام» (الكتاب نفسه، ص ١١١).

ويرى أن الغرض من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر، ويريد أن يستبدل بفكرة الجوهر: «فكرة القانون» و«الوظيفة» بالمعنى العلمي. ويقصد بـ «القانون» ظاهرة مركبة، تحدث أو تستحدث على نحو ثابت، وتمثل علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى عديدة» (الكتاب نفسه، ص١٢٣). والنظام الموضوعي كله هو تركيب لروابط وتركيب لقوانين. ومهمة العلوم في مجموعها هي التشييد التدريجي لهذه التركيبات. وبالجملة فإن مبدأ المعرفة هو العلم، وغاية المعرفة هي قوانين الظواهر.

وينعى رنوفييه على كنت أنه لم يتخلص نهائيا من الأفكار الميتافيزيقية، ولهذا يقول عن فلسفة كنت انها «تضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها لا ندري ما هي، وأشياء في ذاتها noumènes مجهولة، ومن فوقها تضع اللامشروط المحض على أنه الحقيقة العليا، وتنزل الى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية ـ القليلة الاختلاف عن الوهم ـ كل ما هو ظاهرة، وبالتالي الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية» (مقدمة كتاب «الشخصية»، باريس سنة ١٩٠٣). ولهذا يقول فوييه عن رنوفييه «إنه وقد تبيّن في العالم بقية من الميتافيزيقا الحقيقية، نبذها ولهذا أنزل الكنتية من السماء إلى الأرض، من المنطقة العالية للأشياء، في ذاتها إلى المنطقة المحايثة للظواهر» (فوييه Fouillée: «الكنتية المحدثة في فرنسا» مقال في «المجلة الفلسفية» سنة ١٨٨١ ص٣).

٢ ـ الشخصية:

ومما يأخذه على كنت أيضا أن كنت أنكر الشخصية. لكنه يفهم الشخصية فهما خاصا، ويسمي مذهبه باسم الشخصية أو الشخصانية personalisme وخلاصة هذا المذهب كما قدمها رنوفييه نفسه هي:

«كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) تفترض ذاتا، أعني الشعور نفسه متمثلا. وكل امتثال هو رابطة، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون. والقانون إضافة (= علاقة) عامة. وأعم الاضافات - والتي تفترضها سائرها - هي الاضافة نفسها. وهذه المقولة الأولى، منظورا اليها لا بطريقة مجردة ولكن في مسرح امتثال حيّ، هي قانون الشعور، أو الشخصية، التي تشمل، في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكلها: الزمان والمكان، والكيف، والكم، والعلية، والغائية. ودائرة المقولات، كما تؤلفها في الترتيب الكلي المجرد، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي، الذي هو أيضا الأشمل على طريقته، أي الشعور الذي فيه تتحدّد وتتنسّق كل العلاقات الممكنة» (الكتاب نفسه ص VI).

٣ - المقولات:

ومن هنا جاء رنوفييه بلوحة مقولات تختلف تماما عن تلك التي وضعها كنت. ويرى أن هذه المقولات اساسية لا تقبل أن ترد إلى غيرها، إنها قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقولة العامة للاضافة relation وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع - ونقيض موضوع - ومركب موضوع. وهاك لوحة بهذه المقولات:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التمييز	الهوية	التعيّن
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الأن (الحدّي)	الزمان (فترة)	المدّة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغيّر
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

٤ - الحرية:

ويبني رنوفييه الحرية على أسس نفسانية. فهو يؤكد أن تطور الارادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني حضن الطبيعة. ولذا نراه يهاجم نظريةتداعي المعاني والنزعة الحسّية. يقول: «إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات، بدرجة ما، والشعور. وبعبارة أخرى: لا يوجد احساس دون نوع من الادراك الحسّي، إذا فهمنا من هذه الكلمة الأخرى القول بالموضوع الملقى في الشعور. وليس ثمّ إدراك دون تطبيق - واضح أو غامض - للمقولات» («بحث في علم النفس العقلي» باريس، سنة ١٩١٢ جـ ١ ص٥٩) إن علم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنّفها، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة، والتحليل في حاجة إلى خيط حادٍ، ولا مفر من السوابق التركيبية. والوقائع العامة التي تسمى «مقولات» تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثا تحاول استنباطها (الكتاب نفسه جـ ١ ص٦٢).

وهو يرفض الجبرية، كما يرفض الفكرة النومينائية للحرية عند كنت ويقول: «لقد تبيّن لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية، وهي أيضا لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدية للظواهر. والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي. إن الحرية شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل. والحرية هي وحدها التي تفسّر وجود الخطأ في العالم، وهي وحدها التي تقرر الامكان الأخلاقي لبلوغ الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائما. والحرية - أخيرا - إذا كنت أؤكدها فلأنها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله» (الكتاب نفسه، جـ ٢ ص ٥٧).

ويؤكد رنوفييه أن «الحرية هي الماهية الأخيرة والجوهر الأصفى للشخصية الانسانية» (جـ ٢ ص ١٠٢). كما يؤكد الحرية في الأحداث التاريخية وانتفاء الجبرية والحتمية في مجرى التاريخ ويستبدل بالنظرة التركيبية للتاريخ - كما نجدها عند هيجل - نظرة تحليلية.

ولايضاح دور الحرية في أحداث التاريخ، كتب رنوفييه قصة تاريخية بعنوان: «لا في زمان» Uchronie، فيها يرسم «مخططا تاريخيا لتطور الحضارة الأوروبية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث». كما ورد في عنوانها الفرعي. وفي هذه القصة يريد أن يبين أنه «لو كان الناس قد آمنوا إيمانا راسخا صلبا بتجربتهم في عصر من العصور، بدلا من الاقتراب من الايمان بالحرية ببطء شديد، وعلى نحو غير مشعور به، وبتقدم

لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه ـ إذن لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيّرا مفاجئا» («لا في زمان» صIX). وذلك لأن الحروب الدينية ما كانت لتقوم بسبب التسامح العام نتيجة احترام مشاعر الآخرين ومعتقداتهم، كذلك كانت الحروب التجارية ستنتهي إذ سيتبين للدول أن من المستحيل احتكار الخيرات، كذلك الحروب الوطنية للسيطرة على الدول الأخرى كانت ستخلي مكانها لتصور عادل لكل حكومة داخل اراضيها.

٥ ـ الأخلاق:

ويحاول رنوفييه إيجاد أخلاق على أساس علمي، ويقصد من ذلك تشييدها على أساس الفلسفة النقدية التي نادى بها. يقول: «إن الانسان قد مُنِح عقلا، ويعتقد أنه حر» ـ والعقل والحرية أساسان كافيان لقيام الأخلاق. فالسلوك يكون أخلاقيا إذا أملى العقل قواعد السلوك. ويربط بين الواجب والفضيلة على أساس أن الفاعل الأخلاقي يرجع إلى الأفضل بين الخيرات والأفضل هو الموافق للعقل،ويقرر، مع كنت، الاستقلال الذاتي. للارادة، كما يعزو إلى استقلال الارادة أهمية صورية محضة.

ويطرح مذهب المنفعة، ويردّ الجزاء في الأخلاق إلى شعور الضمير: بالرضا إن كان الفعل حسنا، والتأنيب إن كان شريرا، ولا جزاء غير ذلك.

ويحرص على توكيد فكرة السلام بوصفه غاية عظمى للاخلاق. يقول: «إن السلام، في جوهره، حالة للعلاقات الانسانية فيها ليس فقط يدرك الانسان أن عليه تجاه الغير ما عليه تجاه نفسه، بل فيها أيضا يدرك الانسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ما له» («علم الأخلاق» ص ٢٠٩، باريس سنة ١٩٠٨).

ويرى في الكمال الأخلاقي ذلك المطلق الذي طرده من ميدان الوجود.

مؤلفاته

— Essais de critique générale, 4 volumes, 1854-64.
— Science de la morale, 1869.
— Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 vols, 1885-6.
— Philosophie analytique de l'histoire, 4 volumes 1896-97.
— (avec L. Prat) La nouvelle monadologie, 1899.
— Les Dilemmes de la Métaphisique pure, 1900.
— Uchronie (1876, anonyme; 2e ed. 1901).
— Le personnalisme, 1903.
— Critique de la doctrine de Kant, publié par L. Prat, 1906.

مراجع

— O. Hamelin: Le système de Renouvier, 1927.
— L. Foucher: La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie, 1927.
G. Milhaud: La philosophie de Charles Renouvier, 1927.
— R. Verneaux: L'Idéalisme de Renouvier 1945.
— G. Séailles: La philosophie de Charles Renouvier, 1905.

الرواقية

ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق.

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور

الرواقية الرومانية، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم، وأخيراً كريسيفوس، الذي يعدّ المنظم النهائي، والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي خصوصاً لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصة به، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقي صورة نهائية على يديه. أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هي: ابكتاتوس ثم سينكا ثم ماركس أورليُوس. ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثاني، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور؛ وزينون، مؤسس المدرسة، على الرغم من كل المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهمّ إلا شذرات ضئيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين)؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلّفه لنا الرواقيون الرومانيون، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم. وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف، مما كانت عليه في الدور اليوناني.

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية. كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب. ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة. ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أَرْنِم بعنوان «شذرات الرواقيين القدماء». ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي، وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية. وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض. فيلاحظ أولاً أن الرواقية يمتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية. وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها الأخلاق، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة. لكن المهم في هذا كله، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم، هي أن تضع قوانين للسلوك الإنساني الخير، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة. فكأننا هنا أبعد ما نكون عن المثل الأفلاطوني والأرستطالي الأعلى. فليست الحياة النظرية كما صورها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم، بل كما يقول كريسيفوس: إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف، إنما يبغي أن يسير على هواه، وليس على مقتضى الطبيعة، أي أنه لا يفعل الخير، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة. وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها. ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة، فلا بد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابعَيْن الثاني والثالث لهذه الفلسفة؛ وهذا الطابع الثاني يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذي يُسيرهُ؛ والسير على العقل عند الرواقيين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية. وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستنحل في نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة، من أجل السير من بعد على مقتضاها.

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية، فنجد كممثل للحد المتطرف، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسي. فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية - وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، فهو من أجل هذا غير مفيد. أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية. فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية، ألا وهو الأخلاق. ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل

العامة الكلية، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقبيح، والمبادىء الأولى الرئيسية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الصحيح، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئي للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة، وقواعد السلوك العملية الجزئية، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقي، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل، لأن البحث في الجزئيات لا يكاد ينتهي.

لكن هذا الرأي المتطرف في النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأي الأغلبية من الرواقيين، وذلك من النقد أو المعارضة التي يوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطاليين، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شيء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم. وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة: وهي المنطق والطبيعيات والأخلاق، مدخلاً في باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة. وهذا يظهر أيضاً من عنوانات الكتب التي بقيت لنا أسماؤها منسوبة إلى زينون، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التي يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون. وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية؛ وفعل مثل ذلك كليانتس، ثم كريسيفوس، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التي وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة؛ فمثلاً نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليانتس، الذي لا يمكن أن يُعد غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق، وهو معروف، خصوصاً في هذه المدرسة، بأنه الباحث المنطقي الذي عني بالجدل وبالتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون، فمما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية، وفي صورة موجزة توضح تأثره بالمنطق كل التوضيح. فمن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواقيين بوجه عام كانوا يجزئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى: المنطق، والطبيعيات، والأخلاق.

ثم يأتي الخلاف مرة ثالثة في الترتيب التصاعدي الذي يوضع لهذه الأقسام الثلاثة. فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له في الواقع، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاسد من أنواع البرهان. ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحي الأخرى التي تتناول المنطق الحقيقي، وهو المنطق بوصفه بيانا للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل.

لكن الاختلاف قد جاء من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق. فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير؛ فمن هنا يخيل للإنسان في أول الأمر أنه لا بد للرواقي أن يعد الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية. إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة، فكأنه وسيلة إذاً لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي. ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هي تحقيق قانون طبيعي. فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق.

وأتباع المدرسة في الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلٍّ منهم، ومن هنا كان اختلافهم في العناية بكل جزء من هذين الجزئين. فنحن نجدهم قد عنوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التي أتينا على عرضها منذ قليل. فكيف نحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العلمين؟ لا يمكن أن تحل المسألة إلا على أساس تاريخي صرف، بأن نقول: إن التطور كان يتجه في بادىء الأمر ـ خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقية النظرية ـ عند زينون وكليانتس إلى

العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق أما الطور الثاني ـ وقد طغت النزعة العملية، وأقفر العقل الإنساني عند الرواقيين، ولم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل ـ فكان طبيعياً، تبعاً لهذا، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً، وهذا يظهر في أواخر الدور اليوناني عند كريسيفوس، وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح. ثم يأتي الدور الروماني ـ وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو ـ نقول ما لبث أن جاء الطور الروماني، فإذا بالفلسفة الرواقية تصبح عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص في هذه الحياة. فكان الوضع الصحيح في هذه الحالة أن تكون الأخلاق في الدرجة الأولى، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوي جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواقي. لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، معنيين ـ على وجه الخصوص ـ بالقسمين الآخرين. فلنبدأ بالمنطق:

المنطق الرواقي: وأول ما نلاحظه على المنطق الرواقي أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو، وكان من الخير من أجل تطور المنطق أن يسلك. فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير، نجد أن المنطق، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت، قد اتجه إلى الناحية الشكلية، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه: فهذه الناحية تظهر في تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالكتيك، والقسم الثاني هو الخطابة. وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع منطق، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك، والنوع الآخر تتعلق به الخطابة. وحتى في باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة، أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح. ولا يعنينا طبعاً غير الديالكتيك. أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا في شيء ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير، وهو القسم الديالكتيكي.

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكي إلى قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين: ناحية التسمية، وناحية المسمى، أو ناحية المحدِّد أوبعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات، فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس. إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق، مفهوماً على هذا النحو، نظرية المعرفة. وبذا يكون قد انقسم في النهاية إلى نظرية المعرفة، وإلى المنطق الصوري.

نظرية المعرفة: بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة. وعلى الرغم من أن الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً في نظرية المعرفة، فإننا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس: بأن نبحث أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه. فنجد أن الرواقيين يميزون أولاً بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات؛ والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس. وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادي الصرف، حتى إن كليانتس قد شبّه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً.

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد، ولهذا حاول أن يعدّل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقي الأصلي وهو المذهب المادي، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة، فهي الأساس.

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر، سموه التذكر. فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية، يتكوّن له عنها تصور كلي، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه. ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارجي عن كل إدراك حسي خارجي، وسموا هذا باسم «العلم»، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة. وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي. كما أنها خارجة

عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو. إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية، التي قالوا بأنها تكوّن العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصوير مادي. ولسنا ندري كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض.

أما الصدق والكذب، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا؛ وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتي.

إلا أنهم ينظرون، أو في الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتي إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم، ألا وهي الأخلاق. فإن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل، والذي يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو ببطلانه، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز في الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة، وغير الصحيحة. وهذه الخاصية: خاصية إرجاع النظر إلى العمل، هي إحدى الحجج القوية التي يوجهها الرواقيون إلى الشكاك، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هي أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل، لأن الإنسان لكي يعمل لا بد له أن يسير وفق تصورات في ذهنه يقتنع بأنها صحيحة، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات، أي لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة، لكي يكون ثمت عمل، فحجة الشكاك إذاً باطلة. وهكذا نجد أنه حتى في نظرية المعرفة نفسها، المرجع الأخير والمعيار ـ كما أشرنا إلى هذا من قبل ـ هو دائماً الأخلاق أو العمل.

والواقع أنه ليس في هذه النظرية للمعرفة شيء جديد يعتد به، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكلبيين الذي يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة، وإن كانوا قد اضطروا، في آخر الأمر، إلى أن يقولوا بوجود الكليات في الذهن.

المنطق الصوري: إن الأبحاث التي قام بها الرواقيون في المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسطالي؛ وإذا كان فيها شيء من التعديل أو التوسع فمرجع ذلك إلى عناية الرواقيين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر في كل أجزاء المنطق، وليس فقط في باب الحدود.

وينقسم كلامهم في المنطق إلى أبواب رئيسية: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. أما المقولات ـ وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ، لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة في بابه ـ نقول إنهم في المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد إلى حد كبير، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة. وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليا على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون بوصفها دلالات على أنحاء التعبير اللغوي. ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلاً من أن يستمروا على الطريقة التي اتبعها أرسطو في عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليا تضم تحتها بقية المقولات ـ اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة ـ نقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليا. وكما يلاحظ ترندلنبورج، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقي ـ إن صح هذا التعبير ـ بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فأولها مقولة الموضوع، ويلي هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هي مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فأما مقولة الموضوع، فهي تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة، وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرسطالي وبين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون مادياً صرفاً. ويلاحظ أن الرواقيين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزءوه إلى موضوع أولي،

وموضوع آخر ثانوي، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية. وتأتي بعد هذه المقولة مقولة الصفة، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء، أي هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء، ولذا فإن الرواقيين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشيء، كما أنه بانضمام الهيولي إلى الصورة يتكون الجزئي أو الشيء. إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً مادياً كذلك بحسبان كونها في الواقع حركات الهواء، بينما الصورة الأرستطالية عارية عن كل مادة. ومع ذلك، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقيين يبدو في شيء من الوضوح، نظراً إلى أن أرسطو قد حَرَص، خصوصاً في كتبه الأخيرة، على أن يؤكد اقتران الهيولي بالصورة باستمرار.

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد، لأنهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة... إلخ. وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء. والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر: ومثال ذلك اليمين واليسار، فوق وتحت... إلخ.

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً، إذ لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية، وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأخذ صفات عرضية، حتى إذا ما تقوَّم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية، تكون في ذاته، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة.

وهنا يلاحظ أن الرواقيين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يعتد به، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح.

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقيين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول، والقول، وموضوع القول، وعملية القول. أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي، أي التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة. وبهذا يتميز المقول أولاً من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوي أو التعبير الصوتي الذي يعبر به عن المقول، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التي بها يتكوّن المقول. ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول، والقول، وعملية القول - أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة، ذلك أن القول معبراً عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص، وموضع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس، والنفس عندهم مادية، فكأنه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادي، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية. وهنا يوجه إلى الرواقيين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي، ولا وجود غير الوجود المادي، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي ؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون، وإنما كانت في الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرستطاليسية.

وأما في القضايا والأحكام، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي. ولهذا لن نعنى بالبحث فيها بالتفصيل، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس. وههنا نجد الرواقيين قد جددوا كثيراً في هذه الناحية، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من

الناحية الصورية فليست بيقينية. وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية. وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة، أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان أن الصحيح منه، من الناحية المنطقية الصورية، هو القياس الشرطي، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبح له اليوم أخطر دور، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضي، إذ كادت الأقيسة، بل والقضايا، تنحل إلى قضايا شرطية، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية، ولا للقضايا الحملية.

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية، وبالتالي أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو، كما يلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية، ولا في أي باب آخر، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم في منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر.

الطبيعيات الرواقية: امتاز الرواقيون بأن مذهبهم في الطبيعيات مذهب مادي صرف، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية: فينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان.

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى، فنجد أن الرواقيين كانوا ماديين متطرفين في هذا المادية إلى أقصى حد. فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر، ورأوا أن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسماني، فقالوا: إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فحسب.

فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادي خالص.

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف. فأفلاطون يذكر في محاورة «السوفسطائي» أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ما له قدرة على الفعل، إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إن أرسطو جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي. إلا أن الرواقيين، وقد ابتدأوا من هذا الأساس، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها من هذا الأساس، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر، أما ما عداه فليس بذي أثر، أعني أنه ليس له وجود حقيقي، وإذن كل ما هو موجود جسم. كما أن الرواقيين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادي، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة: فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء، وبمعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة.

وقبل عرض مذهب الرواقيين في الطبيعيات، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التي خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة، وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فهم لا يجعلون لغير الحس قدرة على الإدراك، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة. وعلى هذا فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات، فقد قالوا: إن العالم كله أو الموجود جسمي مادي. غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية في المعرفة لا تكفي وحدها لإثبات النزعة الحسية في الوجود، فكثير من الحسيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادي كما فعل لوك في العصر الحديث. فكأن التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية في الوجود، بل قد يكون العكس هو الأصح، إن لم يكن هو بالفعل كذلك. فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية في المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلي في النظرة إلى الوجود، وهو أن الوجود جسماني أو مادي خالص، فلعل الرواقيين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة: مذاهب الطبيعيين الأقدمين، وإما بالمذاهب المعاصرة أي مذهب المشائين. فنلاحظ في هذا الصدد أن الرواقيين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقليطس، وجعلوا نظريته المادية هي الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية في الوجود. إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثر بالمادية، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية لأن

مدرسة هرقليطس قد فنيت منذ زمن بعيد، ولم يعد لها أتباع لو وجود. فالأحرى أن يقال حينئذ: إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية، وحاولوا بعد هذا أن يحيوا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه، فماديتهم هي الأصل، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب.

بقي إذاً أن يكونوا قد تأثروا بالأرسطالية. وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك، فإن أرسطو لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهيولي. وإنما تركها صلة غامضة، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهيولي، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهيولي في الوجود. إلا أن هذا كان معناه أيضاً - ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هيولي وصورة، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله - نقول: إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا، لكي يمكن تفسير العلية الموجودة بين الهيولي والصورة، إما أن يقرب الصورة من الهيولي، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين، ومن هنا يهب الهيولي صفات الصورة أو الصورة صفات الهيولي؛ وإما أن يترك المسألة غامضة دون حل، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض. لكن جاء أتباعه خصوصاً أرستوكسين ثم أسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية. فكان على الرواقيين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرستطالي، فيقولوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي، وما عداه فلا يعدُّ وجوداً، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً والزاماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الصورة والهيولي. غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرستطاليين - وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصا في الطور الذي كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية - نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية. ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقي المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين الهيولي والصورة. ومع أن كلام الشراح كثير جداً في هذا الباب، فإننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادي هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرستطالي.

بقي إذن حل واحد نستطيع أن نفسِّر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذي أدلى به تسلر[1] حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة، بل يجب أن نبحث عنها في الطابع الأصلي للتفكير الرواقي، وهو الطابع العملي. فقد قلنا ان الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفي، فكل شيء موجه نحو العمل، وكل نظرياتهم في الطبيعيات إنما يُقصَدَ بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات. وعلى ذلك، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفيزيائي على أساس النزعة العملية الأخلاقية. ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدّ إلى السعادة، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع، أي أن كل فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكي يتم، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شيء وكل وجود حقيقي إلى ما هو مادي، إذ هذا وحده هو الذي يتم فيه الفعل، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادي فحسب.

إلا أن روديه يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هي الأساس في ماديتهم، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص. ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه معرضاً للتغير، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة، أي لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقي، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير. ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شيء في الإنسان وفي الوجود، فعلى الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجرَّدة -، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة. وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق، ومع ذلك لم يقولا بشيء من المادية، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة. ولهذا لا يمكن أن تفسر، عن طريق الطابع العملي فقط، المادية الرواقية، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص، فيقال حينئذ

إن هذه النزعة المادية نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهر المادي بصرف النظر عن أي عالم آخر، فالسعادة يجب أن تتحقق في هذا العالم المادي الذي نحيا فيه. وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية، وأن ما عداها من الموجودات، مما هو خال من المادة، لا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً. فالطابع العملي في هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضى أي متصل بالعالم المحسوس المادي الذي نحيا فيه وحده، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس في هذه المادية الرواقية المتطرفة.

بهذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقيين. وننتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التي قامت عليها هذه المادية، والأفكار الرئيسية الموجِّهَة في هذا النظام الجديد المادي، فنقول إن الرواقيين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكِيانية العينية المتحققة في الوجود الخارجي من حيث هي أجسام بمعنى الكلمة، هي وحدها المادية، بل قالوا أيضاً إن الله مادي. ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أياً كانت، على أنها أشياء مادية: فالألوان والأصوات والطعوم... إلخ كلها أجسام مادية، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالي من المحيط إلى المركز، وفي هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكوّن الأشياء، وهذه التيارات هي ما يسمونه باسم النفوس πνεύματα. وفكرة النفوس أو البنويماتا تلعب الدور الأكبر في تفسير الرواقيين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات. فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد في النفوس التي تخترق الأشياء، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس τόνος، بأن يحدث في الجسم امتداد، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط؛ وأن يحدث فيها تركز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس τόνος هذه، فهم لا يجعلون الأشياءالمادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعدها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة «التداخل المطلق» بين الأجسام بعضها وبعض، وهو المسمى كرازيس κρᾶσις، فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر، وبدون معارضة، وبدون أن ينقسم، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كل تغير في الوجود: فتسخّن الحديد، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخن الحديد؛ وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض، وجودَ الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام.

إلا أن هذا التداخل المطلق κρᾶσις يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى. فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة انقسام، بينما في حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام. ومن ناحية أخرى يمتاز الكرازيس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة، أما في حالة الكرازيس أو التداخل المطلق، فتظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركّبين، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق. وفكرة التداخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين: هما مسألة حدّ الجسم، ثم مسألة الفعل من بُعْد. فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوهم من أن الجسم يحد بشيء ما، لا وجود له في الواقع، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً، حتى نصل إلى نهاية العالم، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء، مهما قل حجمه، تداخل مطلق في كل الوجود. فيقول كريسيفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلويث بحر بأكمله، بل ولتلويث العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة - أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً - من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم. ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقيين، فقد أدّى هذا المذهب - كما سترى بعد قليل - إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء. فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس، والفرق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقيين، وأن هناك استقلالاً بين الذرات بعضها وبعض عند ليْبْنتس وأما

عند الرواقيين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض؛ ولكي تفسر العلية عند ليبنتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة «الانسجام الأزلي»، أما عند الرواقيين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل.

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم. فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمت في الواقع بُعد، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة «الفعل من بعد» لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع. إذ كل شيء متصل بالآخر. فلا بعد إذن بين شيئين. وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية، بل يقولون: إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر τόνος إذ هي في الواقع صفات للنفس، وما هو صفة للنفس هو من النفس: فإذا كانت النفس جسماً، فالفضيلة كذلك جسم، والرذيلة كذلك جسم. ثم هي إلى جانب هذا جسم حي، فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله: إن الفضيلة - كالنفس - جسمٌ، وإذا كانت ذات فعل فهي حية، إذن الفضيلة جسم حي. وتبعاً لهذا المبدأ الأخير، وهو أن كل ما يفعل فهو حي، ونظراً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حي، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً، أو عن أي صفة من الصفات، أو أي كائن من الكائنات إنه حيوان، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة في جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً في الموجودات كلها. وهذا هو المذهب الحيوي عند الرواقيين.

وسنعرض الآن للأمور التي ينظر إليها الرواقيون على أساس مادية هي الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لا مادية. وأول هذه الأمور: العلية. فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة، وأما المعلولات فغير موجودة، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لا توجد حقاً، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا: «إن الحكمة موجودة، أما الحكيم فغير موجود». فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيقي، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان. وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية. وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلاً «كاتون يمشي» فإن صفة المشي لا تضيف جديداً إلى كاتون كما لا تضيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشي، لأنها ليست صفة وليست شيئاً، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً، ولهذا - وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً - بحثوا في اللغة من هذه الناحية، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بجديد، وبالتالي لا يدل على وجود حقيقي، بل يذهبون في التدقيق اللغوي إلى حد أبعد من هذا بكثير. ففي اللغة اليونانية هيئتان للصفة المشتقه من الفعل، إحداهما تنتهي بـ τιος- والأخرى تنتهي بـ τεος- فمثلا إذا قلنا αἱρετιος أي مرغوب فيه وقلنا αἱρετεος أي واجب أن يرغب فيه، فإن الرواقيين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقي، بينما الأخرى لا تدل على شيء، ولأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع، بينما وجوب الرغبة في الشيء لا يضيف جديداً إليه، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل. وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد صم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء، وبالتالي لا يقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة - دون التغير، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس κρασις - لا يهب الشيء صفة جديدة، ولا يحدث فيه أدنى تغيير، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر. والنوع الثاني من الأشياء اللامادية التي نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقي، هو المكان؛ فالمكان - كما رأينا عند أرسطو - هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فيلاحظ الرواقيون أن في هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار، إذ يقولون إن المكان، بوصفه حاوياً تدخل فيه الأشياء، لا يمكن أن يعقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسماني. فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسماني تحل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسري فيه. وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة، ويحل فيه جسم معيّن، فإنه أيضاً لا وجود له في الواقع، وإنما

توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود. فالمكان والمحل كلاهما وهم.

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلاً مطلقاً بعضها في بعض، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء، إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكان الحركة، فإننا في مثل هذه الفيزياء التي بالتداخل المطلق، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء. ثم إن الخلاء سيعد غير جسم، وإلا فسيكون الخلاء جسماً في الجسم، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون جسماً آخر حالاً في نفس المكان أو المحل، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار؛ فكأن المذهب الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء، فهم يقولون: إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم، ومد يديه، إذن لما صادف مقاومة، وبالتالي لم يصادف جسماً، أي أنه في هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة. فاضطر الرواقيون ـ وكانوا في هذا مناقضين لمذهبهم الأصلي ـ أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم. هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل، فأين يتحرك إذن، إن لم يكن في خلاء ؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئاً محيطاً بالعالم الكلي؛ أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود.

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان. فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسي: إن الموجود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نابياً بالنسبة للزمان، فلم يشاؤوا أن يقولوا إنه جسم يفعل وينفعل، ولهذا أنكروا وجوده. إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص بما في العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر، وهذا كله يفترض وجود الزمان. ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة، إلا إذا كان ثمّت زمان مفترض من قبل افتراضاً. فمن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقيين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء. فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته، أي أن التطور الذي يجري عليه العالم ابتداءاً من نقطة وانتهاء إلى أخرى، هذا هو ما يسمى باسم الزمان. فكأنهم قد تصوروا الزمان في الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان، أعني بأنه الفترة الممتدة بين بدء شيء ونهايته. وهكذا نجد أن الرواقيين قد اضطروا إلى القول بالزمان، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان.

والمسألة الرابعة، وهي مسألة خطيرة في نظرية المعرفة، قد وضعها أرسطو في الواقع. وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها، وتقف منها موقفاً خاصاً، ونعني بها مسألة الكليات: فما هو كلي كالنوع والجنس، هل له وجود حقيقي في الخارج ؟ وإن كان له وجود، فعلى أي نحو يجب أن يتصور هذا الوجود ؟ ثم ما الصلة بين هذا الكلي وبين ما يطلق عليه من أفراد ؟ هذه المسألة الرئيسية، التي سنرى العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى، قد وجدت عند الرواقيين حلاً وسطاً بين النزعة الأسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض، كما هي الحال بالنسبة إلى موقفهم في بقية الأشياء. فتبعاً لمذهبهم الرئيسي، كان لا بد للرواقيين أن يقولوا بأن الموجود الحقيقي قطعاً هو الجسم المتحقق في الخارج، أما الكلي من حيث أنه مجموع الصفات التي تشترك فيها عدة أفراد ـ فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقي، وعلى هذا فلا سبيل إلى القول بأن للكليات وجودا حقيقياً في الخارج.

وهذا كله يجعل موقف الرواقيين هو موقف الاسميين، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقيين يقولون بنفس ما يقول به الاسميون. فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهني صرف، ولا صلة له بالوجود الحقيقي، إن هي إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها. ولكن حل المسألة يأتي بطريق أخرى، وذلك يظهر بوضوح في المسألة الخامسة والأخيرة، ونعني بها مسألة المقول: اللكتون λεκτον وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقيين وقلنا إن الرواقيين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمَّن في لفظ، وبين اللغة الصوتية التي تعبِّر عن هذا المعنى بألفاظ موجودة في الخارج، ويفرقون بين هذين وبين شيء ثالث هو العملية الذهنية التي تكون متحققة أثناء التفكير في معنى من المعاني أو حمل لفظ معين. وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول، فليس له وجود جسماني؛ لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج، وليس كذلك حالة

من حالات النفس، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق.

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد في ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون λεκτον. فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيقي، لأنه ليس جسماً ولا حالة لجسم، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود، إذ هناك فارق كبير بين الإطلاق الصوتي وبين الإطلاق المعنوي، فكلمة ἀ'νθροπος مثلاً، إذا سمعها إنسان يوناني فهم منها شيئاً، أما إذا سمعها أجنبي فلن يفهم منها شيئاً، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع، وبين اللفظ كدال على معنى، وهو في هذه الحالة أيضاً مسموع، فالسمع غير الفهم، فلا بد إذن التمييز بين اللفظ كدال على معنى، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية، مما يعبر عنه فيما بعد flatus vocis «أي الهواء الصوتي، أو النفس الصوتي». فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة اللكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها، فمن قائل: إن للكتون وجوداً خارجياً، ومن قائل: إن له وجوداً روحياً؛ وأيّاً ما كان القول فإن الوجود في هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذي يضاف إلى جسم أو صفة لجسم. والرأي السائد عند هؤلاء الرواقيين جميعاً أن للكتون وجوداً خاصاً، يجب أن يميز من الوجود الخارجي، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقي الجسماني؛ وعن طريق فكرة اللكتون هذه، وطبيعة الوجود الخاصة به، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً، مهما قلنا إن الزمان ليس بذي أثر ولا تأثر، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلّ إذن كثير من المشاكل. ولكننا نتساءل حينئذ: ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية؟ أليس في القول بوجود آخر غير الوجود الجسماني المادي تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلي؟

الواقع أن الرواقيين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط ـ كما يقولون ـ بل اضطروا في نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا في كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحي، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً.

والمادة عند الرواقيين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاغط أو التركز، وحالة الامتداد أو التخلخل. وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية والامتداد بالمعنى الكمي الذي نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية، لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة، ولذا فإن الفيزياء عند الرواقيين فيزياء ديناميكية كالفيزياء الأرسطالية سواء بسواء، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفيزياء الرواقية والفيزياء الأرسطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية: فالديناميكية الأرسطالية ليست مطلقة، بل تحتاج في نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات، وإنما تنظر إلى المادة على أنها تحتوي في داخلها، على سبيل الكمون أو التضامن، كل ما ستصير إليه. وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلة أولى في التغير لكي يمكن التعين. وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعين؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحققها وحركتها وتغيرها. أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة. هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة في الواقع ذات حياة تامة لأنها تحتوي على تيارات حيوية حركية لا حصر لها، أما المادة الأرسطالية فمادة سلبية لا وجود حقيقياً لها في الواقع، كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة أنكساغورس، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير، في كثير من الأقوال الفيزيائية لدى كليهما، ذلك أن الفيزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكي تحلّ في المادة، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضامن. وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة ـ كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسري في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسري في المحيط بكل أنحائه، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً. ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة، تنتظم جميع أجزائه، وهذه القوة هي والله شيء واحد، فكأن العالم هو الله، ذلك الحيوان الكامل الأكبر.

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً. فطابع المادية الرئيسي، كما نفهمه نحن الآن، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأدنى، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان. أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، إذ

أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات: وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه. فليس التفسير إذن كمياً على النحو المادي الموجود في العصر الحديث، وإنما الأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً.

والصورة العامة للفيزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً، خارجه الخلاء، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود. وعلى كل حال، فإن نظرتهم، خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحالّة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم.

الأخلاق: لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية، فإنهم ـ أو الكثير منهم على الأقل ـ يعنون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية. وليس هذا مقصوراً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوا عناية خاصة، وهم يتحدثون عن الأخلاق الرواقية، بالإشارة إلى هذا التناقض؛ فنجد شيشرون في كتابه «حدود الخير والشر» في الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض؛ ويردد هذه الحجج من بعد، وكل الحجج التي قال بها خصوم الرواقيين، فلوطرخس. فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة؛ كما يذكر أيضاً أن الرواقيين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية، ألا وهو الذوق العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع بوصفه خيراً أو شراً. وكذلك أنصار الرواقيين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الأخرون أن يزيلوا هذا التناقض، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه؛ فنجد رجلاً مثل يوستوس لبسيوس في كتابه: «الدليل إلى الأخلاق الرواقية» يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعدَّ خيراً؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين، وعلى رأسهم تسلر، يعبرون عن دهشتهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادىء. فتسلر يذكر عن الرواقيين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة، ومع ذلك نجد الرواقيين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المذهبي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي: فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة، ونجد آخرين، خصوصاً كريسيفوس، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه الملاذّ الدنيوية المعروفة: مثل الصحة والثروة... إلخ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحصيل هذه اللذات، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة. وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية. وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين. لكن جاء روديه، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية. وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة. فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسية وبين العقل، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبرا وضرورة، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة؛ فالجبر والضرورة، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر، وجدنا أن حظ البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن في هذا العالم الأرضي؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولي أو بين القوة والفعل. فإنه لما كانت المادة أو الهيولي ليست عنصراً للمعقولية الكاملة، فإنها السبب في وجود البخت والاتفاق في العالم الأرضي. أجل إن القوى التي يتركب منها الشي إذا نمت ونفسها سارت في طريق منطقي جبري ضروري، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة، أي صدفة واتفاق. ومهمة العقل الإنساني أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة في الطبيعة، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة، إلى الضرورة والجبر. والحساسية تنتسب إلى المادة ويخالطها شيء كثير من الاتفاق، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطقي الضروري، فالعقل إذاً قد جاء خصماً للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية

إلى صوابها؛ فثمة تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية. ولكن الرواقيين تبعاً لنظرتهم في المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة؛ ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحسّ. وعلى هذا فالحسّ والعقل لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر، والتجربة هي دائماً ينبوع المعرفة: ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية. وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة، فقد أنكروا هذا أيضاً في باب الوجود، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء من الاتفاق، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضي به العقل وما تقضي به الطبيعة، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذي يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية. فكأن التعارض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متصل بالحال النفسية التي يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية. فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أي المتعلقة بالنفس الإنسانية في مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهي ضرورة مطلقة لا تعرف أي انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالمبدأ الأصلي الذي تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة، فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأوّلي الذي تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن ما يحدث في الطبيعة هو ضروري عقلاً وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد. ومهما تعددت الصيغ التي يستعملها الرواقيون في تحديدهم لمعنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً في أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك ـ وهو السير الموافق للعقل ـ يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة. فنرى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل؛ ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء.

والطبيعة ـ كما قلنا ـ تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. والأحمق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجي هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثّر لهذا الشيء وفاعل له. وأما الشر فمصدره الجهل، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية. أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي ـ أو بمعنى آخر ـ مع القوانين الطبيعية.

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقيين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدّل معناه كثيراً عند الرواقيين المتأخرين، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج، الذي يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم. أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم، ويحقق هذا الدور بأكمله، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج. فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل: كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة، ويكيّف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك، فيضطر إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي، وإن كان سيضطر أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي نيط به القيام به. فعلى الانسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية. وفعل المرء في هذه الحالة، من الناحية الأخلاقية، هو في النية التي تكون لديه، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل. فإذا فعل إنسان فعلاً ما، وكان الفعل خيراً في ذاته، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه. وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً

خيّراً وحكيماً. فالحال هنا كالحال تماماً في رامي السهم، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب الهدف. أما الذي يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة، فلا يعدّ خيِّراً، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة.

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة، وتكييفاً للنفس لكي تتجه نفسياً في الاتجاه الذي تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية، ثم في الصورة التي يتقبل عليها المرء هذا العلم. ولهذا فإن المهم دائماً في الفضيلة عندهم صورتها فحسب، لا مضمونها، لأن المضمون واحد باستمرار، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذي سيحدث، ولا مجال للاختيار أو الحرية، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السّوية أو التساوي أو الحياد Indifferentia. وهذا هو مذهبهم المشهور في هذا الباب، وهو أن كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل. وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي: أعني أن يتكيف والحدث الخارجي على نحو خاص. ومن هذا المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية، تستخلص النتائج المشهورة التي عُدَّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية. فالحكيم عند الرواقيين هو هذا الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً؛ أما نتائج الفعل، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة. وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم، فينكرون على كاتون ولليوس أنهما حكيمان، وينكرون على شيبون أنه شجاع، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً، ولم تكن نفوسهم مهيّأةً لها من الناحية الباطنة. لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق.

بيد أننا إذا سألنا الرواقيين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد: فسقراط لم يكن حكيماً، وإنما اقترب من الفضيلة. ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق: بين أخلاق نظرية، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين - وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية. ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة صوفيا σοφία، وفضيلة هي الفطنة Φρόνησις. فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة. ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة «الملائم» officium؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً. وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا وحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقاً. والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم، فلا بد إذن، من أجل تحقيق الفعل، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً. ولكننا نجدهم هنا حينما يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر، والتي تكوّن الفطنة بدلاً من الحكمة، ويجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة كان لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها.

وأساس هذه التفرقة بين الغاية τέλος وبين الغرض σκοπός أن الغاية هي تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل. فغاية الفعل هي الفعل في ذاته، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج. وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية، وهي تلك التي تتوقف على الغاية، وبين الأخلاق العملية، وهي تلك التي تتوقف على الغرض. وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذي قال به الرواقيون - كما سنعرض لهذا بعد قليل

لهذين النوعين من الأخلاق، فإن ثمة طابعاً مشتركاً بين كلا النوعين، وهو أنه يفترض دائماً في كل أخلاق أن تكون أخلاقاً باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه. أما التمييز فقد ظهر خصوصاً في العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وجدوا في الجيل التالي للرواقية الأولى. وهذه التفرقة كالتفرقة التي قال بها برمنيدس في نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقي وبين الظن. فكما أن برمنيدس قد قال بنوعين من الحقيقة: حقيقة يقينية وأخرى ظنية، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية أو مثالية، وأخلاق عملية أو شعبية. وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريلوس: فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى: خير أسمى نظري هو الذي ينشد ه الحكيم، وخير أسمى عملي هو الذي يقنع به الرجل العادي.

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريلوس، فقال لا شيء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الأسمى. فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد، فإذا تعدد فَقَدَ فَقَد صفته الأولى وهي أنه الخير الأسمى، أعني أن هذه التفرقة تجعلنا نقع في تناقض. ويحرص روديبه على توكيد هذه التفرقة، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن في الأخلاق الرواقية منطقية، ولم يكن فيها التناقض الذي أشرنا إليه في بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم. ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى في الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسانُ الميولَ الطبيعية الأولى الأساسية، وبين أن يقول في الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فارق في الواقع بين خير وشر، ما دام كل شيء ضرورياً. ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقيُّ الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم في الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيَّف وإياها في باطن نفسه، ولا داعي إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر، ما دامت هذه الأفعال ضرورية.

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت في الواقع إلا في دور متأخر في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية. فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية، وفي شيء كثير من الغموض عند كريسفوس، ولكننا لا نجدها واضحة إلا عند اتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلي ثم تلميذه أنتيباتر، وكانت العلة في هذا التغيير الذي طرأ على تصور الرواقيين للفضيلة العليا أو الخير الأسمي تلك الخصومة العنيفة التي شنها على الرواقيين أحد أتباع الأبيقوريين وهو «كرنيادس». فقد أخذ كرنيادس على الرواقية أن المثل الأعلى الذي تنشد تحقيقه لا يمكن أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن الإنسان أن يحصلّ السعادة. ويُذكَرَ في هذا الباب قولٌ قاله كرنيادس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيماً، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين فأشار كرنيادس بهذا إلى أن الرواقيين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن في الواقع أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن العمل أن يتم. ولهذا اضطر الرواقيون في هذا الجيل، وعلى رأسهم ذيوجانس البابلي، إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقي بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع في النهاية إلى الملائمات officia، بدلاً من أن ترجع إلى الفضائل العليا κaθηκovτα. غير أن ذيوجانس وأنتيباتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـ κaθηκovτα هي والـ officia شيء واحد. فكان هذا مصدراً ـ في رأي روديبه ـ لما حدث بعد ذلك من خلط في مذهب الرواقية الأخلاقي، والنظر إليه على أنه متناقض. أي أنَّ هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه في الجيل الأول ومعظم الجيل الثاني كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على الـ κaθηκovτα وينكرون على الـ officia صفة الأخلاقية، ولكنهم في الدور الثاني من الرواقية الأولى ـ وهو الدور الذي تحدده في الواقع خصومة كرنيادس ـ اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلو وحدّة المذهب الأخلاقي الأول، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن ـ إن لم يكن يجب ـ أن تقتصر على الـ officia لأن الـ κaθηκovτα غير ممكنة التحقيق.

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هذا الدور الكرنيادي، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسي. فأرسطون لا ينكر فقط ـ كما فعل زينون ـ أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواقي، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا؛ ثم يلح في وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي وحدها الأخلاق التي تصدر عن الأخلاق النظرية، لا عن الأخلاق الشعبية. فكأننا نجد إذن في أرسطون

طرفاً مغالياً جداً أو رد فعل قوي ضد التأثير الذي أحدثه كرنيادس في تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابلي وتلميذه أنتيپاتر. ومما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعيات، وذلك لأن الأخلاق سترجع في هذه الحالة في الواقع إلى العلم بما تجري عليه أحداث الطبيعة بالضرورة، ثم مسايرة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية. وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة، لأن العلم عنده - كما أشرنا إلى شيء من هذا فيما سبق - واحد لا يقبل درجات، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات: فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنتين. والواقع أن الأخلاق إذا ما تصورت كما تصورها الرواقيون الأولون ثم أرسطون، كان لا بد أن تنحل إلى الطبيعيات، أي تكون في الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها.

إلا أن التيار الذي جدده أرسطون لم يلبث أن اختفى في الجيل التالي له مباشرة، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هي شخصية بانتيوس الرودسي تسلك نفس المسلك الذي سار فيه هريلوس وأنتيپاتر. ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب بانتيوس: هل كان حقاً تتابعاً واستمراراً لمذهب هريلوس وأنتيپاتر، أم كان في الواقع امتداداً للاتجاه الذي جدَّده أرسطون؟

فَتْلمان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن بانتيوس كان سائراً في نفس الاتجاه الذي سار فيه من قبل هريلوس وأنتيپاتر، بل غالى جداً في هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون في الاتجاه الآخر، إذ قال - تبعاً لما يقوله أنصار هذا الرأي - إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصي، فكأن الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلي وهو السير بمقتضى الطبيعة، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيها يتعلق بالميول الفردية. وإنما ستأخذ الأخلاق، في هذه الحالة، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأبيقورية، لأنها ستنحلّ في الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميول الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة، أي أننا نجد في هذا الاتجاه قضاءاً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح. وهذا ظاهر خصوصاً عند بانتيوس فيما يتصل بفكرة «المفضلات»، وهي الأشياء المتوسطة بين الخير والشرّ، والتي يمكن أن تكون مترادفة في الواقع مع الـ officia. فإن بانتيوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر، وأن يقترب من الخير أو من الشر. ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل، في الواقع، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل، لا الفعل من حيث هو فعل، أعني أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التي رأيناها من قبل، فيصبح الغرض هو الأصل، والغاية وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق.

ولكن روديبه تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية، أنكر أن يكون بانتيوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيپاتر، وإنما قال بانتيوس بالتفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منهما ميدانه الخاص به: أما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية. إلا أن روديبه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال بانتيوس يرجح أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الأطلاق وكان لا بد للانسان من أن يعمل، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية. ويفصل القول فيها أكثر مما فعل، بالنسبة للأخلاق الأولى، ومن هنا جاءتنا عن بانتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية. وطبيعي أن يكون بانتيوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان يُنتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولي الأمر في روما، وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلا عملية معينة، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفصيلات الحياة، فلا بد أن يكون بانتيوس - وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه - لا بد إذن أن يكون بانتيوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق الشعبية العملية، ولم يعد يعنى بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية، إلا عناية ضئيلة جداً. فمهما قال روديبه فيما يتصل بكون بانتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيپاتر، فإنه مما لا سبيل إلى الشك فيه - وهذا أيضاً

شيء كان يقتضيه منطق التطور المذهبي والحضاري ـ نقول مما لا شك فيه أن الأخلاق عند بانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً، بل واستمراراً متطرفاً، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية بانتيوس.

وهذا التطور في الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية. خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية. فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أي الحكمة العملية في الحياة، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية، فإنهم لم يأخذوا إلَّا بالناحية الشعبية العملية، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي الصرف الذي انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم، كما هو مشاهد في تأملات ماركس أورليوس.

وشيء أخير يجب أن نشير إليه، يطبع الرواقية بوجه عام في نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص: هو النزعة الكونية، فالرواقي كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع، وبالتالي كانت تعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس. إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً في أن يكون الانسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفي الآن نفسه مواطناً للكون كله، أما النزعة العالمية، وهي التي بين أمة وأمة، وتخرج بالأمم عن حدودها فتنتهي إلى ما يسمى باسم «الشفقة الانسانية». Caritas humano genere ـ هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الانسانية العامة لم توجد في الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين. أما الرواقيون فقد قالوا بأن الانسان مواطن للكون، وإن كان مواطنا في الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها. فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم في أن النزعة الكونية تنظر إلى الانسان بوصفه جزءاً من كون أكبر ملتئماً فيه، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الانسان بوصفه عضواً في جماعة عامة هي الجماعة الانسانية.

نشرة النصوص الباقية

جمع الشذرات الباقية من كتابات وأقوال الرواقيين هانز فون أرنم في كتابه:

Hans Von Arnin: Stoïcorum veterum fragmenta, 4 voll., 1921-1924:
I. Zeno et Zenonis disc;
II. Chrysippi fragm. logica et physica;
III. Chrysippi fragm. moral.; Fragm. Success Chrysippi;
IV Indreés

وترجمت الى الايطالية على يد ن. فستا N. Festa عند الناشر Laterza في باري Bari.

مراجع

— A. C. PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891.
— E. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, 1913.
— E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stou*, 1932.
— O. RIETH, *Grund begriffe d. stoïschen, Ethik*, 1933.
— J. BIDEZ, *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoïciens*, 1932.

رويس

Josia Royce

فيلسوف أميركي، هيجلي النزعة، مثالي المذهب، وهو الميتافيزيقي الأميركي الوحيد.

ولد في Grass Valley بولاية كاليفورنيا (في الولايات المتحدة الأميركية) في سنة ١٨٥٥. ودخل جامعة كاليفورنيا في سنة ١٨٧١ وحصل على البكالوريوس B.A. سنة ١٨٧٥ وكتب بحثا عن اللاهوت في مسرحية «بروميثيوس مقيداً» تأليف اسخولوس، نال به منحة من المال مكنته من تقضية عامين في ألمانيا، حيث راح يقرأ الفلاسفة الألمان، وخصوصا شلنج وشوبنهور، والتحق بجامعة جيتنجن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze. ثم حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز (في بلتيمور)، عين بعدها مدرسا في جامعة كاليفورنيا لبضعة أعوام. ثم عين مدرسا في جامعة هارفرد سنة ١٨٨٥، ثم أستاذا مساعدا، وفي سنة ١٨٩٢ صار أستاذا في نفس الجامعة، هارفرد. وشغل كرسي ألفورد Alford للفلسفة

في جامعة هارفرد في سنة ١٩١٤. وتوفي في سنة ١٩١٦.

فلسفته

١ - الوجود:

في كتابه «العالم والفرد «The World and the Individual»(نشر الجزء الأول سنة ١٩٠٠ والثاني سنة ١٩٠١) الذي يضم المحاضرات التي ألقاها في جامعة أبردين باسكتلنده ضمن سلسلة المحاضرات الشهيرة: «محاضرات جفورد»، يتناول رويس في الجزء الأول: «تصورات الوجود الأربعة».

فيبدأ بتحديد طبيعة «الوجود» فيذكر أننا اعتدنا أن نقرر أن الله موجود، أو أن العالم موجود أو أن الذات المتناهية موجودة. فما معنى قولي: «موجود»؟ إن هذا المحمول الوجودي existential predicate كما يسميه رويس، كثيرا ما ينظر إليه على أنه بسيط ولا يقبل الحد. لكن الفلسفة تعنى بالبسيط كما تعنى بالمركب.

ويأخذ رويس في بيان معاني الوجود حين يوصف به أمور مختلفة: حين يوصف به الله، ويوصف به العالم، ويوصف به الانسان الفرد. وعند رويس أن تحديد معنى الوجود على هذا النحو هو في الوقت نفسه تحديد لطبيعة الواقع. فكيف نفهم الواقع؟ ربما كانت أنسب طريقة هي أن نفهم الواقع كما هو في التجربة. لكن رويس يؤكد أنها لا تستطيع ان تفهم معنى «الفكرة» وعلاقتها بالواقع. يقول رويس: «أنا واحد من أولئك الذين يقرّرون إنك إذا سألت ما هي الفكرة؟ وما علاقة الأفكار بالواقع؟ - فإنك تتناول عقدة العالم على نحو يؤذن بفك عقده» («العالم والفرد» جـ ١ ص١٦ - ١٧).

وهكذا نرى رويس يجعل الوجود هو الأفكار. ويؤكد «سيادة عالم الأفكار على عالم الوقائع» (الكتاب نفسه، جـ ١ ص١٩). وواضح أن اتجاهه هذا هيجلي خالص، كل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود.

ثم يأخذ رويس في شرح معنى «الفكرة»، فيميز بين معناها الخارجي، ومعناها الباطن: فمثلا إذا افترضنا أن لديّ فكرة عن جبل أفرست فمن الطبيعي أن اعتقد أن هذه الفكرة تشير إلى جبل موجود في الهند. وهذا ما يسميه رويس بالمعنى الخارجي للفكرة. وإذا فرضنا أن رساما لديه فكرة عن لوحة سيرسمها، فإن فكرته هذه هي «تحقيق جزئي لغرض» وهذا هو ما يسميه بالمعنى الباطن للفكرة.

ويؤكد رويس أن المعنى الباطن للفكرة هو الأولى primary أما المعنى الخارجي فهو مظهر aspect للمعنى الباطن التام النموّ.

ويستعرض رويس أنماطا مختلفة من المذاهب كيما يبين ما فيها من عدم كفاية في فهم الوجود.

أ) والنمط الأول هو ما يسميه باسم «الواقعية» realism ويقصد به المذهب الذي يقرر أن «معرفة موجود ما بواسطة موجود ليس هو الموجود موضوع المعرفة - لا تؤثر في هذا الأخير»، وبعبارة أخرى انه لو لم توجد أية معرفة، لبقي الموجود قائما في الوجود، وبعبارة أوجز وجود الموجودات لا يتوقف على إدراكها، إنها موجودة سواء عرفت أو لم تعرف. والصواب والخطأ إنما يتوقفان على التناظر أو عدم التناظر بين الأفكار والأشياء.

ينقد رويس هذا المذهب بقوله أنه يقوم على أساس أن العالم مؤلف من كيانات entities عديدة مستقلة بعضها عن بعض، وإذا جزء أحدها لا يؤثر في سائرها. والعلاقات التي تضاف إلى هذه الكيانات يجب أن تكون هي الأخرى مستقلة. ونتيجة هذا أن حدود العلاقة الواحدة لا يمكن ربطها بالأخرى. فما دمنا قد بدأنا من كيانات مستقلة بعضها عن بعض، فإنها تظل مفصولة عن بعضها بعضا. والأفكار هي الأخرى يجب أن تكون مستقلة عن بعضها بعضا وعن سائر الأشياء. وإذا كانت الأفكار مستقلة عن الأشياء، التي هي أفكار لها، فلن يكون في وسعنا أن نعرف هل هناك تناظر بينها وبين الأشياء التي هي أفكارها. والنتيجة هي أن مذهب الواقعية يقضي على نفسه بنفسه.

ب) والمذهب الثاني الذي يناقشه رويس هو ما يسميه باسم: التصوف mysticism. وهو يضع التصوف في مقابل الواقعية. فإنه إذا كانت الواقعية تقوم على أساس وجود أشياء في الخارج مستقلة عن تصوراتنا لها، وبالتالي على أساس وجود ثنائية في الوجود، فإن التصوف يقوم على عكس ذلك إذ يقوم على أساس القول بوجود واحد أحد يختفي فيه التمييز بين الذات والموضوع، بين الفكرة والشيء المناظر لها.

ويرى رويس أن التصوف، شأنه شأن الواقعية، يقضي هو الآخر على نفسه بنفسه. لانه إذا كان التصوف يقول بأنه لا

يوجد إلا موجود واحد أحد، فإن الذات المتناهية وأفكارها يجب أن تعد وهمية. وفي هذه الحالة لا يمكن معرفة «المطلق» the absolute، لأنه لا يمكن أن يعرف إلّا بواسطة الأفكار. ولهذا فإننا إذا كنا لا نزال نعتقد بامكان المعرفة، فإننا لا نستطيع الأخذ بمذهب التصوف هذا.

جـ) والمذهب الثالث هو ما يسميه باسم «المذهب العقلي النقدي» Critical rationalism إن هذا المذهب يحاول أن «يعرف الوجود على أساس الصدق validity فإنه حين يقول عن شيء أنه موجود يعني فقط أن فكرة معيّنة عنه صادقة، حقيقية، ويحدّد أن تجربة ما، أو على الأقل مثلا أعلى رياضيا، وربما بوصفه حادثا تجريبيا، هو ممكن» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٢٦ ـ ٧). فإذا اقترحت أنني أقرر أن هناك أناساً يعيشون في المريخ، فإنني بحسب المذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقدم التجربة الممكنة فإن فكرة ما ستصدق. ويضرب رويس مثالاً على المذهب العقلي النقدي نظرية كنت في التجربة الممكنة وتعريف جون استيورت مل للمادة بأنها إمكان مستمر للاحساس.

ويرى رويس أن ميزة المذهب العقلي النقدي على المذهب الواقعي هي أنه يتجنب الاعتراض الناشيء عن فصل الواقعية بين الأفكار وبين الأشياء التي تشير هذه الأفكار اليها. لكن آفة المذهب العقلي النقدي هي أنه عاجز عن الاجابة على هذا السؤال: ما هي التجربة الممكنة في الوقت الذي ينظر فيه إليها على أنها ممكنة فقط؟ وما هي الحقيقة الصادقة إذا كان لا يوجد أحد يستطيع حاليا أن يثبت صدقها؟ وهكذا فإن المذهب العقلي النقدي هو الآخر غير واف.

ولهذا ينبغي البحث عن مذهب رابع يحتوي على الحقائق الموجودة في المذاهب الثلاثة السابقة، ويكون في الوقت نفسه خاليا من العيوب التي بيّناها فيها.

فما هي الحقيقة التي ينطوي عليها مذهب الواقعية؟ إنها القول بأن الشكل النهائي للوجود هو الفرد، ذلك لأن شارة الاسميين هي القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون فعلا. كذلك علينا أن نتذكر أن هيجل وان لم يكن من الاسميين، فإنه استخدم الحد: «الفرد» بمعنى الكلي العيني concrete universal، والشكل النهائي للوجود في فلسفة هيجل هو الفرد بهذا المعنى، إذ المطلق فرد أعلى. ولهذا فإن رويس يفهم الفرد بهذا المعنى المثالي الهيجلي، حين يتحدث عما هو حقيقة في مذهب الواقعية. ومن هنا يقول: «إن الموجود المفرد هو حياة للتجربة تحقق أفكارا في شكل نهائي نهائية مطلقة. . . إن جوهر ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظير له في نوعه، وهو يملك هذا الطابع فقط بوصفه التحقيق الوحيد لغرض» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ٣٤٨).

وقد رأينا أن الفكرة هي تحقيق جزئي، أو ناقص، لغرض ما، وهي تعبير عن ارادة. والتجسيد الكامل للارادة هو العالم بتمامه وكماله. وفي العالم ككل أنا استطيع أن أتعرَّف ذاتي. وبهذا المعنى نتعرف حقيقة في مذهب التصوف، وخصوصا التصوف الشرقي، حين يقول عن الذات والعالم «هذا أنت» That art thou (الكتاب نفسه جـ ١ ص٣٥٥).

لكنني اذا تصورت العالم أنه عالمي أنا، وأنه تجسيد لإرادتي أنا، فإنني سأنتهي إلى الهووحدية Solipsism إلى القول بوجود كيانات مستقلة بعضها عن بعض. وللتخلص من هذين الموقفين، لا بد من إدخال بعد جديد هو: «ما بين الذوات» intersubjectivity.

هل نحن نعرف الآخرين بقياس النظير إلى الآخرين؟ الرأي الشائع هو الشطر الأول، لكن رويس يرى أنَّ الشطر الثاني هو الأقرب إلى الصواب فنحن نشعر بوجود الآخرين أولا. لأنهم مصدر أفكارنا، وهم الذين يجيبون على تساؤلاتنا، وهم يعبرون عن آراء غير آرائنا، ويضيفون معلومات جديدة إلى ما لدينا من معلومات، وبالآخرين نكوّن إرادتنا وأفكارنا ونتبصر الطريق. ومن خلال الاختلاط بالاخرين في المجتمع نحن نصوغ أفكارنا، وندرك ما نريده، ونعي ما ينبغي علينا أن نريده وأن نهدف إليه.

ويمضي رويس إلى أبعد من هذا فيقرر أن «إيمانا غامضا بوجود إخواننا الناس يلوح أنه يسبق، إلى حد كبير، التشكيك النهائي لوعينا بأنفسنا» (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٧٠).

ويرى رويس أن شعورنا الواضح بأنفسنا وبالآخرين من بني الانسان إنما ينشأ عن شعور اجتماعي بدائي. وكلما نمت الثمرة يتزايد شعور الفرد بأن الحيوات الباطنة للآخرين هي أمور خاصة ذاتية محجوبة عن الملاحظة المباشرة. وفي الوقت نفسه يتزايد شعوره بأن الموضوعات الخارجية هي أدوات تحقيق الأغراض المشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق الأغراض الخاصة به هو وحده، وبكل فرد على حدة. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بثلاث مؤلف من «زميلي وأنا، والطبيعة فيما بيننا» (الكتاب نفسه، جـ ٢ ص١٧٧).

ونحن لا نعرف من عالم الطبيعة إلاّ القليل، والباقي لا يزال ينتسب إلى ميدان التجربة الممكنة، وقد شاهدنا إخفاق المذهب العقلي النقدي في تحديد التجربة الممكنة. ولا شك أنه من الخطأ أن نقول عن الطبيعة أنها ليست سوى تجسيد للارادة الانسانية وغرض الانسان. وغرض التطور يجعل من عقولنا المتناهية مجرد نواتج. وهنا يقوم السؤال: كيف ننقذ التعريف المثالي للوجود على أساس المعنى الباطن للأفكار؟ وجواب رويس عن هذا السؤال هو أن العالم يعبّر عن نظام للأفكار مطلق، هو بدوره تحقيق جزئي للارادة الالهية. والله، وهو يعبّر عن نفسه في العالم، هو الفرد الأقصى ultimate individual. ويمكن أن نقول أيضا أن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هي تعبير وحيد عن الغرض الالهي.

حياة الفرد هي حياة تجربة، وعلينا أن ننظر إلى الذات على أساس أخلاقي لا على أساس جوهرية النفس. لأنه من خلال امتلاك مثل أعلى، ورسالة وحيدة ومهمة في الحياة فريدة هي مغزى ما قمت به من أفعال حتى الآن تتحدد ذاتي وتخلق. أي أن الفرد المتناهي يخلق نفسه بتحقيقه لمثله الأعلى الفريد، وتحقيقه لرسالته المنقطعة النظير. وواضح ما في هذا من نزعة وجدانية. ويؤكد هذا المعنى أكثر فأكثر حين يقرر أن لكل ذات طريقها الوحيد، نسيج وحده، في تحقيق ذاتها.

واستلهاما لكنت يقرر رويس أن رسالة الانسان الأخلاقية لا نهاية لها. يقول: «العبارة: «مهمة أخلاقية أخيرة» هي متناقضة في ذاتها... إن خدمة الأبدي هي خدمة أبدية. ولذا لا يمكن أن يكون هناك فعل أخلاقي أخير» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ٤٤٤ - ٤٤٥). وهذا يوفي إلى فكرة خلود النفس. لكن رويس يبادر فيقرر ما يلي: «أنا لا أعرف بأي حال من الأحوال، ولا ادّعي أنني أعرف، هي العملية التي بواسطتها فردية حياتنا الانسانية يعبّر عنها فيما بعد. وأنا أنتظر حتى يلبس هذا الفاني الفردية» («فكرة الخلود»، ص ٨٠).

٣ - الله والعالم والانسان:

وفي المحاضرة الأخيرة من محاضرات جفورد هذه بعنوان: «العالم والفرد» وذلك في آخر الجزء الثاني يصوغ رويس مجمل نظريته في هذه العبارة: «والدرس الوحيد الذي نستخلصه من سلسلة المحاضرات هذه هو وحدة المتناهي واللامتناهي، وحدة الاعتماد الزماني والأهمية السرمدية، وحدة العالم وكل أفراده، وحدة الواحد والكثير، وحدة الله والانسان ونحن مملوءون بحضرة الله وحريته، ليس فقط على الرغم من ارتباطنا المتناهي، بل وأيضا بسبب ما يدل هذا عليه ويتضمنه».

وبيان ذلك أن رويس يستنبط من نهائية الانسان لا نهائية حضور الله وحريته. إذ المتناهي لا يتصور إلا مع وجود اللامتناهي، إن نهائية الانسان تفترض إذن وجود لا متناه، مطلق، هو الله.

ورويس في كتابه الذي أصدره سنة ١٨٨٥ بعنوان: «الوجه الديني للفلسفة» The Religious Aspect of Philosophy يرفض البراهين التقليدية لاثبات وجود الله، ويسوق برهانا آخر لاثبات المطلق The Absolute على أساس الاقرار بالخطأ. فنحن نخطىء في أحكامنا ونقرّ بأننا أصدرنا أحكاما خاطئة لكن لا يتصور خطأ بدون صواب، ولا يتصور باطل بدون حق. ولهذا فإن وجود الخطأ يدل على وجود الحق، أي على وجود الله. وهذه الحجة مستلهمة من حجة لديكارت بنفس المعنى. والله - في نظر رويس - هو المطلق، وهو التجربة الشاملة المحيطة.

مؤلفاته

- The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
- The spirit of modern philosophy. Boston, 1892.
- Studies of Good and Evil. New York, 1898.
- The world and the individual. 2 vols. New York, 1900-1.
- The conception of Immortality. Boston, 1900.
- William James and other Essays on the philosophy of life. New York, 1911.
- The sources of religious insight. Edinburgh, 1912.
- The problem of Christianity, 2 vols. New York, 1913.
- Lectures on modern Idealism. New Haven, 1919.
- Royce's logical essays, edited by D.S. Robinson, Dubuque (Iowa). 1951.

مراجع

- Albeggiani F. Il sistema filosofico di Josiah Royce. Palermo, 1930.

— Amoroso M.L: La filosofia morale di Josiah Royce. Napoli, 1929.
— Aronson, M.J.: La philosophie morale de Josiah Royce. Paris, 1927.
— Cotton, J.H: Royce on the human self. Cambridge (Mass.), 1945.
— Creighton, J.E. editor: Papers in honor of Josiah Royce in his sixtieth birthday. New York, 1916.
— De Nier, M: Royce. Brescia, 1950.
— Dykhuizen, G: The Conception of god in the philosophy of Josiah Royce. Chicago, 1936.
— Fuss, P.: The moral philosophy of Josiah Royce. Cambridge (Mass), 1965.
— Galgano, M: Il pensiero filosofico di Josiah Royce. Roma 1921.
— Humbach K.T: Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce, Heidelberg, 1962.
— Marcel, Gabriel: La philosophie de Royce. Paris 1945.
— Olgiati, E. Un pensatore americano: Josiah Royce. Milano, 1917.
— Smith, J. E: Royce's social Infinite. New York, 1950.

رينان

Ernest Renan

مؤرخ للمسيحية وللفلسفة، وصاحب آراء فلسفية.

ولد في مدينة ترييه **Tréguier** (مدينة ساحلية في اقليم بريتاني شمال غربي فرنسا) في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣. ودرس أولا في مدرسة دينية في بلدته، ثم حصل على منحة دراسية للدراسة في مدرسة سان نقولا دي شاردونيه التي كان يديرها آنذاك دوبانلو Dupanloup. ومنها انتقل إلى معهد سان سلبيس St. Sulpice الديني الشهير كي يتخرج منه قسيساً. لكنه وهو في هذا المعهد بدأ إيمانه يتزعزع تحت تأثير قراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيح والأناجيل. فتبين له أن الأسس التي تقوم عليها المسيحية واهية من الناحية التاريخية. فقرر ترك المعهد قبل أن يتم دراسته فيه. ولما ترك المعهد والخطة التي سار عليها حتى الآن، طمح إلى تحصيل الدرجات العلمية التي تؤهله للتدريس في الجامعة، وعلى الأخص في الكولج دي فرانس. فحصل على الليسانس من كلية الآداب في سنة ١٨٤٩ وكتب بحثين في عامي ١٨٤٦، ١٨٤٨ حصل بهما على جائزتين من أكاديمية النقوش والفنون الجميلة «التابعة لمعهد فرنسا» وكلفه «معهد فرنسا» بمهمة علمية في إيطاليا سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٠. ولما عاد إلى فرنسا بدأ ينشر مقالات عميقة ساحرة الأسلوب في مجلتين شهيرتين هما: «مجلة العالمين» (ابتداء من سنة ١٨٥١) و«جريدة الديبا» Journal de debats (ابتداء من سنة ١٨٥٣) وهي المقالات التي جمعها بعد ذلك في كتابين: أحدهما بعنوان: «دراسات في التاريخ الديني» (سنة ١٨٥٧) والثاني بعنوان: «دراسات في الأخلاق والنقد» (سنة ١٨٥٩). وفي سنة ١٨٥٦ اختير عضوا في «أكاديمية النقوش والفنون الجميلة».

وكان قد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون في سنة ١٨٥٢ برسالة كبرى عن «ابن رشد والرشدية» ورسالة صغرى عن: «الفلسفة المشائية عند السريان». وهما من الأعمال العظيمة المبكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية والسريانية. ولما تولى نابليون الثالث الحكم في فرنسا سنة ١٨٥٢ كان رينان من خصومه السياسيين في بداية الأمر بيد أن علاقته الحميمة مع البونابرتيين الأحرار، وخصوصا مدام كورني Cornu جعلته مقرّباً من نابليون الثالث الذي شاء أن يصنع صنيع جده نابليون الأول في حملته على مصر حين اصطحب معه بعثة علمية - فإن نابليون الثالث لما تدخل في سوريا سنة ١٨٦٠ أرسل بعثة أثرية إلى لبنان برئاسة ارنست رينان في الفترة ما بين اكتوبر سنة ١٨٦٠ إلى أكتوبر سنة ١٨٦١ وهي البعثة التي سجل نتائجها في تقرير عظيم بعنوان «البعثة في فينيقيا» (سنة ١٨٦٤-١٨٧٤). ولما عاد إلى فرنسا عينّ في ١١ يناير سنة ١٨٦٢ أستاذا في الكولج دي فرانس في كرسي اللغات العبرية والسريانية والكلدانية. وألقى درسه الأول في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢، فأثار تعيينه غضب الكاثوليك المتدينين، وخصوصا الشبيبة الكاثوليكية واستعدوا للشغب عليه في درسه الأول. ووجدوا الفرصة حين بدأ درسه بقوله: «ان انسانا لا نظير له - وعلى الرغم من أن كل شيء في هذه الدنيا يجب أن يحكم عليه من وجهة نظر العلم الوضعي، لكني لا أريد أن أناقض أولئك الذين أدهشهم الطابع الاستثنائي لعمله، فسمّوه الله». وغداة هذا الدرس بدأت حملة يقودها مدير

مدرسته القديم دوبانلو Dupanloup من أجل طرد رينان من منصبه الجديد هذا. ورضخ الامبراطور المستبد. فلما هزمت فرنسا وطرد نابليون الثالث من السلطة، صار رينان من المرموقين في عهد الجمهورية الأولى الجديدة، رغم أنه كان بنزعته ملكيا.

وفي مايو سنة ١٨٨٣ أصبح رينان مديرا administrateur للكولج دي فرانس، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته. واختير عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٧٨. وفي أبريل سنة ١٨٩٠ نشر كتابه «مستقبل العلم» الذي كان راقداً في مكتبه منذ أن أتم تأليفه في سنة ١٨٤٩.

وتوفي رينان في ١٢ أكتوبر ١٨٩٢.

آراؤه الفلسفية

تأثر رينان في نزعته الفلسفية بفكتور كوزان، الداعي إلى الانتقاء بين المذاهب المختلفة eclectisme، وبهردر فيما يتصل بتطور الانسانية، وبهيجل في ديالكتيكه الجامع بين الآراء المتعارضة. وفي تفكير رينان مرونة ومراعاة للأوجه المتعارضة في المشكلة الواحدة، ونزعة إلى الشك الكاره لكل تقرير جازم دوجماطيقي، مما جعله يكثر من الفروض المتعارضة لتفسير الأمر الواحد.

ويمكن تلخيص الاتجاهات الرئيسية في تفكير رينان على النحو التالي:

١ ـ كان رينان ذا نزعة عقلية صريحة، وكان يرى في العلوم الوضعية النموذج الصحيح للفكر ويريغ إلى تطبيق مناهجها على دراسة تاريخ الأديان. وكانت نتيجة هذه النزعة أنه في دراساته عن حياة المسيح وتاريخ المسيحية حتى نهاية العصر القديم استبعد كل الخوارق والمعجزات، وقام بنقد الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ المسيح والمسيحية الأولى نقدا فيلولوجيا دقيقا. فهو لم ير في المسيح إلا «انسانا منقطع النظير» un homme incomparable وفي الاناجيل غير روايات تاريخية متناقضة الأخبار، بمعزل عن التحقيق الفيلولوجي والتاريخي. وفي هذا تأثر تأثراً بالغا بمدرسة توبنجن الألمانية في النقد التاريخي لتاريخ المسيحية، وخصوصا بفريدرش اشتراوس صاحب كتاب «حياة المسيح» الشهير. ومن أفضال رينان الكبرى أنه كان أول من اتجه بالابحاث المتعلقة بالمسيح وأصول المسيحية في فرنسا هذا الاتجاه النقدي. وقد بدأ في كتابة تاريخ «حياة المسيح» وهو في قرية غزير بجبل لبنان في سنة ١٨٦١. ولما ألقى محاضرته الأولى في الكولج دي فرانس في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢ أثار ضجة هائلة لأنه تحدث عن المسيح فوصفه بأنه «إنسان منقطع النظير» إذ اثار ثائرة المتدينين المتزمتين ورجال الدين والكهنوت الفرنسي. وتضاعفت الحملة ضده حين أصدر كتابه «حياة المسيح» في سنة ١٨٦٣، وهو كتاب سرعان ما لقي نجاحا وانتشارا لا مثيل لهما آنذاك. وتلا هذا الكتاب ستة مجلدات أخرى عن «أصول المسيحية» هي:

١ ـ «الحواريون» سنة ١٨٦٦
٢ ـ «الأناجيل والجيل الثاني للمسيحية» سنة ١٨٧٧.
٣ ـ «القديس بولس» سنة ١٨٦٩.
٤ ـ «السابق على المسيح» سنة ١٨٧٣.
٥ ـ «الكنيسة المسيحية» سنة ١٨٧٩.
٦ ـ «مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم» سنة ١٨٨١.

ثم ارتفع إلى تاريخ الشعب الذي نشأت في أحضانه المسيحية، وهو الشعب اليهودي، فكتب «تاريخ شعب إسرائيل» في خمسة مجلدات (سنة ١٨٨٧ ـ سنة ١٨٩٣).

وقد عاون رينان على كتابة هذه التواريخ مواهب من ملكة «التوسّم» التي تحدث عنها اشبنجلر، أي ملكة ادراك المشاعر والدقائق المبثوثة في الوثائق التاريخية، بحيث كان يقدر على «تمييز الدرجات المختلفة لليقين، والمحتمل، والمقبول، والممكن» في الروايات التاريخية والوثائق التاريخية بعامة.

٢ ـ كان رينان يرى إحلال مقولة الصيرورة devenir محل مقولة الوجود في فهم الكون وتاريخ الانسانية. فكان يرى أن العالم تحكمه «قوانين التقدم» التي بفضلها يتزايد وعي العقل الانساني بذاته وهو يرى أن «غاية العالم هي نمو أو (تطور) العقل». ويرى أن المادة تحيا بقوة مجهود nisus يدفعها إلى الخارج عن الفوضى، والارتفاع ـ مرحلة تلو مرحلة ـ إلى ظهور الانسانية التي تهب الكون الوعي ونموذج العلة الحرة. وعملية الخلق المستمر هذه تتلخص في كلمة واحدة هي: «الله»، فالله ليس يكون، بل يصير Dieu n'est pas, mais il devient من خلال تقدم الانسانية، هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح على المادة.

٣ ـ وكان يرى أن العلم، والعلم وحده، هو الذي

يستطيع أن يقدّم إلى الانسانية الشيء الذي لا تستطيع أن تعيش بدونه، وأعني ذلك «الرمز والناموس» («مستقبل العلم» ص ٣١). ويقرر: «أن عقيدتي الراسخة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الانسانية الخالصة، أعني عبادة كل ما ينتسب إلى الانسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية» (الكتاب نفسه ص٣٧). ويؤكد نزعته الوضعية فيقول: «ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من المعمل أو من المكتبة، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه من دراسة الطبيعة أو التاريخ» («المحاورات الفلسفية» ص ٢٨٤).

ومن هنا كان يرى أن الفلسفة هي «النتيجة العامة لكل العلوم» («محاورات فلسفية» ص٢٩٠).

٤ ـ ولا يؤمن رينان بخلود النفس، لأن العلم لا يستطيع اثبات ذلك. وبدلا من ذلك يعتقد أن وعي العالم، وهو الآن أعمى وعاجز، سيصبح واضحا تأمليا. ويقول في هذا الصدد: «ان الحياة العامة للكون تشبه حياة أم الخلول huître: غامضة، مظلمة، في ضيق غريب، بطيئة تبعا لذلك. والألم يخلق الروح والحركة العقلية والأخلاقية والعقل، إن شئنا أن نقول انه الغاية والعلة الغائية، والنتيجة النهائية الرائعة للكون الذي نعيش فيه».

والله هو المثل الأعلى الذي تنشده الانسانية، إنه ليس كائنا، بل هو غاية الصيرورة وهدف التطور.

نشرة مؤلفاته

جمعت حفيدته هنرييت بسيكاري Henriette Psicari مؤلفاته الكاملة ونشرتها في عشر مجلدات تحت عنوان:

Oeuvres Completes d'Ernest Renan, Paris 1947- 1961 Calman- Lévy éditeur.

وتشمل على ما يلي:

المجلد الأول: «مسائل عصرية»، «الأصلاح العقلي والأخلاقي»، «محاورات وشذرات فلسفية».

المجلد الثاني: «مقالات في الأخلاق والنقد»، «أمشاج في التاريخ والرحلات»، «ذكريات الطفولة والشباب»، «أوراق منثورة».

المجلد الثالث: «ابن رشد والرشدية»، «مسرحيات فلسفية»، «مستقبل العلم».

المجلد الرابع: «حياة المسيح»، «الحواريون»، «القديس بولس»، «السابق على المسيح».

المجلد الخامس: «الأناجيل»، «الكنيسة المسيحية»، «مرقس أورليوس».

المجلد السادس: «تاريخ شعب إسرائيل» بأجزاء خمسة.

المجلد السابع: «دراسات في التاريخ الديني»، «سفر أيوب»، «نشيد الأناشيد»، «سفر الجامعة»، «محاضرات انجلترة»، «دراسات جديدة في التاريخ».

المجلد الثامن: «أصل اللغة»، «تاريخ اللغات السامية»، «تاريخ فرنسا الأدبي»، «أمشاج دينية وتاريخية».

المجلد التاسع: «كراسات الشباب»، «أختي هنرييت»، «رسائل اسرية»، «شذرات خاصة ووجدانية».

المجلد العاشر: «مراسلات ١٨٤١ ـ ١٨٩٢».

مراجع

— Rooul Allier: La philosophie d'Ernest Renan. Paris, 1895.

— René Berthelot: «La pensée philosophique de Renan,» en Rev. de Met. et de Morale, vol. 30 (1923) pp. 365-88.

— Gabriel Seailles: Ernest Renan. Essai de biographie psychologique. Paris 1895.

— André Cresson: Ernest Renan. Sa vie, son Oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris 1949.

— H. Moncel: Bibliographie des Oeuvres d'Ernest Renan. Paris, 1923.

— J. Pommier: Ernest Renan, d'aprés des documents inédits. Paris, 1923.

— K. Gore: L'Idée de progrès dans la pensée de Renan. Paris. 1970.

— J. Pommier: La pensée religieuse de Renan. Paris 1925.

—j. Pommier: La jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Paris. 1933.

— H. Psichari: Renan d'aprés lui-même. Paris, 1937.

— François Millepièrres: La Vie d'Ernest Renan, sage d'occident. Paris 1961.
— Pièrre Lasserre: La jeunesse d'Ernest Renan. Paris. 1932.
— Jules Chaix-ruy: Renan. Paris, 1956.
— René Galand: L'âme celtique de Renan.

ذ



ز

الزمان

مشكلة الزمان مشكلة شغلت تفكير الانسان منذ ابتداء وعيه، لما للزمان من تأثير هائل أحسّ به في نفسه وفي العالم المحيط به.

وإشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان، ذلك أن الأجزاء التي يتألف منها الزمان ـ كما لاحظ أرسطو («الطبيعة»، المقالة الرابعة، الفصل العاشر): أحدها كان ولم يعد بعد موجودا، والثاني لم يأت بعد، والثالث لا يمكن الامساك به: فأجزاؤه أعدام ثلاثة، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود.

وقد رأى الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وكذلك أفلاطون، أن ماهية الزمان تقوم في الحركة. ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة، وحدّه بأنه «مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» («الطبيعة» ص ٢١٩ ب س٢). وهذا التعريف نجده قبل ذلك عند أرخوطاس الترنتي حين عرّف الزمان بأنه «مقدار لحركة معلومة، وهو أيضا على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون» (أورده سنبلقيس في شرحه على «المقولات» لأرسطو، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١، نشرة كلبفليش، برلين سنة ١٩٠٧).

واللمحات البارزة في هذا التعريف الذي نستطيع أن نقول إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو هي: أولا: ارتباط الزمان بالحركة. ثانياً: أن الزمان مقدار أي عدد الحركة وليس الحركة نفسها. ثالثاً: أنه، ولو أنه مقدار الحركة ومقياسها، فانه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة. رابعاً: أن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون. خامساً: أنه مصدر الكون والفساد، وهو بالتالي قوة فاعلة وليس شيئا سلبيا. سادساً: أنه ليس متوقفا ولا مرتبطا بالنفس الانسانية، وان كان مرتبطا بنفس حية هي النفس الكلية.

وبأرخوطاس تأثر أفلاطون. رأى أفلاطون أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم، وأنه شرط ضروري سابق على فعل الصانع، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والصيرورة. أما فيما يتصل بأزلية الزمان عند أفلاطون، فالشراح مختلفون. فالبعض يقول ويؤكد هذا التفسير لرأي أفلاطون ـ ما يقوله أرسطو شرحا لمذهب استاذه استنادا إلى ما قاله أفلاطون في محاورة «طيماوس» (٣٨ ب) من «أن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معا فانهما يمكن أن ينحلاّ معا إذا أمكن أن يحدث مطلقا هذا الانحلال. وقد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابها للنموذج قدر المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة وستكون دائما خلال كل الزمان».

والأرجح من هذا الرأي هو الرأي الآخر الذي يفسّر مذهب أفلاطون في الزمان، على أنه يقول بأزلية الزمان وأبديته إذ الزمان ـ عنده ـ على نموذج الموجود الحي أو الله، والله أزلي أبدي. لكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطي طابع الأزلية بكل معناه وتمامه لهذا الشيء المخلوق. لذا كان الزمان أزليا، ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله. ويتأيد هذا بقول أفلاطون:

«ولكن الله فكّر في أن يحقق نوعا من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاما في السماء، جعل من السرمدية، الباقية ثابتة في الوحدة، صورة سرمدية تسير تبعا للمقدار ـ وهذا ما سميناه باسم الزمان».

إن الزمان عند أفلاطون هو «الصورة السرمدية السائرة تبعا للمقدار للسرمدية الباقية في الوحدة». وقوله: «السائرة تبعا للمقدار» معناه أن للزمان أجزاء وصورا. أما أجزاؤه فهي الأيام والشهور والأعوام، وهي تقاس بحركة الشمس وبقية الكواكب، أما صور الزمان فهي «ما كان، وما سيكون».

ثم جاء أرسطو فقدم عرضا شاملا لنظرية الزمان، سيكون له الأثر الحاسم في تطورها في القرون التالية:

يبدأ أرسطو بأن يربط الزمان بالحركة قائلا ان الزمان لا يوجد دون الحركة أو التغيّر بوجه عام، إذ أننا حين لا نشعر بتغير أو حركة لا نشعر بمرور زمان. لكن ليس معنى هذا أن الزمان هو الحركة، لأن الحركة أو التغير لشيء إنما هو في الشيء نفسه وحده أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير، بينما الزمان في كل مكان، وفي كل الأشياء، أو بعبارة أخرى: الزمان لا يخضع للحركات الجزئية، وإنما هو عام. ودليل آخر هو أن «كل تغير اما أسرع واما أبطأ، بينما الزمان ليس كذلك، لأن البطء أو السرعة تحددان الزمان: فالسريع هو المتحرك كثيرا في وقت قليل، والبطيء هو المتحرك قليلا في وقت كثير. ولكن الزمان لا يحدد بالزمان سواء على أساس أنه كم، وعلى أساس أنه كيف» («الطبيعة» ص٢١٨ س١٣ ـ ١٨). ومعنى هذا البرهان الثاني أن الزمان منتظم راتب، ولذا تقاس به الحركة وهي ليست بمنتظمة ولا راتبة.

الزمان إذن ليس حركة، بيد أنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد). والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة، فالزمان اذن نوع من العدد. و«المتقدم» و«المتأخر» في الزمان هو الآن. أن الآن يقسّم الزمان بالصورة، ويحدّ جزئيه ويوحّد بينهما («الطبيعة» ٢٢٢أ س١٧ ـ س١٩). وليس في الآن حركة ولا سكون.

وقد شرح أبو البركات البغدادي في كتابه: «المعتبر في الحكمة» (ج ٢ ص٧٨ ـ ٧٩، طبع حيدر أباد سنة ١٩٣٩) العلاقة بين الآن والزمان شرحا جيدا فقال: «أن الزمان يلقى الموجود بالآن، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله. وليس دخوله بأن يتلو آنا، بل بأن يستمر منجرّاً على الاتصال. فمتى التفت إليه ملتفت، أو اعتبره معتبر، أو وقّته موقّت، وجد الداخل الوجود منه هو آن، لا زمان. فأما أن الآنات لا تتتالى حتى يكون منها الزمان، فكما لا تتتالى النقط فيكون منها خط، لأنها ما لا ينقسم، ومجموع ما لا ينقسم (وهو هنا الخطّ) فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصوره».

ويتساءل أرسطو في آخر بحثه في الزمان («الطبيعة» ص٢٢٣أ، س٢٩ ـ ٢٢٤أ س٢) عن الحركة التي يعدّها الزمان، قال: هل هو عدد لأية حركة كانت؟ وأجاب بالسلب، لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد منها، بل عدد الحركة المتصلة. ولا حركة متصلة إلّا الحركة الدائرية، والحركة الدائرة هي حركة الفلك. وعلى هذا فإن الحركة التي يعدّها الزمان هي إذن حركة الفلك.

ثم جاءت الأفلاطونية المحدثة ففرقت بين نوعين من الزمان: «زمان طبيعي، وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه، وزمان أصيل حقيقي أول هو حياة النفس الكلية. وهذا الزمان الثاني يحاكي الكلية الحاضرة، والمعية الدائمة، واللانهائي الحاضر بالفعل. والزمان يحاكيها لأنه يريد دائما أن ينضاف نماء جديد اليه. فهذا النحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكي ذلك الموجود في أعلى (أي في الواحد والعقل). فلنتجنب إذن أن نبحث عن الزمان خارج النفس الكلية كما علينا أن نتجنب السرمدية خارج الموجود الأكمل» (أفلوطين: «التساعات»، الثالثة، م٧، ف١٠). ويفصل تلميذ أفلوطين وهو فورفوريوس الصوري، هذه النظرية ويقرر أن الزمان لا ينفصل عن النفس الكلية، لأن السرمدية لا تنفصل عن العقل. وهذا الزمان يمكن أن ينظر اليه على أنه ذو دورات، كدورات الكواكب المختلفة، وكل دورة من دورات النفس الكلية تكوّن السنة الكبرى.

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس: فهو وحياة النفس الكلية سواء، وهو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه من المشائيين حين نشدوه في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس.

ومن الافلاطونيين المحدثين أياميلخوس الذي قرر أن السرمدية هي الآن الحاضر τὸ νῦν ، والعقل يحيا بها، كذلك تحيا النفس في حاضر غير قابل للقسمة، أي في آن، محاكية بذلك الآن الحاضر في سرمدية العقل الذي صدر عنه. ويرى أن السرمدية هي المقياس الكلي للموجودات الحقيقية، بينما ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد.

والسرمدية هي الأخرى ـ عند أياميلخوس ـ جوهر قائم بذاته كالزمان.

ونترك الفلسفة اليونانية لنلتقي بالقديس أوغسطين، الذي كرّس لمشكلة الزمان صفحات جميلة العبارة حارة النبرة في كتابه «الاعترافات». يقول أوغسطين وهو يعرض مناجيا نفسه اشكالات الزمان: «يبدو لي أن الزمان امتداد. ولكن، امتداد ماذا؟ لا ادري. أللروح؟ ماذا أقيس حقا، يا الهي، حينما أقول مثلا: هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام، أو بوجه خاص. إن هذا الزمان ضِعْف الآخر؟ إنني أقيس الزمان، أعرف ذلك. ولكني لا أقيس المستقبل، لأنه لم يأت بعد، ولا الحاضر لأنه آن (أي لا يتجزأ وغير ممتد)، ولا الماضي لأنه ليس حاضرا بعد. فماذا أقيس اذن؟و لقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذي مضى، ولكنه الزمان الذي يمضي» («الاعترافات» م١١، ف٢٦). أي أن قياس الزمان عملية بوصفه فعلا يمضي في مدة، ولهذا فان الزمان لا وجود له إلا إذا كان في النفس تأثر مستمر. ويمضي بعد ذلك ويقول: «عقلي، فيك أقيس الزمان، ولا تسألني بعد هذا مضايقا: وكيف ذاك؟ بل دعني ولا تشتت خاطري بعاصفة خيالاتك. إنني أقيس فيك الزمان، أقيس الأثر الذي تتركه الأشياء وهي مارة فيك، وأقيس هذا الأثر حال كوني أقيس الزمان». («الاعترافات» م١١، ف٢٧).

ويرد أوغسطين آنات الزمان الثلاثة إلى أحوال للنفس هي: الذاكرة (الماضي)، والانتباه (الحاضر)، والتوقع (المستقبل). «فمن ذا الذي يستطيع أن يقول أن المستقبل لم يأت في النفس بعد، إذا كان في النفس توقع المستقبل؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يقول: الماضي ليس حاضرا بعد، إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول أن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمة، إذا كان ثمت انتباه فيه يمر ما سيكون حاضرا؟ ليس المستقبل طويلا، لأنه غير موجود، وإنما الطويل توقّع المستقبل، وليس الماضي طويلا، إذ هو غير موجود بعد، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي» («الاعترافات» م١١ ف٢٨).

وهذا يدل على أمرين: الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس، والثاني أن الزمان ليس مكونا من آنات غير قابلة للقسمة، وإنما هو مدة متصلة. والطابع الأصيل للزمان اذن هو المدة والاستمرار، كما سيقول بهذا برجسون فيما بعد. ومن هنا أيضا نجد في نظرية أوغسطين في الزمان اتجاها جديدا في فهمه: فبدل أن يكون الزمان موضوعيا، سيعد ذاتيا قائما بالنفس الانسانية وحدها. وبدلا من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده، ستتجه العناية إلى الآنين الآخرين، وبخاصة الآن المستقبل.

وننتقل الى العصر الحديث فنجد نيوتن قد قسّم الزمان إلى زمانين: مطلق، ونسبي، أما الزمان المطلق، فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى أي شيء آخر خارجي، ويسيل باطراد ورتوب، ويسمى أيضا باسم المدة. وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي: ظاهريا عاميا، وهو مقياس حسّي خارجي لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقا، وقد لا يكون متساويا مطردا. وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسا لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق، كما قلنا، لا يرتبط بأية حركة.

وفي مقابل نيوتن قرر ليبنتس أن الزمان هو نظام التوالي، وهو اذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقا عليها. ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول: انه لو اعترض انسان قائلا: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة؟ واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئا ليس من الممكن أن يكون ثمت علة لماذا فعله ولم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكونه خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها.

وفي أثرهما جاء امانويل كنت فتناول مشكلة الزمان بتفصيل وعمق. وينقسم عرضه لمذهبه في الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعالي.

في العرض الميتافيزيقي يبيّن لنا:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبيا مستمدا من تجربة ما. ذلك أن المعية أو التوالي لا يقعان تحت الادراك الحسّي، إذا لم

يكن الامتثال القبلي للزمان أساسا لها. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئا يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلا على أساس تصور وجود زمان قبلي تجري عليه المعية أو التوالي.

٢) الزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة للزمان، وبعبارة أبسط: الظواهر لا تدرك بدون تصوّر زمان، ولكن الزمان يتصوّر بدون ظواهر.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعْدٍ واحد.

٤) الزمان ليس مدركا تصوريا منطقيا discursif، بل هو شكل من العيان الحسّي.

٥) لا نهائية الزمان لا تعني شيئا أكثر من أن كل مقدار معيّن من الزمان لا يكون ممكنا إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساسا له. ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان معطى على أنه لا محدود.

وفي العرض المتعالي يبين كنت:

أ) أن الزمان ليس شيئا موجودا في ذاته، أو أنه داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوعي لها.

ب) والزمان ليس شيئا آخر غير شكل الحسّ الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالتنا الباطنية.

جـ) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة. وليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الظواهر، لأنها موضوعات لحواسنا.

ويحارب كنت بشدة كل دعوى تدعي أن للزمان حقيقة مطلقة. إنّ للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة.

(راجع تفصيل هذا في كتابنا: «أمانويل كنت» جـ١ ص١٩٣ - ١٩٧).

وهنا نصل إلى برجسون الذي كرّس لمشكلة الزمان فصولا طويلة في كتابه: «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٩) و«المدة والمعية» (سنة ١٩٢٢) كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من الخوض في مسألة الزمان، وخصوصا كتاب «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) في الفصل الرابع منه.

يميّز برجسون تمييز حادا بين الزمان والمكان على نحو يمكن اجماله كما يلي:

الزمان يعني	المكان يعني
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية، التتالي
الكيف	ألكمّ
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللاممتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية، الحرية، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الألية
الروح	المادة

ويميّز برجسون بين الزمان الحيوي، ويسميه: المدة durée، وبين الزمان الفيزيائي، زمان الساعات. فالأول كيفي، لا متجانس، ينفذ بعضه في بعض، أما الثاني فيتسم بالكم، والتجانس، وعدم النفوذ. الأول هو المدة الحقيقية، التي هي اللاتجانس المحض، والكثرة الكيفية، والاختراع المستمر، والنضوج. أما الزمان الفيزيائي فهو تصور هجين أندسّ فيه تصور المكان، وهو مقياس للطول على غرار المكان.

ونختم هذا العرض ببيان رأي هيدجر في الزمان، كما أوضحه في كتابه الرئيسي وهو «الوجود والزمان». وتحليل هيدجر لمعنى الزمان مرتبط بنظريته في الوجود الانساني.

إن الطابع الأساسي للوجود الانساني هو الهمّ Sorge، فالموجود الانساني مهموم بتحقيق امكانياته في الوجود. والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (= المستقبل)، الهم مما تحقق من ممكنات (= الماضي)، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر) ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاث: المستقبل، الماضي، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتركيب الهم. والزمانية «تجعل الهم ممكناً» من حيث أنها

هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الأنحاء الثلاث. ومن هنا فان المستقبل والماضي المتكدس والحضور يمكن أن تعدّ بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون، بل تتزمن. انها تتزمّن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الاساسي للزمان.

والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمرصاد.

كيف تجعل الزمانية العالم ممكنا؟

إنها تجعله ممكنا من حيث أن فيها شيئا هو بمثابة أفق، وهو وحدة تخارجية. وتخارجات الزمانية هي انطلاقات «نحو» وانطلاقات «الى». وهذا الالى Wohin يدل على أن انطلاقة التخارج تمتد وتنبسط على هيئة أفق، مما يجعل «في» Worin ممكنا.

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل، والماضي ليست رابطة توال في الزمان للحظات الزمان الثلاث. ذلك أن «الماضي» ليس «خلف» الحاضر بوصفه شيئا لم يعد موجودا بعد. وليس «المستقبل» هو «الامام» بوصفه ما ليس بعدُ، بل ينبغي بالأحرى أن يقال أن «الماضي» يتجاوز الحاضر والمستقبل معا. فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد، والذي سيكون، بل هو يتم بأن يكون الحاضر والماضي. والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معا. فالتوالي اذن توال أفقي. والبعد الأصيل للزمانية عمودي. والزمانية هي التخارج الأصيل في ذاته وبذاته.

والخلاصة أن الماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي. ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معاً. فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث تنطوي اذن على سائرها، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرها وفقا لمنظورها.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ط١ سنة ١٩٤٥، القاهرة، ط٢ سنة ١٩٥٥، القاهرة.

— Aristote: **Physique,** l. 4, c. 10-14; **Métaphysique,** 1. V, c. 13, **XII** 6.

— G. Bachelard: **La dialectique de la durée, Paris,** 1933.

— St. Augustin: **Confessions**, 1. XI, 17-40, Cité de Dieu, l. XI, c. 6; XII, c. 15.

— H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889, - Durée et simultanéité, 1922, Paris.

— A. Grunbaum: Philosophical problems of space and time, New York, 1963.

— G. Guillaume: Temps et verbe, Paris, 1929.

— Heidegger: Sein und Zeit, Halle, 1927.

— I. Kant: Kritik der Reinen Vernunft.

— J. Guitton: Le temps et l'eternité chez Plotin et st. Augustin.

— E. Minkowski: Le temps Vécu.

— J. Piaget: Le Developpement de la notion de temps chez l'enfant, Paris, 1946.

— R. Poirier: Essai sur quelques caractères des notions de l'espace et de temps, Paris, 1932.

— H. Reichenbach: The direction of time, Berkeley, 1956.

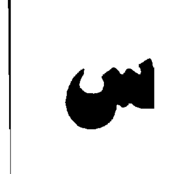
— L. Sklar: Space, time, and spacetime, Berkeley, California, 1974.

— Symposium on Space and time, in Noos, vol. XI, n. 3, September 1977, Indiana university.

— Revue de Métaphysique et de Morale, Numéro spécial: Temps et Histoire, 84e année, n°1, Jan. Mars, 1979.

زينون الإيلي ← الايلية

زينون الرواقي ← الرواقية





سارتر

Jean Paul Sartre

فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي.

ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة ١٩٠٥. وكان والده جان باتيست سارتر ضابطاً في البحرية الفرنسية، وكانت أمه آن ماري اشفيتزر ابنة عم المفكر والعالم اللاهوتي الشهير الدكتور ألبرت اشفيتزر الحاصل على جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٥٢. وتوفي أبوه بعد عام واحد من ولادته. فكفلته أمه ووالدها ووالدتها، وعاش معهم في ميدون (ضاحية من ضواحي باريس الجنوبية) ثم في باريس في شارع لوجوف Le Goff في المدة من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٥. والتحق بالصف الخامس في ليسيه هنري الرابع سنة ١٩١٦، حيث تعرّف بزميله بول نيزان Paul Nizan. وفي تلك السنة اقترنت أمّه بمهندس في البحرية، فأنتقل مع أمه وزوجها الى ميناء لاروشل (غربي فرنسا) فأقام فيها حتى سنة ١٩٢٠ حين عاد الى باريس فألتحق بالصف الأول من ليسيه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٢٤، في مدرسة لوي لوجران. وفي سنة ١٩٢٤ دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه ريمون آرون، وعالم النفس لاجاش La gache وزميله السابق بول نيزان Paul Nizan. وحضر الاجريجاسيون فرسب فيها في المرة الأولى سنة ١٩٢٨، لكنه نجح فيها في سنة ١٩٢٩ وكان ترتيبه الأول. وكان السببفي رسوبه في المرة الأولى استقلال آرائه التي ابداها في الامتحان التحريري. وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب. وكان لقاؤهما لأول مرة في يوليو سنة ١٩٢٩ أثناء امتحان الاجريجاسيون وقد روت هذا اللقاء وبداية علاقتهما - التي ستستمر حتى موت سارتر - في مذكراتها بعنوان: «مذكرات فتاة عاقلة» (ص٣٣٨-٣٤٢).

ثم عينّ مدرساً في ليسيه لوهافر Le Havre سنة ١٩٣١ حيث أمضى عامين، في أثنائهما قام برحلات إلى أسبانيا وايطاليا وانجلتره. وعُني بقراءة مؤلفات جويس Joyce وسلين Céline.

وفي سنة ١٩٣٤، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين. وبدأ يقرأ هسرل وكافكا وفولكنر Faulkner.

وعاد في نفس السنة - سنة ١٩٣٤، إلى عمله مدرساً في ليسيه لوهافر حيث امضى عامين آخرين (١٩٣٤ - ١٩٣٦)، وفي أبانهما كتب الصورة الأولى لروايته «الغثيان»، لكن الناشر - ويا لحماقة الناشرين ومن يقرأون لهم أحياناً!.. خصوصاً الناشرين الفرنسيين - رفض أن ينشرها، مع أنه سينشرها بعد ذلك ويبيع منها حتى نهاية سنة ١٩٧٨: مليونا وستمائة ألف نسخة!!

ثم انتقل مدرساً في ليسيه مدينة لاون Laon (في شمال فرنسا) سنة ١٩٣٧. ولما قامت الحرب في سبتمبر سنة ١٩٣٩، دُعي لحمل السلاح فلحق بفرقته في نانسي. وفي سنة ١٩٤٠ أخذ أسيراً في أعقاب هزيمة فرنسا أمام المانيا واودع معسكر اعتقال. لكن أُطلق سراحه هو وبعض المدنيين الفرنسيين في أبريل سنة ١٩٤١ بفضل أوراق

مزوّرة حذف منها أنه كان جندياً في الجيش. وعينّ مدرساً في ليسيه باستير في باريس. وكوّن مع مرلوبونتي ـ Merleau - Ponty خليّة مقاومة ضد الألمان اسمها: «الاشتراكية والحرية».

في سنة ١٩٤٢ بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطىء الأيسر في باريس، خصوصاً في مقهى الفلور Café de Flore ومقهى Les deux - magots .

وفي سنة ١٩٤٤ تعرف إلى كامي Camus وجان جينيه، وأسس مجلة «الأزمنة الحديثة».

وفي سنة ١٩٤٥ زار الولايات المتحدة الأميركية، وألقى محاضرة كان لها شهرة ودويّ، لأنه بسّط فيها المذهب الوجودي، وعنوانها: «الوجودية نزعة إنسانية».

وفي سنة ١٩٤٦ اختلف مع كامي، وقام برحلات إلى سويسرا وايطاليا وهولندا والسويد.

وحاول العمل السياسي في سنة ١٩٤٨، فأسّس حزباً اسمه «التجمّع الديمقراطي الثوري». وفي نفس السنة وضع الفاتيكان مؤلفات سارتر كلها على القائمة السوداء Index!

وفي سنة ١٩٤٩ اختلف مع «الحزب» الذي أسّسه؛ ووقع في سجال لاذع مع الكاتب الفرنسي الكبير فرانسوا موریاك François Mauriac .

وفي سنة ١٩٥٢ وقعت القطيعة التامة بينه وبين كامي. وفيها التقى مع هيدجر .

وفي سنة ١٩٥٤ سافر إلى برلين، والاتحاد السوفييتي ـ وكان قد بدأ يتقرب الى الماركسية والشيوعية ـ وتشيكوسلوفاكيا، وصار نائب رئيس جمعية الصداقة الفرنسية الروسية. وفي السنة التالية زار الصين.

وفي سنة ١٩٥٦ احتج على غزو روسيا للمجر، وبدأت علاقته مع الشيوعية تتوتر، وترك جمعية الصداقة الفرنسية الروسية.

وفي سنة ١٩٥٧ احتج ضد عمليات التعذيب التي كانت تقوم بها الشرطة والجيش الفرنسيان ضد المجاهدين الجزائريين.

وفي سنة ١٩٥٨ تظاهر ضد ديجول الذي كان قد تولى السلطة في فرنسا في مايو سنة ١٩٥٨ بفضل القادة العسكريين وإذعان البرلمان الفرنسي.

وفي سنة ١٩٦٤ مُنح جائزة نوبل Nobel في الآداب، لكنه رفض استلامها، وكان مقدارها ٢٥٠,٠٠٠ كورون سويدي، فأعيد المبلغ إلى مؤسسة جائزة نوبل. وبرر هذا الرفض على أساسين: شخصي، وموضوعي. فقال: «إن رفضي (لاستلام الجائزة) ليس فعلاً مرتجلاً، وإنما بسبب أنني رفضت دائمًا التشريفات الرسمية... وهذه الفكرة تنبع من تصوّري لمهمة الكاتب... ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن ان يقبلها الكاتب تُعَرّض قُرّاءه لضغط أراه غير مرغوب فيه». أما عن الأسباب الموضوعية لهذا الرفض، فقد قال: «إن المعركة الممكنة الوحيدة الآن في جبهة الثقافة هي معركة التعايش السلمي بين ثقافتين: احداهما ثقافة الشرق، والأخرى ثقافة الغرب. والمواجهة... يجب أن تتم بين الناس والثقافات، دون تدخل للنظم والمؤسسات... وأنا أعلم تمام العلم ان جائزة نوبل ليست جائزة أدبية يمنحها الغرب، لكنها تكون بحسب ما يصنع بها المرء... لكنها في الموقف الراهن تبدو موضوعياً كأنها امتياز يخص به الكتّاب الغربيون والمتمردون في الشرق» (والمقصود بالغرب: العَالَم الغربي ـ أوروبا الغربية، وأميركا؛ والمقصود بالشرق: روسيا والدول التابعة لها).

وفي سنة ١٩٦٥ تبنى فتاة تدعى ارلت القيّم Arlette El Kaim وكان قد التقى بها في سنة ١٩٥٦ وهي طالبة آنذاك.

وفي سنة ١٩٦٨ أدان غزو روسيا وحلفائها لتشيكوسلوفاكيا إثر ما عرف بـ«ربيع براج» أي حركة التحرر التي قام بها دوبتشك في تشيكوسلوفاكيا.

وفي سنة ١٩٦٩ توفيت أمّه. وهاجم «قانون التوجيه الجامعي» الذي أصدره أدجار فور وكان كارثة على التعليم الجامعي في فرنسا.

وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٨٠ دخل المستشفى لعلاج oédème pulmonaire وتوفي فيه في الساعة التاسعة من مساء يوم ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ ودفن في مقبرة مونپرناس وأحرقت جثته تنفيذاً لما أوصى به.

راجع عن تفاصيل حياته هذه مقالاً في جريدة Le

Monde بتاريخ ١٧/٤/١٩٨٠ استند فيه الكاتب الى الكتب التالية:

- Francis Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris , Seuil 1974.
- Contat at Rybolka: Les Ecrits de Sartre. Paris, Gallimard 1970.

مؤلفـاته

1936: L'imagination; «La transcendance de l'ego» (en **Rech. Pilos.** VI).
1938: La Nausée
1939: Le Mur; Esquisse d'une théorie des Emotions.
1940: L'imaginaire
1943: Les Mouches; L'Etre et le Néant.
1945: Les Chemins de la Liberté: I. L'Age de raison . II Le sursis - Huis Clos.
1946: L'existentialisme est un humanisme - Refléxion sur la question juive- Morts sans sépulture
- La Putain respectueuse
1947: Baudelaire - Les Jeux sont faits - Situations (I)
1948: L'Engrenage - Les Mains sales - Situations II
1949: Les Chemins de la Liberté III: La Mort dans L'âme- Situations(III)
1951: Le Diable et le bon Dieu
1952: Saint Genet, Comédien et Martyr
1954: Kean
1956: Nekrassov
1960: Les sequestrés d'Altona- Critique de la raison dialectique.
1963: Les Mots- Situatione (IV, V, VI)
1966: Les Troyennes (adaptation d'Euripide)
1971: L'Idiot de la Famille: Flaubert, 1821 - 1857, T.I.II
1972: Situations (VIII, IX)
1973: L'Idiot de la famille III
1976: Situations, X
1980: Trois Entretiens avec Benny Lévy (parus dans le Nouvel Observateur No 800, 801,802.

تطور فلسفته

يمكن تقسيم تطور سارتر الفلسفي إلى ثلاث مراحل:

أ) المرحلة النفسانية.

ب) المرحلة الأنطولوجية.

جـ) المرحلة الديالكتيكية.

أ) المرحلة النفسانية: وتمثلها:

١) مقالة في مجلة «الأبحاث الفلسفية» سنة ١٩٣٦ بعنوان: «علوّ الأنا».

٢) كتاب «التخيل» L'Imagination (سنة ١٩٣٦).

٣) كتاب: «الخيالي» L'Imaginaire (سنة ١٩٤٠).

في المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هسرل: الرد الظاهرياتي، وضع العالم بين أقواس، الشعور المحض. وينتهي إلى تقرير أن هسرل لم يدفع بالرد الظاهرياتي إلى مدى كافٍ، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينة تبايناً أصلياً. ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفد نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكوّن جزءاً من العالم ذلك أن سارتر، في الوقت الذي كان فيه متأثراً كل التأثر بهسرل، كان أيضاً خاضعاً لتأثير هيدجر. ومن هنا نجده في مقال له بتاريخ سنة ١٩٣٩ (نشر ضمن «مواقف» جـ ١ ص ٢٩ ـ ٣٢) يكمّل قصدية هسرل بالوجود ـ في العالم عند هيدجر. فبعد أن يورد عبارة هسرل المشهورة: «كل شعور هو شعور بشيء ما» يقول إن «فلسفة العلوّ تلقي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر، هو أن يوجد ـ في العالم: وعليك أن تفهم هذا «الوجود ـ في...» بمعنى الحركة. ان يوجد هو أن ينفجر éclater في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعورٍ ابتغاء أن ينفجر شعوراً ـ في

العالم أن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه... فإنه يُعدِم نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن ينفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته، هو ما يسميه هسرل باسم «القصدية» («مواقف» جـ ١ ص ٣١).

٢) وفي كتاب «التخيل» يأخذ سارتر على النزعة الوضعية في علم النفس الخلط بين الادراك (التصور) وبين التخيل، وهو خلط يرجع إلى رفضها أن تعزو إلى التخيل ملكة تنظيم وتركيب تجربتنا. ونتيجة لهذا الخط تقرر هذه النزعة ان الأدراك والتخيل انما يقومان كلاهما بإيجاد شبح للأشياء أو صور شبحية أمام العقل، ولا فارق بينهما إلّا في درجة وضوح هذه الأشباح: فهي أوضح في الأدراك منها في التخيل. فجاء سارتر وقرر أن للتخيل نشاطاً وفعالية ذاتية يقوم بها الشعور - الشعور المتخيِّل - وهذا النشاط ليس موضوعه مجرّد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، وبعبارة اخرى: التخيل هو نوع آخر من الشعور يتوجه إلى نفس الموضوعات التي يتوجه إليها الأدراك الحسِّي، لكنه بوصف هذه الموضوعات غير موجودة، على الأقل في وقت تخيّلها، فإن التخيل يقيم، إلى جانب موضوعات الإدراك الحسيّ، موضوعات اخرى غير موجودة. وهكذا نجد ان للشعور بُعداً ثانياً، هو بُعد الأشياء غير الموجودة، الأشياء اللاواقعية. وهذا البعد هو وليد الحرية والدليل القاطع عليها، إذ يدل على أن الشعور ليس مقسوراً أو ملزماً بالتعلق بما هو كائن، بل في وسعه أن يتعلق بما ليس بكائن. إن في استطاعته أن يتحرر من معطيات الواقع، من تسلسل من هذا إلى ذاك، وان يفلت من دائرة الأشياء الواقعية. ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية - المكانية التي تفرض نفسها على الأشياء. وهكذا نرى سارتر مرة اخرى ينتقل من بحث نفساني ظاهرياتي إلى آخر انطولوجي وجودي.

٣) وهذا يتجلى على نحو أبين في كتابه «الخيالي» (سنة ١٩٤٠) الذي يؤكد فيه معنى الحرية ابتداءً من فكرة ما هو خيالي. وفيه يأتي بمثال صار مشهوراً مفاده أن كوني وأنا في هذا المقهى، أشاهد غياب بطرس الذي أنا على موعد معه في هذا المقهى في ساعة معلومة، أشاهده على خلفية الحاضرين في المقهى- هذا في الوقت نفسه اكتشاف للحرية الاساسية التي للأنسان في أن يشاهد غياب (= عدم وجود) كائن غائب وكأنه واقعة مشاهدة.

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية». ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهو أن الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان، «وهذه الطبيعة الإنسانية، وهي التصور الإنساني، توجد عند جميع الناس، أي أن كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٢٠) أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول: إن الوجود يسبق الماهية، أي فيما يتصل بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، ويصادف، وينبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد ان يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود . (الانسان صانع نفسه).

الانسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فإن الانسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الإنسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع.

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً، بل تمتد إلى الناس جميعاً، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون؛ إذ أن اختياره لهذا أو ذاك توكيد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون ايضاً خيراً للآخرين. فبتشكيلنا

لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الانسان. وهكذا نرى أن مسؤوليتنا اكبر بكثير جداً مما نظن، لأنها تلزم الانسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية، مثل الزواج، تلزم سائر الناس؛ فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن انجب أولاداً، حتى ولو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالتي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً. وعلى هذا فأنا **مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً.**

وهذه المسؤولية البالغة الهائلة، لأنها تمس الناس جميعاً، **لا بد أن تثير في الانسان القلق البالغ الهائل أيضاً.** إذ كيف لا أكون مهموماً كل الهم والقرار الذي اتخذته وإن بدا في الظاهر انه قرار شخصي - **إنما هو قرار يمس جميع البشر؟!** نعم! إن الانسان يحاول الفرار من هذا القلق، بإسدال قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر **الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي أن المسؤولية هنا مسؤولية كلية.**

وثم نتيجة ثانية للقول **بأن الوجود يسبق الماهية، الا وهي الحرية** فما دام الانسان في بدء وجوده ليس شيئاً، وما دام **هو** الذي سيصمم نفسه، فهو لا بد حر، **بل هو الحرية نفسها**، ونحن وحدنا مع هذه الحرية، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار. وبهذه الحرية يخلق الانسان نفسه بنفسه.

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادىء الرئيسية في هذا المذهب: إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا في الفعل، **والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه؛ إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله**، والعبقري نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً في أعماله الفنية أو العلمية، فعبقرية شكسبير **هي مجموع مؤلفاته** المسرحية والشعرية، وعدا هذا، فليس ثم شيء. ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى، إذا كان **هو** لم يكتب غير الذي كتبه فعلاً؟ وبالجملة، **فليس الانسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شيء.**

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام، بل بالعكس تماماً لأنها **تعرّف الانسان بما يفعله.** وليست ايضاً فلسفة تشاؤمية، بل بالعكس تماماً، وليس ثم مذهب اكثر منها تفاؤلاً، لأن مصير الانسان بين يديه. وليست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهمة، لأنها تدعو - بالعكس إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا في الفعل، والأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل. «**والوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً**، بينما المادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع، أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير؛ فالذي يكشف عن وجود نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، **بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي**؛ وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة التي لديّ عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافي لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلي أو ضدي، وهكذا نكشف في التو عالماً نسميه ما بين الذوات inter - subjectivité، وفي هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٦٧).

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية؛ فإني بإرادتي للحرية اكتشف أيضاً أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتي. نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الانسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن بمجرد الانخراط في العمل engagement فأنا مضطر أن اختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه اختار الحرية لنفسي، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايتي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً.

* * *

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية»، وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد **خصومها**. ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها الى العرض المنظم، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة، ومن الأفكار العميقة، بل من المذهب المحكم في الوجود. وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم».

والمنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هسرل وطبقه هيدجر. وفيه لا نفرق بين خارج وداخل في الموجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر إذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلق معاً: نسبي إلى شخص يظهر له، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر.

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متمايزتين: منطقة الوجود في ذاته L'être en - soi ، ومنطقة الوجود لذاته L'être pour -soi . والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع ، أو الوجود المباشر. وليس فيه إحالة الى جوهر ثابت، بل هو سلسلة من الظواهر. إنه الوجود المليء، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسه، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم. إنه متكتل. ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم. («الوجود والعدم» ص ١١٦).

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، اعني الذي ليس هو ذاته؛ ومن هنا يبدأ دائماً من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الاضافة نفسها» (ص ٤٩٢). وهو ايضاً الوعي أو الشعور. إنه حضور - في - العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان؛ وهذا الامكان يجعل وجوده هناك في العالم وجوداً مجانياً. إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن ألا يكون. ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه.

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة : «الغثيان» La Nausée : «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة»؛ وكما قال أيضاً في «الوجود والعدم»: «إن الانسان حماسة لا فائدة فيها» une passion inutile (ص ٧٠٨).

ولكن سارتر يعود فيمجد الانسان. إذ الانسان يوجد دائماً خارج ذاته، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات. وليس ثم عالم غير العالم الانساني، عالم الذاتية الانسانية. وعلو الانسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الانسانية الوجودية (راجع: «الوجودية نزعة إنسانية» ص ٩٣). هي إنسانية لأنها تقول للإنسان أنه ليس ثم مشرع غير الانسان، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه. ولا بد للإنسان أن يجد ذاته وأن يوقن بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي - الحاضر الذي يوجد فيه؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً. فعلى الانسان إذن أن يكون «قدام نفسه» باستمرار. «فالحياة تتألف من المستقبل، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء» («سن العقل» ص ٢١٢).

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير. والغير هو أولاً إنسان، وليس شيئاً؛ والإنسان كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم. وهذا الانسان الآخر ينظر إليَّ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إليَّ باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً، فأصبح «موجوداً للغير» وبهذا تفضي نظرة الغير إليَّ - إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه. فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي، إذ أشعر تلقائياً ولفوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير- إنه بنظره إليَّ يشلني، وأنا بدوري بنظري اليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية «الجلسة السرية» Huis Clos «إن الجحيم هو الغير».

نقد العقل الديالكتيكي:

وفي سنة ١٩٦٠ أصدر سارتر كتاباً ضخماً في فلسفة التاريخ بعنوان: «نقد العقل الديالكتيكي» (الجزء الأول، وتوفي قبل أن يصدر جزءاً ثانياً منه). والفكرة الجوهرية فيه هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن

رأيه أنه لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، ولا جهاز عضوي يعلو على الجهاز العضوي المؤلف من مختلف أفراد الجماعة. وبالتالي لا يوجد في التاريخ الانساني وحدة، إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جداً من الأعمال اللامتجانسة. والتطور، وإن كان قد صدر عن طائفة من الأنماط الأصلية: النبات، الحيوان، فله وحدة في الطبيعة نشاهدها. إنما الشاهد هو أن كل **فرد، بل وكل نوع، بل والحياة بوجه عام هو ظهور عَرَضي** ممكن. Contingent ، وانبثاق على شكل واقعة في حضن الوجود - في - ذاته الجماد. وإذا انتقلنا من الحياة بوجه عام إلى الانسان، ومن التطور إلى التاريخ الانساني، ومن الفطرة إلى الحضارة أو من التلقائية إلى التنظيم، فسنجد دائماً إن الانسانية ليست شيئاً آخر غير الأفراد الذين تتألف منهم، ومهما قيل عن «الفعل الجماعي» أو «الممارسة الجماعية»، فسنجد دائماً في نهاية التحليل أن الأفراد وحدهم هم الموجودون، وهم الفاعلون وحدهم للتاريخ؛ إلى حد أن «الأساس الوحيد للديالكتيك التاريخي إنما هو التركيب الديالكتيكي للفعل الفردي» («نقد العقل الديالكتيكي» **ط١ ص** ٢٨٠، باريس، جاليمار، سنة ١٩٦٠)، «وأن معقولية الممارسة praxis المشتركة لا تتجاوز (أو: لا تعلو على) معقولية الممارسة الفردية. بل الأمر على العكس **تماماً**: إن الممارسة المشتركة تظل دون الممارسة الفردية» (الكتاب نفسه ص ٥٣٢).

وواضح من هذا أن مذهب سارتر في التاريخ يناقض كل المناقضة مذهب كارل ماركس وانجلز والماركسيين بعامة.

ومع ذلك نجد سارتر في هذا الكتاب بمثابة الفاهم الحقيقي للماركسية بينما أتباعها هم الذين حرّفوها وأفسدوها، ويود هو أن يعيد الأمور إلى نصابها ويبين ما هي الماركسية الصحيحة، إذ نراه يقول عن نفسه أنه لا يرفض هذه الماركسية الصحيحة - كما يتصورها هو! - بل يرى فيها أنها الايديولوجية الوحيدة اللائقة بعصرنا الحالي! وينبغي - في نظره - على الوجودية أن تعيش في حضن الماركسية كأيديولوجية متواضعة!

ما الذي يأخذه سارتر على هذه «الماركسية غير الصحيحة» - وهي تلك التي تعتنقها موسكو والأحزاب الشيوعية المشايعة لموسكو، وخصوصاً الحزب الشيوعي الفرنسي؟ إنه يأخذ عليها الدور الذي يلعبه الحزب الشيوعي. ذلك أن الماركسية هي التعبير التاريخي عن العلم المستفاد من عالم العمل. لكن تنظيم حزب يعتبر نفسه **الممثل الحقيقي الوحيد لـ «دكتاتورية البروليتاريا»، حوّل** الماركسية - **هذا العلم المستفاد من العمل - إلى دكتاتورية** تستبدّ بالعمل؛ بحيث صارت دكتاتورية الحزب، ممثلة في المكتب السياسي واللجنة المركزية، تدعي لنفسها أنها وحدها صاحبة الحق في أن تفرض على الناس ما يجب أن يعملوا وما يجب أن يتصوروا ويعلموا ويفكروا فيه.

مـــراجــــع

- L. Gagnebin: Pour Connaître Sartre, 1972.

- A. Gisselbrecht: «Sartre est- il marixiste?» en Nouvelle Critique,: mars 1966

- F. Jeanson: Le Problème moral et la Pensée de Sartre. Paris Myrta, 1947.

- F. Jeanson: Sartre par lui - même. Paris, Le Seuil 1972.

- F. Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris, Le Seuil, 1974.

- R. Lafarge: La philosophie de Sartre: Toulouse, Privat, 1967.

- H. Prissac: Le Dieu de Sartre, Paris, 1950.

- J. Pressault: L'Etre - pour - autrui dans la philosophie de Sartre. Bruxelles - Paris, Desclée de Brouwer 1970.

- A. de Waehlens: «Sartre et la raison dialectique», en Revue philosophique de Louvain, février, 1962.

سان سيمون

Henri Saint-Simon

مؤسس مذهب السان سيمونية في الاقتصاد والسياسة.

ولد في باريس في ١٧ أكتوبر سنة ١٧٦٠ وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٨٢٥ في باريس. وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة في فرنسا، من أشهر رجالها دوق سان سيمون صاحب

«المذكرات» الشهيرة ذات القيمة التاريخية والأدبية الكبيرة (ولد في سنة ١٦٧٥ وتوفي في سنة ١٧٥٥).

ولما قامت حرب الاستقلال الأمريكية في سنة ١٧٧٩ تطوع فيها جنديا يحارب في صف الثوار ضد الانكليز المستعمرين لأمريكا، ودفعه إلى التطوع ما كان يستشعره من أن هذه الثورة « ستتمخض عن نتائج خطيرة وتغييرات كبيرة في النظام الاجتماعي في أوروبا». واستغل مقامه في أمريكا الشمالية فأقترح على نائب الملك في المكسيك مشروع شق قناة تربط بين المحيطين: الأطلسي والهادي. ثم عاد إلى فرنسا وهو برتبة قائمقام (عقيد) وسنه الثالثة والعشرون. لكنه تخلى عن مهنة الحرب. وحضر دروس مونج Monge في الهندسة الوصفية في متس Metz. ولما شبت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩، لم يشارك في أحداثها، على الرغم من أنه كان من دعاة الحرية والاخاء والمساواة رغم أنه من أسرة ارستقراطية. غير أنه أراد استغلال مصادرة أملاك النبلاء، فضارب فيها، وربح الكثير. ولما قامت فترة الارهاب (سنة ١٧٩٣) سجن في قصر اللكسمبورج، ثم اطلق سراحه بعد ذلك.

ولما بلغ من العمر ٣٧ سنة أدرك أن رسالته الاجتماعية تتطلب معرفة علمية كاملة. يمكن أن يستنبط منها قانونا شاملا لكل ألوان النشاط في العالم. حتى إذا ما اكتشف هذا القانون، أمكن تطبيقه لهداية المجتمع وانتشاله من حالة الضلال التي تردى فيها. ومن أجل هذا أقام في منزل مواجه لكلية الهندسة، وواظب على حضور دروسها لمدة ثلاث سنوات ثم انتقل عنها الى كلية الطب. وتعرف إلى عدد كبير من العلماء، مثل جال Gall وكابانيس Cabanis وبيشا Bichat وبلانفيل Blainville، وأحاط نفسه بجو علمي، حتى صار منزله موئل أهل العلوم الطبيعية والفيزيائية والطبية.

وبدأ التأليف، ونشر كتاباً بعنوان: « رسائل ساكن في جنيف» (سنة ١٨٠٢) .

وأدرك سان سيمون أن السبيل لاصلاح حال العلم والمجتمعات الانسانية ليس المبادىء المجردة ، غير العلمية ، من امثال مبادىء الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، بل السبيل هو العقل العامل في الوقائع ، أو بعبارة أخرى : العلم الوضعي . وما السياسة والأخلاق إلا وجهان من أوجه « العلم العام » فمعرفة الخير والشر هي من شأن رجال العلوم الرياضية والفيزيائية والحيوية . و « الله بفضل هؤلاء العلماء سيحيل الأرض الى جنة » .

وهو في وسط هذه الأفكار المتحمسة للاصلاح الشامل عن طريق العلم ، أصابه الافلاس بسبب خيانة شريكه في المضاربات وبسبب تبذيره هو . فاشتغل كاتباً في محل رهونات، لا يكسب غير ألف فرنك في العام . لكن انقذه من هذا البؤس رجل كريم يدعى Diard تولى الانفاق عليه حتى سنة ١٨١٠ . ولما مات ديار Diard عاد اليه الفقر والبؤس . ويقول عن نفسه آنذاك : « ان حياتي سلسلة من السقطات ، وبالرغم من ذلك فإن حياتي لم تخفق ، فإني استمررت في الصعود ولم انحدر . وفي ميدان الاكتشافات كان لي تأثير المدّ ، وكثيراً ما نزلت ، لكن قوة الصعود تغلبت دائماً على قوة الهبوط » .

ومنذ ذلك الحين انصرف الى السياسة وحدها ، واهتم بالعلم الاجتماعي بدلاً من العلم العام ، ابتغاء اصلاح المجتمع . وحاول في هذا السبيل الاستفادة من الاحزاب السياسية ، دون أن ينضم الى واحد منها بعينه . واتخذ نائباً عنه « وحوارياً » اوجستان تييري Augustin Thierry (١٧٩٥ - ١٨٥٦) ومعه كتب : « الاجراءات التي ينبغي اتخاذها ضد تحالف سنة ١٨١٥ » . وطالب بإدراج مادة في الدستور تنص على التحالف مع الانجليز لكن لم يأخذ أحد بنصيحته هذه .

ثم اصدر كتابه الرئيسي وهو : « مرشد الصناعيين » Catéchisme des Industriels (سنة ١٨٢٣) وقد استعرض فيه تاريخ تطور الانسانية خلال أربعة عشر قرناً ، وانتهى الى هذه النتيجة وهي ان الغاية من المجتمع الحديث ليس الحرب والغزو ، بل الانتاج والصناعة . وفي هذا يقول : « ان الأمة ليست شيئاً آخر غير مجتمع صناعة كبير». والهدف الوحيد لجهودنا هو التنظيم الأمثل للصناعة . والسياسة هي علم الانتاج الصناعي . وكل السياسة تنحصر في الاقتصاد السياسي . «ان العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحوّلت تقريباً الى مجرد علاقات مالية . والحكومة هي القائمة بأعمال المجتمع ، ودورها الوحيد هو تأمين الأمن والحرية في الانتاج » . والنظام الصناعي هو نظام المستقبل .

ووجد سان سيمون أن العقبة في سبيل تحقيق هذا المجتمع الصناعي الانتاجي في فرنسا هو سيطرة طبقة العسكريين التي استفحل امرها منذ أيام أمبراطورية نابليون، وطبقة رجال الدين والنبلاء التي رفعت رؤوسها من جديد في

عهد إعادة الملكية بعد سقوط نابليون ، وطبقة رجال القانون الذين اثقلوا الحكم بالعهود والقوانين . فلا بد من التخلص من هذه العقبات الأربع . يقول سان سيمون : ان رسالتي هي اخراج السلطات السياسية من أيدي رجال الدين والنبلاء ورجال القضاء والقانون لإيداعها في أيدي رجال الصناعة » . ولا يستبعد من مجتمعه الداعي اليه : أهل العلم ، لكنه يقصر دور العلماء على اكتشاف القوانين الكفيلة بحسن استغلال الكرة الأرضية . ويضيف الى هاتين الفئتين : رجال الصناعة والعلماء ، فئة الفنانين » الذين بإلهامهم أو وجدانهم ينيرون المسيرة أو يسرعون بها . وعدا هذه الفئات الثلاث ، لا يوجد - في نظر سان سيمون - إلا « الطفيليون والمتسلطون Parasites et dominateurs » .

وعلى هذه الأسس ينبغي اقامة السلطات : الروحية منها والزمنية . والصعوبة الوحيدة في تحقيق ذلك هي في ترتيب المرحلة الانتقالية من النظام الحالي الفاسد الهجين ، الذي هو كومة من الانقاض الميتة ومن المبادىء الخيالية ، - الى نظام المستقبل المنشود القائم على الصناعة وعلى السياسة الوضعية . والمثل الأعلى - الموقت - لنظام الحكم هو انشاء برلمان ذي سيادة مؤلف من ثلاثة مجالس : « مجلس الاختراع » وأعضاؤه من الفنانين وهم رجال ذوو خيال واسع فيقومون « بافتتاح المسيرة ويعلنون مستقبل النوع الانساني » . والمجلس الثاني هو « مجلس الفحص » Chambre d'éxamen وأعضاؤه من العلماء الذين « يقررون القوانين اللازمة لحفظ صحة البنية الاجتماعية » والمجلس الثالث هو « مجلس التنفيذ » ويتألف من رجال الصناعة « الذين يحولون الأفكار الى انتاج ، ويحددون ما هو قابل للتنفيذ العملي مباشرة من بين مشروعات المنفعة العامة التي اسهم في تصورها ودراستها الفنانون والعلماء معاً » .

ويتباهى سان سيمون بمشروعه هذا قائلاً : « نحن الفنانين الجسورين القائمين بهذه العملية ، اننا نعمل على رفع رجال الصناعة الى الدرجة العليا من التقدير والسلطة » .

لكن سان سيمون لا يريد استعمال القوة والعنف في سبيل تحقيق مشروعه هذا . بل بالعكس تماماً ، انه يريد ان يستعين بالملكية في هذا السبيل « ذلك ان الملكية - هكذا يقول - نظام له طابع من العموم يميزه ويضعه فوق سائر النظم . ووجودها ليس مرتبطاً بالنظام السياسي الحالي» . وملك فرنسا « يمكن أن يصبح أول رجل صناعة في فرنسا وفي العالم كله » .

ثم تعلو نبرة سان سيمون في الدعوة الى الاصلاح الاجتماعي الى اعلى درجة وأحر نغمة في آخر كتبه - ويعده البعض أهمها - وهو كتاب « المسيحية الجديدة » والشبه كبير بين هذه الدعوة ودعوة المسيحية الأصيلة . فالمسيحية جعلت من محبة القريب قاعدة الأخلاق الفردية ، أما « المسيحية الجديدة » التي دعا اليها سان سيمون فتجعل من المحبة القانون الاجتماعي والعقيدة السياسية الوحيدة . والاصلاح يجب ان يتوجه الى الطبقة الأكبر عدداً ، والأشد فقراً ، فيا أيها الفنانون ، وأيها العلماء امضوا قدماً الى الشعب ، الى الفقراء فالشعب سيفهم كلماتكم ، لأنها لا تحتاج الى برهان ، اذ هي صورة من القلب .

وتخيل سان سيمون في نفسه مسيحاً جديداً ، أو الوريث الحقيقي لرسالة المسيح ، فقال : « أنا واثق انني أؤدي رسالة إلهية حين أدعو الشعوب والملوك الى ادراك الروح الحقيقية للمسيحية » . ولهذا نراه يوجه هذا النداء الى العظماء على هذه الأرض :

« أيها الأمراء !

اسمعوا صوت الله الذي يتكلم على لساني : عودوا مسيحيين طيبين ، كفّوا عن اعتبار الجيوش المأجورة والنبلاء ، ورجال الدين الهراطقة والقضاة الفاسدين - كفّوا عن اعتبار هؤلاء أعوانكم الرئيسيين ، واعرفوا ، وأنتم متحدون باسم المسيحية ، كيف تؤدون كل الواجبات التي تفرضونها على الأقوياء ، وتذكروا انها تطالبهم باستخدام قواهم من أجل زيادة السعادة الاجتماعية لأفقر الفقراء في أسرع وقت ممكن » (« المسيحية الجديدة ») .

مؤلفـــاته

- Œuvres complètes de Saint-Simon et Dr Enfantin, 47 volumes, Paris 1865- 1876.

- Lettres d'un hibitant de Genève à ses contemporains. Paris, 1925. (ècrites en 1803)

- Textes choisis par J. Dautry, Paris, 1951.

- Du système industrial, Paris, 1821.

- Catéchisme des industriels , Paris, 1823 - 4.

- Le Nouveau christianisme, 1825.

- Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, 1825.

مراجع

- S. Charlety : Histoire du Saint - Simonisme , 1825 - 1864. Paris, 1931.

- M. Emerit: Les Saint - Simonins en Angleterre, Paris, 1941.

- G. Gurvitch: Les Fondateurs Français de la sociologie contemporaine: Saint- Simon et J. P. Proudhon. Paris, 1955.

سانت هيلير «بارتلمي»

Barthelemy- Saint- Hilaire

فيلسوف وسياسي فرنسي. ولد في باريس في ١٩ أغسطس سنة ١٨٠٥، وتوفي في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٩٥.

درس في ليسيه لوي لوجران وكولج بوربون. وبعد تخرجه عين في وزارة المالية (١٨٢٥ - ١٨٣٧) وكان يكتب مقالات في Le Globe (سنة ١٨٢٦ - ١٨٣٠) و Le National (سنة ١٨٣٠ - ١٨٣٤)، ثم عين معيداً في البوليتكنيك (١٨٣٤ - ٤٨). ثم أستاذاً للفلسفة اليونانية واللاتينية في «الكوليج دي فرانس» (١٨٣٨ - ١٨٥٢)، واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية (سنة ١٨٣٩) واشترك في السياسة منذ سنة ١٨٤٨ حتى آخر حياته، وصار وزيراً للخارجية في عامي ١٨٨٠ - ١٨٨١.

أهم إنتاجه هو ترجمة مؤلفات أرسطو إلى الفرنسية على النحو التالي:

a) Politique, 2 vols, 1837.

b) Logique, 4 vols., 1839, 43, 44

c) Psychologie, 2 vols. 1846- 47

d) Morale, 3 vols, 1856.

e) Poètique, 1858.

f) Physique, 2 vols. 1863.

g) Météorologie, 1863.

h) Traité du ciel, 1866.

i) Traité de la production et de la destruction des choses, 1866

j) Rhétorique, 2 vols. 1870.

k) Métaphysique, 3 vols. 1879.

l) Histoire des animaux, 3 vols., 1883.

m) Traité des parties des animaux et de la marche des animaux, 2 vol. 1885

n) Traité de la génération des animaux, 2 vols, 1887.

o) Les problèmes d'Aristote, 2 vols. 1891.

p) Table alphabétique des matières, 2 vols., 1892.

وقد صدر هذه الترجمات بمقدمة طويلة جداً لكل كتاب، وزود النصوص بشروح وتعليقات مستمرة. وتمتاز ترجمته بالوضوح الناصع وجمال الأسلوب، وقد تم ذلك على حساب الدقة والحرفية أحياناً كثيرة، مما جعل الباحثين التالين لا يولونها ثقة كبيرة. وعن ترجمته، ترجم أحمد لطفي السيد (باشا) كتب أرسطو الأربعة التالية: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكون والفساد، الطبيعة، السياسة.

وإلى جانب هذه الترجمة لكل مؤلفات أرسطو، كان له اتجاه فلسفي عبّر عنه خصوصاً في مقدمات هذه الترجمات، ويتصف اتجاهه بالنزعة الروحية، القائمة على أساس التأمل العقلي. ومن كتبه ودراساته:

a) De la logique d'Aristote, 2 vols. 1838.

b) De l'Ecole d'Alexandrie, 1845.

c) Des Védas, 1854.

d) Le Bouddha et sa religion, 1860.

e) Mahomet et le Coran, 1e et 2e ed. 1865.

f) De la Métaphysique, 1879 (préface a sa trad. de la Métaphysique d'Aristote).

g) Etudes sur François Bacon, 1890.

h) M. Victor Cousim sa vie et sa correspendence, 3 vols. 1895.

سئيتا

Giuseppe Saitta

مؤرخ فلسفة ايطالي. ولد في ٧/ ١١/ ١٨٨١ في

وتـوفي في بـولـونيـا في Gagliano Costelferrato (Enna) ٢٠/١٢/١٩٦٥ . تتلمذ على جوفاني جنتيله في جامعة بليرمو (صقلية) . وبعد تخرجه قام بالتدريس في المدارس الثانوية . وفي سنة ١٩٣٢ حصل على كرسي الاستاذية للفلسفةالأخلاقية في جامعة بولونيا Bologna (شمالي ايطاليا) ثم تحول عنه الى كرسي الفلسفة النظرية وقد استمر فيه حتى سنة ١٩٥٢ .

وكان قد رسم كاهناً كاثوليكياً ، لكنه انفصل بعد ذلك عن الكنيسة .

وشملت أبحاثه في تاريخ الفلسفة العصر اليوناني ، وذلك بكتابه الجيـد : L'illuminismo della sofistica greca, Milano, 1938. وفيه حاول ردّ اعتبار النزعة الـسوفسطائية ونظر اليها على انها حركة عظيمة التأثير ، صادقة التعبير عن الروح اليونانية (راجع كتابنا : «ربيع الفكر اليوناني» ص ١٧٠-١٧٦) .

كما شمل القرن التاسع عشر بكتابه عن جوبرتي Il pensiero di V. Gioberti. Messina 1917.

لكن أهم أبحاثه هي تلك المتعلقة بعصر النهضة ، وقد خصه بمؤلفات ممتازة هي :

a) La filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923.

b) Filosofia umana e umanesimo. Venezia, 1928.

c) L'educatione dell'umanesimo in Italia. Venezia, 1928.

d) La teoria dell'amore e L'educazione del Rinascimento. Bologna, 1947

e) Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento, 3 voll. Bologna 1940 - 1951 (2e ed. Firenze, 1960 - 61)

f) Nicolo Cusano e L'Umanesimo italiano. Bologna, 1957.

وتـوحدها جميعاً روح واحدة هي النظر الى النزعة الانسانية وعصر النهضة الأوروبية - خصوصاً في ايطاليا - على أن النزعة السائدة فيها هي المحايثة immanentismo

وهذه النزعة هي التي دافع عنها في كتبه الخاصة التي عرض فيها آراؤه ، ونذكر منها :

a) Lo spirito come eticita. Bologna, 1921.

b) La personalità umana e la nuova coscienza illuministica, Genova, 1938

c) La Libertà Umana e l'esistenza. Firenze, 1940

d) Il problema di Dio e l'immanenza. Bologna, 1953.

وفيها أكد حرية الفردية الانسـانية أمـام النزعـات اللاهوتية ، التي رأى فيها تضحية بالحرية الانسانية في سبيل اللاهوتية . لأنهـا تضحية بالذات في سبيل الموضوع ، وهذه أسوأ تضحية . وفي مقابل ذلك نادى بنزعة جديدة مفادها تمجيد الشخصية الانسانية الحديثة ووصفها بأنها خالقة ذاتها .

مـــراجـــع

- - M. F. Sciacca: « Due parole al Prof . G. Saitta» in **Logos**, 1939, pp. 561 - 2.

- M. F. Sciacca: Il secolo XX, 1,pp.416 - 23,.Milano, 1947.

- F. Centineo: « Ricordo di G. Saitta» in **Giorn, Crit, Filos. it**, 1961 pp. 171 - 78.

ســـدجـــوك

Henry Sidgwick

اخلاقي انكليزي ولد في سنة ١٨٣٨ في اسكپتون Skipton وتعلم في رجبي Rugby وكلية الثالوث في جامعة كمبردج، وانتخب زميلاً في هذه الكلية من سنة ١٨٥٩ الى سنة ١٨٦٩، ثم صار استاذاً للفلسفة الخلقية في نفس الكليـة من سنة ١٨٧٥ حتى سنـة ١٨٨٣، ثم صـار Knightbridge Professor وتوفي في سنة ١٩٠٠

وشهرته تقوم أساساً على كتابه « مناهج الأخلاق » Methods of Ethics الذي ظهر سنة ١٨٧٤. ومن كتبه الأخرى نذكر :

- Outlines of the History of Ethics for English Readers, 1886.

- Principles of Political Economy, 1883.

- Practical Ethics, 1898.

- Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Marti-neau, 1902 نشر بعد موته.

يقول سدجوك عن نفسه (في مقدمة الطبعة السادسة من « مناهج الاخلاق » ، التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٩٠١) : « أول مذهب اخلاقي اعتنقته هو مذهب المنفعة عند مـل » (« مناهج الأخلاق » ط ٦ ص XV) ، لكنه ما لبث أن تبين التعارض بين المذهب التفسي للسعادة، والمذهب الأخلاقي للسعادة : اذ الأول يقوم على دعوى ان كل انسان ينشد لذته الخاصة ، بينما الثاني يقرر أن على كل انسان أن ينشد السعادة العامة ، سعادة مجموع الناس . فارق هائل بين ما هو كائن ، وبين ما يجب ان يكون ، ولهذا لا يمكن أن نستنتج ما يجب ان يكون مما هو كائن ، وهو الخطأ الذي وقع فيه المذهب النفساني للسعـادة . فكون كل انسان ينشد في الواقع سعادته الخاصة لا يمكن أن يستنتج منه أن على كل انسان أن ينشد سعادة الجميع . فاذا كنا نريد أن نجعل من الايثار قاعدة ، فلا بد أن نبحث عن ذلك في غير علم النفس .

وتأدى سدجوك من هذا الى هذه النتيجة وهي أن القاعدة الفلسفيـة للأخـلاق انما تنشـد في عيان بعض المبـادىء الأخلاقية . فانصرف عن مذهب المنفعة عند بنثام وجون استورت مل الى مذهب العيان الأخلاقي intuitionism

لكن تبين له بعد ذلك ان المبادىء الأخلاقية عند الادراك العام common sense تتضمن دائماً مذهب المنفعة . فعاد من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن مع تحوير عياني . يقول : هنالك عدت من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن على أساس عياني (الكتاب نفسه ص CXX.وانتهى الى توكيد المبادىء الأخلاقية التالية :

١ ـ يجب علينا أن نفضل خيراً اكبر في المستقبل ، على خير أقل في الحاضر . وهذا هو مبدأ الفطنة Prudence .

٢ ـ بوصفنا كائنات عاقلة، ينبغي علينا أن نعامل الآخرين بما نحب أن يعاملنا به الأخرون ، إلا اذا كان هناك فارق « يمكن أن يعّد أساساً معقولاً للتفريق في المعاملة» . وهذا هو مبدأ العدالة .

٣ ـ لما كان من البيّن بنفسه أنه من وجهة نظر العالم،خير أي فرد ليس أهم من خير أي فرد آخر ، يجب عليّ أن أسعى الى الخير العام بالقدر الذي أستطيع تحقيق ذلك بمجهودي . ومن هذا ينتج المبدأ التالي ، وهو مبدأ الأحسان ، ويقول : « كل انسان ملزم بأن ينظر الى خير أي فرد آخر كما ينظر الى خيره هو ، إلاّ في الأحوال التي يحكم فيها بأن تحصيل خير الغير أعسر أو مجهول» .

وهكذا يحاول سدجوك في هذه المبادىء الجمع بين نشدان السعادة الشخصية ، وتحقيق السعادة العامة بشروط معيّنة ، على اساس أن خير الفرد عنصر في خير المجموع ، وخير المجموع يسهم في خير الفرد .

ويستعرض سدجوك في كتابه «مناهج الأخلاق» المناهج أو الطرق التي سلكها الأخلاقيون في العصر الحديث ، وهي في نظره ثلاثة : الأنانية ، العيانية ، والمنفعة .

وهو يأخذ على مذهب الأنانية أنه لا يستطيع وضع معيار للتمييز بين اللذات .

ويأخذ على مذهب العيانية انه شكلي صوري ، لا يستطيع تحديد مضمون للواجبات الأخلاقية التي يدعو إلى أدائها .

ويأخذ على مذهب المنفعة أنه وان أقرّ بمبدأي العدالة (النزاهة) والاحسان ، فإنه يصعب عليه التوفيق بين الأنانية والمنفعة .

مـــراجـــع

- Arthur Sidgwick and Eleanor Balfour : Life of Henry Sidgwick, 1906.

- C. D. Broad: Ethics and the history of philosophy , 1952.

السرمدية ، القـــدم

Eternité

والاصطلاح الشائع عند الفلاسفة المسلمين للتعبير عن السرمديـة هو : القـدم ، فيقولـون عادة : قدم العالم وحدوثه .

فالفارابي يقول : « ومما يظن بأرسطو طاليس أنه يرى أن

العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث » (« كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ١٠٠ ، بيروت سنة ١٩٦٨ ، المطبعة الكاثوليكية) .

والكندي (راجع مادة : ابدي - ازلي) يستعمل : «أزلـي» بمعنى يتسع ليشمل معنى « القديم » اي الأزلي - الأبدي معاً .

واذا رجعنا الى الكلمة اليونانية *αἰών* التي تترجم بالسرمدية لوجدنا أن معناها الأصلي مخالف تماماً للمعنى الذي صار لها اصطلاحياً في الفلسفة فيما بعد . فإنها تدل في أصلها على معنيين : (١) الحياة ، (٢) العمر . بحيث كانت تطلق على عمر الانسان وهو محدود البداية والنهاية ، إذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية vayu = حياة .

وفي مرحلة تالية نجدها عند بندار مثلاً تدل على « القوة المسيطرة على الحياة » .

وابتداء من أفلاطون نراها تتخذ المعنى الذي صار لها فيما بعد : أي مدة لا بدء لها ولا انتهاء . ويقول أفلاطون في « طيماوس » اننا أحياناً نقول عـن الماهية السرمدية انها كانت، أو ستكون ، فهذا غير ملائم ، والصحيح ان نقول : « انها كائنة فقط ، لأن ما يتغير ، لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة . ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول عن السرمدية انها اسقاط projection للزمان في اللانهائي . بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية ، أي صورة باقية للسرمدي الذي يتحرك وفقاً للعدد . لكن القول بأن السرمدية ليست مجرد الاستمرار اللامتناهي للزمان لا يعني أنها تضاد الزمان . ان السرمدية لا تنفي الزمان ، بل تتلقاه في حضنها ان صح هذا التعبير . اذ الزمان يتحرك في السرمدية التي هي نموذجه .

أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر : اذ فهمها انها الزمان الذي يستمرّ دائماً . ونراه في الوقت نفسه يأخذ بالمفهوم القديم للسرمدية على انها قوة عالية تسيطر على الزمان ، وأنها غاية الزمان ، وتحيط بالاستمرار الذاتي وأنها حاضرة باستمرار (« في السماء » م ١ ف ٩ ص ٢٧٩أ .)

وحوالي سنة ٢٠٠ قبل الميلاد وجدت في الاسكندرية عبادة لإله اسرار يدعى « السرمدية » *αἰών* (راجع Sasse, I, 198) .

وعند أفلوطين نجد تصور أفلاطون للسرمدية ، وعنده أن للسرمدية خاصيتين: الوحدة ، وعدم قابلية الانقسام . ان السرمدية ثبات اجتماع المعقولات في لحظة وحيدة . ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل ، فيما يتعلق بالسرمدية . ان السرمدي حاضر أبداً . ومن ثم يقول: « السرمدية ليست موضوع substratum المقولات ، بل هي - على نحو ما - الاشعاع الصادر عنها بفضل هويتها مع نفسها فيما هو كائن دائماً» . والسرمدية - عنده كما عند أفلاطون - أساس الزمانية والزمان صورة للسرمدية .

وعلى نحو مشابه تماما لافلوطين ، يرى أوغسطين أن السـرمدية ليس فيها شيء يمر : بل كل شيء فيها حاضر ، وهذا أمر لا يحدث للزمان ، اذ الزمان لا يمكنه أبداً أن يبقى حاضراً باستمراره . ولهذا فإن السرمدية تنتسب الى الله ، كما كانت عند أفلوطين تنتسب الى « الواحد» .

وفي العصر الحديث نجـد لوك (« بحث في الفهم الانساني ») يقرر أن فكرة السرمدية مستمدة من نفس الانطباع الأصلي الذي انبثقت عنه فكرة الزمان (أي فكرة التوالي والاستمرار) لكن مع الاستمرار الى غير نهاية . ومن هنا انتهى لوك الى ان السرمدية هي تصور زمان لا بداية له ولا نهاية .

ونفس هذا المعنى للسرمدية هو الذي نجده بعد ذلك عند كنت (مثلاً راجع مجموع مؤلفاته ، طبعة الأكاديمية ، جـ ١ ، ص ٣٠٩ وما يتلوها) .

لكن مع هيجل يعود المعنى الأفلاطوني للسرمدية اذ هو يرى أن « التصور » Begriff بوصفه المشكّل للواقع هو سرمدي ، اذ الزمان خاضع لسيطرة السرمدية (راجع werke hg.Glockner, 6, 154 f.) والزمان عنده هو تجريد السرمدية .

ثم يتعقد معنى السرمدية عند كيركجـور (راجع كتابه « المرض حتى الموت » ترجمة هوش الى الألمانية ص ٨ ، سنة ١٩٥٤) ، إذ أراد المزج بين السرمدية والزمان .

مـــراجـــع

- H. Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus, 1913.

- F. Bellmann: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, 1914.

- J. Guiton: Le temps et l'eternite chez Plotin et St . Augustin , Paris, 1933.

سقــــراط

Socrates

فيلسوف يوناني.

١-حياته : ولد حوالي سنة ٤٧٠ ق . م . في أثينا، وكان أبوه سوفرونسقوس Sophroniscus وأمه فيناريت Phaenarete ، وهي من قبيلة أنطوجند ومن ديم Deme ألويكه Alopecae وكان أبوه حجاراً فيما تروي بعض الأخبار (ذيوجانس اللائرسي) أونحاتاً. وقد نسب الى سقراط انه نحت مجموعة من الحسان Graces على الأكروبول، لكن يبدو أن صانعها كان أسبق من سقراط . وعلى كل حال فإن من الثابت انه لم يكن من أسرة فقيرة جداً، بدليل انه كان هو پليتاً تام التسليح وهو أمر يقتضي أن يكون المرء على قدر من الثراء. أما أمه فيناريت فكانت قابلة (مولّدة) كما تشير الى ذلك محاورة «ثيتاتوس» لأفلاطون (١٤٩ أ).

وأمضى سقراط الشطر الأول من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، فإن اليونانيين كانوا قد هزموا الفرس في معركة بلاتيا في سنة ٤٧٩ وكان المؤلف المسرحي العظيم اسخيلوس قد أصدر مسرحيته «الفرس» Persae في سنة ٤٧٢، أما سوفقليس ويوريفيدس فكانا لا يزالان طفلين. وكانت أثينا قد صارت دولة بحرية قوية.

وفي محاورة «المأدبة» لأفلاطون (٢١٥ ب ٣ وما يليه) يقول القبيادس عن سقراط ان هيئته كهيئة الساتير Satyr أو سيلانوس، وأرسطوفان يقول ان سقراط كان يكردح وهو يمشي، مثل طير الماء، ويدير عينيه («السحب» ٣٦٢). لكنه كان شديد الأسر قوي البنية يمشي حافي القدمين صيفاً وشتاء، وحتى في حملات الشتاء. وكان يلبس نفس الثياب صيفاً وشتاء. وكان في غالب أمره مقلاً في الطعام والشراب، لكنه كان أحياناً يفرط في الشراب دون أن يتأثر.

وكان يراوده هاتف على شكل صوت باطن ينبهه الى الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه في بعض الأمور الخطيرة التي تعرض له في حياته. وهذا الصوت ـ وهو ما عرف باسم «جني سقراط» كان صوت نهي في أغلب الأحوال. وكان لا يأتيه إلا في الأحوال الخطيرة جداً في حياته. فأتاه في أثناء محاكمته، وأتاه في مطلع حياته، فنهاه عن الاشتغال بالأمور العامة ودعاه الى الاهتمام بالحكمة.

وكانت تنتابه احياناً نوبات صمت تستغرق احياناً يوماً كاملاً بنهاره وليله، كما حدث له في احدى الحملات الحربية.

ويبدو ان سقراط درس فلسفة ارخيلاوس، وذيوجانس الأپولوني، وأنباذقليس وغيرهم. ويؤكد لنا ثيرافراسطس أن سقراط كان تلميذاً في مدرسة أرخيلاوس الذي خلف انكساغورس في أثينا ولا شك أن سقراط أعجب أيما اعجاب بقول انكساغورس ان العقل هو علة النظام والقانون في العالم. فدعاه ذلك الى التخلي عن الأبحاث الكونية والاتجاه الى البحث في الانسان. واذا كان قد ورد على لسان سقراط في محاورة «الدفاع»، «لكن الحقيقة، ايها الأثينيون، هي أنه لا شأن لي بالنظريات الفيزيائية» («الدفاع» ١٩) ـ فتفسير ذلك أنه حين تفوه بهذه العبارة كان قد ترك الأبحاث الفيزيائية منذ زمان بعيد جداً.

ويذكر أيضاً، في أمر انصراف سقراط عن النظر في الطبيعة الى النظر في الانسان، ان ذلك كان تحت تأثير وحي دلف. اذ يروى أن خيروفون Chaerophon احد تلاميذ سقراط، سأل الوحي في معبد دلف: هل يوجد بين الأحياء من هو أحكم من سقراط، وكان جواب الوحي: «لا». فيقال ان هذا دعا سقراط إلى الاعتقاد انه احكم الناس، لأنه اعترف بجهله ثم تبينّ له أن مهمته هي البحث عن الحقيقة اليقينية، والحكمة الصحيحة ودعوة الناس الى ذلك («الدفاع» ٢٠ وما يتلوها).

ذلك هو ما ذكره أفلاطون في محاورة «الدفاع» ويحتمل أن تكون الحادثة صحيحة، لأن هذه المحاورة بالذات ـ وهي في الدفاع عن سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم ـ تحتوي أكثر عن سائر محاورات افلاطون على حظ كبير من الحقيقة التاريخية.

وتزوج سقراط من امرأة تدعى اكسانتيب Xanthippe وأخبارها تصوّرها امرأة سليطة اللسان جافة الطبع شرسة، وما اكثر النوادر عن سوء معاملتها لزوجها! ومن المحتمل أن يكون زواج سقراط منها قد تم في ابان السنوات العشر الأولى من حرب البلوبونيز (بين أثينا واسبرطة واستمرت من سنة ٤٣١ الى سنة ٤٠٤ ق . م .). وفي هذه الحرب أبلى سقراط بلاءاً عظيماً وأبدى شجاعة وتجلداً نادرين في حصار بوتديا سنة ٤٣١ / ٤٣٠ . كذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوتديا سنة ٤٢٤ وفيها انهزم الاثينيون. وحضر الحرب خارج أمفيبولس سنة ٤٢٢.

٢ ـ مصادر معرفتنا بسقراط:

هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط، لأنه لم

يؤلف كتاباً ولا ترك أثراً مكتوباً: فأنى لنا أن نعرف مذهبه؟ ان مصادر معرفتنا بمذهبه ثلاثة (أ) اكسينوفون في كتابيه «الذكريات» Memorabilia و«المادية» symposium، (ب) أفلاطون في كل محاوراته، خصوصاً القسم منها الذي يدعى «المحاورات السقراطية»، أي التي تجعل من سقراط وآرائه وأخباره المحور الرئيسي للحوار، (جـ) أرسطو فيما أورده من أخبار عن سقراط ومذهبه. وقد يضاف الى ذلك «مسرحية السحب» لأرسطوفانس مع ا خذها بكثير جداً من التحفظ والاحتياط.

لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة: اكسينوفون، وأفلاطون، وأرسطو، متباينة جداً عن الأخرى. فاكسينوفون يصوّر سقراط انساناً يدعو الى الاصلاح الاخلاقي وتحسين اخلاق المواطنين، وانه لم يشتغل بالنظر الفلسفي العالي، وبالجملة فإن سقراط كما صوره اكسينوفون هو مجرد معلم أخلاق عادي.

أما أفلاطون فيصور سقراط فيلسوفاً مستغرقاً في الأنظار الميتافيزيقية العالية، دون أن يتبصر بأمور الحياة العادية، وأنه وضع الأساس لمذهب فلسفي كامل، مركزه نظرية المثل (الصور).

أما أرسطو فيصور سقراط مؤسساً لتيار جديد في الفلسفة، وليس مجرد واعظ شعبي ورجل اخلاق كما صوره اكسينوفون. لكن أرسطو ينكر أيضاً تصوير أفلاطون له وما ينسبه اليه من مذاهب وآراء، خصوصاً نظرية المثل (الصور).

ولا شك في أن الصورة التي قدمها اكسينوفون تتسم بالتفريط والتهوين المفرط من شأن سقراط لسببين: الأول أن بضاعته من فهم الفلسفة كانت قليلة، والثاني أنه كان يريد الدفاع عن أستاذه لبيان أنه لم يكن يستحق الحكم عليه بالموت. لكنه من أجل هذا حط من قدره الى أدنى درجة. وإلا فلو كان سقراط هو هذا الذي صوره اكسينوفون، فهل كان من المعقول أن يتعلق به عقول عظيمة مثل أفلاطون، واقليدس الميغاري وسائر التلاميذ الممتازين؟!

لكن الصورة التي قدمها أفلاطون هي الأخرى مبالغ فيها جداً. وإلا فأين مذهب أفلاطون إن كان ماورد على لسان سقراط في «محاورات» أفلاطون كان فعلاً وحقاً آراء سقراط؟.

هذا رأى المؤرخون المحدثون ألا يأخذوا من الكلام المنسوب الى سقراط في محاورات أفلاطون إلا القليل مما ورد في المحاورات الأولى المسماة بالسقراطية وخصوصاً محاورة «الدفاع» و«اقريطون» وقليل مما ورد في «فيدون». وما عدا ذلك فهو مذهب أفلاطون قيل على لسان سقراط.

وحسبنا هذا القدر من الكلام في هذه المشكلة، ونحيل القارىء الى كتابنا «افلاطون» (ص ٢١ ـ ٢٥) لمزيد من البحث.

٣ ـ نقطة البدء في فلسفة سقراط:

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول الى المعرفة. ثم ان الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم على العلم.

وسقراط حين بدأ من هذا المبدأ قد غيّر وجهة نظر الفلاسفة لأنه وجه نظر الفلسفة الى معرفة الماهيات أو المدركات، بدلاً من توجهها الى معرفة الموضوعات الخارجية.

ثم ان سقراط جعل العمل والنظر شيئاً واحداً أو على الأقل لم يفصل بينهما اذ العمل يقوم على أساس المعرفة الحقيقية فإنه لم يقل أن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، كما سيؤكد افلاطون. انما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات.

٤ ـ طريقة التوليد:

والطريقة التي سلكها سقراط في تحصيل الماهيات هي الحوار مع الآخرين لاستخراج ما في أذهانهم من مفهومات عن الأمور، خصوصاً عن الأمور الأخلاقية. وهي طريقة يقول سقراط انه تلقنها من أمه التي كانت كما قلنا قابلة (داية). والداية ليس فقط تستخرج الأولاد من أرحام أمهاتهم، بل وأيضاً تحكم هل الوليد حي أو قابل للحياة، أو على العكس ولد ميتاً. وسقراط هو الآخر يستخرج المعاني من عقول الناس ويحكم عليها بالصحة أو البطلان. ولذا قال أرسطو اننا ندين لسقراط بشيئين، الأول تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً، والثاني: عملية الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة.

وفي سبيل اجراء الحوار مع من يحاوره كان سقراط يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وأنه يريد أن يتعلم ممن يحاوره ويأخذ في فحص ما يدلي به محاوره ويكشف زيفه أو قصوره. ولكنه لم يكن يهدف من هذا الى افحام الخصم كما كان يفعل السوفسطائيون، بل كان يريد الوصول الى تحديد دقيق للمفهومات والمعاني.

ولنضرب مثالاً على ذلك ما ورد في المقالات الأولى من

محاورة «السياسة» المعروفة خطأً باسم الجمهورية، حين يلتقي سقراط بثراسيماخوس الذي يدّعي معرفة معنى العدل. فلما يأخذ في تعريفه يجادل سقراط في صحة التعريف ويتصل الحوار بينهما بحيث ينتهي كلاهما الى انهما معاً لا يعرفان المعنى الدقيق والتعريف الصحيح للعدل.

وهذا النهج هو الديالكتيك، أي الجدل والحوار المنهجي المنظم الهادف الى اخضاع المعاني ووضع الحدود (التعريفات) وهو في مقابل الطريقة السوفسطائية التي تملي الرأي وتفرض المعرفة ـ كما يتوهمها السوفسطائيون. وميزة النهج الديالكتيكي، هذا أنه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين. ان الحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار، والنقد الذاتي، والتصحيح المتبادل بين المتحاورين.

٥ ـ التهكم السقراطي:

ولما كان سقراط حين يبدأ الكلام يصرّح بأنه جاهل ويريد أن يتعلم من محاوره، لكن مجرى الحوار يؤذن على العكس من ذلك بأن سقراط اعلم من محاوره ـ فقد كان أسلوبه هذا في الحوار يبدو للمحاور كما لو كان سقراط يريد أن يسخر منه بهذه الطريقة غير المباشرة. وهذا هو ما عرف باسم التهكم السقراطي L'ironie socratique. لقد كان سقراط بهذا الحوار، يكشف لمحاوره عن جهل هذا الأخير على الرغم من أنه يدعي في بداية الأمر أنه من أهل الاختصاص والعلم بالموضوع الذي يدور حوله الحوار. ولما كان الناس يكرهون أن يوصفوا بالجهل أو أن يكشف لهم الآخرون جهلهم، فإن طريقة سقراط هذه آثارت عليه حنق الكثيرين وعداوتهم، وخصوصاً السوفسطائيون الذين كانوا يتكسبون من ادعاء العلم، والسياسيون لأنهم بطبعهم ادعياء في العلم وفي غير العلم.

٦ ـ الأخلاق:

بحث سقراط في الأخلاق بحثاً عاماً، بمعنى انه نظر الى الأخلاق من الناحية الصورية، فوضع المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه، وبعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق. وهذا المبدأ هو قول سقراط أن الفضيلة هي العلم، وانه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، فأثبت القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون علم بأن قال ان الانسان لا يستطيع ان يصل الى الغاية التي ينبغي الوصول اليها إلّا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي الى هذه الغاية. فتحقيق الغاية اذن ـ أي العمل ـ يقتضي أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي إلى هذا التحقيق، أي أن العمل يقتضي العلم مقدماً.

وأثبت الثانية وهي أنه حيث يوجد علم يوجد قطعاً عمل بأن قال ان الانسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وان الانسان ليس شريراً بطبعه، وانما الشرّ، مصدره الجهل، ولهذا فإن الانسان اذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد، فإنه لا بد أن يعمله ولا يؤجله. وهذا العلم فوق كل الشهوات والاهواء التي يمكن أن تصطرع معه. ومعنى هذا أنه متى يوجد العلم يوجد العمل قطعاً. وهكذا اثبت سقراط المبدأ الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الاخلاق.

بل ان ابعد الفضائل، في الظاهر، عن ان تكون مرتكزة على العلم، وهي فضيلة الشجاعة، هي أيضاً تقوم على العلم. فإن أشجع الناس هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه، ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي الى درء هذا الخطر. واذن ففضيلة الشجاعة تقتضي العلم هي الأخرى.

وما دام مرجع الفضائل الى العلم، فمن الممكن أن نقول بوجه عام ان كل فضيلة علم: فالتقوى، مثلاً، هي العلم بما يجب على الانسان نحو الله، والعدالة هي العلم بما يجب على الانسان نحو الآخرين، وضبط النفس هو العلم بما يجب على الانسان نحو نفسه ـ وهكذا باستمرار، نجد أن كل فضيلة هي علم. ولهذا كانت الفضيلة واحدة.

فاذا انتقلنا من هذا المبدأ العام الصوري وهو أن الفضيلة علم الى بيان ماهية هذا العلم، وجدنا سقراط يجيب اجابة عامة أيضاً صورية فيقول ان الفضيلة هي الخير. لكن ما الخير في نظره؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء كما هي في طبيعة الشيء، ولم يزد سقراط الأمر تحديداً.

ومع ذلك يمكن بيان بعض تفاصيل هذه الأخلاق:

أ ـ فسقراط يطلب الى الفرد كغاية له في الحياة أن يكون مكتفياً بذاته، والا يكون عبداً لشيء آخر.

ب ـ لكن ليس معنى هذا أن ينعكف الانسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ويستقل بذاته استقلالاً تاماً، بل لا بد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة. والصداقة كانت أمراً ضرورياً بالنسبة الى سقراط تبعاً لنظريته في العلم، لأنه مادام يقول ان العلم يتم عن طريق الحوار، أي باجتماع الناس للحوار، فهو يتم اذن بالصداقة. وهذه الصداقة تستلزم الحب، وهذا الحب ـ كما تصوره سقراط يجب أن

يكون الحب المتبادل المشترك، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمونه.

جـ ـ كذلك كان سقراط يطالب كل انسان بأن يؤدي واجبه نحو وطنه ونحو الدولة. ومن هنا دعا الى اطاعة القوانين بوصفها المقياس للفضيلة. وعليه أن يشترك في كل ما تطلبه الدولة منه.

٧ ـ الدين:

كان سقراط يؤمن بآلهة اليونانيين، فكان اذن مشركاً. وينسب الى هؤلاء الآلهة: العناية؛ لأنه يرى في الوحي دليلاً على العناية الإلهية، وهو كان يؤمن بالوحي، كما آمن بالدين الشعبي. إلا أنه، مع ذلك، كان يميل الى جعل إله فوق الآلهة كلها، واليونانيون بعامة كانوا يفعلون ذلك فوضعوا زيوس فوق مرتبة سائر الآلهة. كذلك قال سقراط بأن ثمة صانعاً ومدبراً فوق سائر الآلهة، وان بقية الآلهة هم أدوات يستعين بها في صنع الوجود.

٨ ـ نهاية سقراط:

استمر سقراط يعلّم في أثينا حتى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض اعدائه فاتهموه بأنه ينكر الالهة الشعبية أولاً، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً. وكان على رأس من وجهوا هذه التهم الى سقراط رجل يدعى مليتوس وانضم اليه آخرون فقدم سقراط الى المحاكمة، وحكم عليه بتجرع السم فتوفي بهذه الوسيلة، وهي تجرع سم الشوكران.

وتلاميذ سقراط يؤكدون ان الدافع الذي دفع مليتوس الى توجيه الاتهام وتحريض غيره على مشاركته في هذا، هو دافع شخصي، كما يؤكدون أن مليتوس هذا هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أرسطوفانس إلى اتمام مسرحية «السحب» التي فيها تجريح بالغ لسقراط. وأما ثاني رجل بعد مليتوس فهو أنيتوس وكان على صلة بالسوفسطائيين وهم خصوم سقراط الألدّاء لأنه سخر منهم ومن مهنتهم.

ويبدو أن دفاع تلاميذ سقراط هنا غير صحيح، لأن مليتوس كان شاباً حين مثلت رواية «السحب» لأرسطوفانس، فلا يمكن أن يكون هو الذي دفع أرسطوفانس الى إتمامها. كذلك ليس من المعقول أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس، المدعي الثاني، الى اتهام سقراط لأن السوفسطائيين لاقوا في ذلك الوقت عداء شديداً من عامة الناس، وكانوا هم مع سقراط في خندق واحد، ان صحّ هذا التعبير.

وانما الرأي الراجح في سبب هذا الاتهام لسقراط أنه جلب على نفسه عداوة عامة القوم، لما دأب عليه من بيانه لجهلهم. وليس أشد أثراً في اثارة حفيظة الانسان من أن يتهم بالجهل. يضاف الى هذا سبب سياسي هو العلاقة القوية بين سقراط وبين القبيادس الذي صار ديكتاتوراً وكذلك علاقته بأقريطيا الذي اخضع أثينا لحكم الديماجوجية اي حكم العامة. والسبب الثالث هو ما اشاعه أرسطوفانس وابرزه في مسرحية «السحب» من أن سقراط لم يكن يؤمن بالعقائد الشعبية.

مـــراجـــع

- T.Deman:LeTémoignage d'Aristote sur Socrate.Paris, 1942.

- O. Gigon: Sokrates.sein Bild in Dichtung und Geschichte . Bern. 1947.

- N. Gulley : The philosophy of Socrates. London. New York. 1968.

- W. K. C. Guthrie: A history of Greek philosophy . The Fifth Century enlightenment. vol. IV. Cambridge. 1969.

- J. Humbert: Socrate et les petits socratiques. Paris.1967.

- Galhaes - Vilhena: Le problème de Socrate. Paris. 1952.

- Galhaes - Vilhena: Socrate et la légende platonicienne. Paris. 1952.

- A. E. Taylor: Varia Socratica. Oxford. 1911.

- A. E. Taylor: Socrates. London. 1935

وفي العربية راجع كتابنا: «افلاطون (ط ١ سنة ١٩٤٣، ط ٥ سنة ١٩٧٩) وفيه ذكر المراجع الأقدم.

سنبلقيــوس

Simplicius

من كبار شراح أرسطو، لكن اتجاهه الفلسفي كان أفلاطونيا محدثاً.

من قليقية (في آسيا الصغرى)، عاش في القرن

السادس الميلادي ودرس في الاسكندرية على يدي أمونيوس Ammonius، وفي اثينا على يدي دمسقيوس Damascius. وبعد اغلاق مدرسة اثينا في سنة ٥٢٩ بأمر من يوستنيان، ارتحل سنبلقيوس مع دمسقيوس وغيره إلى بلاط كسرى في فارس بعد اغلاق مدرسة اثينا بعد عام أو عامين. ولما عاد سنبلقيوس، لم يستطع القيام بالتدريس باعتباره وثنياً.

وقد قام سنبلقيوس بشرح بعض مؤلفات أرسطو، شرحاً أولج فيه معلومات جيدة مفيدة عن الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، مما جعله مصدراً مهمًا من مصادر معرفتنا بهذه الفلسفة. وقد بقي لنا من شروحه على أرسطو ما يلي:

١ - شرح على «المقولات».

٢ - شرح على «السماع الطبيعي».

٣ - شرح على «في السماء».

٤ - شرح على «في النفس».

وقد ترجم بعض شروحه الى العربية، راجع تفصيل ذلك في كتابنا: La Transmission de la philosophie grecque an monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

وفي ثنايا شروحه هذه يعرض بعض آرائه أو على الأقل الاتجاه الذي يميل اليه. ويتبين من شرحه على «في السماء» اعتناقه للافلاطونية المحدثة كما كانت تدرس في مدرسة اثينا في القرن الخامس، ونراه متأثراً خصوصاً بأيامبليخوس (راجع شرحه على «في السماء» ص ٩٣ - ٩٤ نشرة هيبرج). وهو يؤكد الأقانيم الثلاثة التي قال بها أفلوطين، ويبرز تميّزها أكثر مما يبرز وحدتها. وشرحه على كتاب «في النفس» يقوم على شرح أيامبليخوس لهذا الكتاب.

ومن الأمور التي اخذ سبلقيوس على عاتقه القيام بها التوفيق بين أرسطو وافلاطون، وهو بهذا يواصل عمل أستاذه أمونيوس الذي كتب رسالة مفردة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ترجمت الى العربية وعليها اعتمد الفارابي في رسالته: «الجمع بين رأيي الحكيمين».

وبمناسبة عبارة (رقم ٢٧) وردت في «متن» ابكتاتوس، الفيلسوف الرواقي، عرض سنبلقيوس مذهب الأفلاطونية المحدثة في مسألة «الشر» وكان أفلوطين تعرّض لهذه المشكلة في «التساعات»، لكن يبدو أن سنبلقيوس أقرب الى رأي ابرقلس في هذا الموضوع(Simplicius In Enchiridion, 69 - 81 بنشرة دوبنر) ويتلخص هذا الرأي فيما يلي:

أ- الصورة تخفق في السيطرة على الهيولي تماماً

ب- الهيولي عديمة الصفات.

جـ - الشر أمر ظاهري فقط، لأنه في اطار الكل ليس بشيء.

د- علة الشر هي النفس.

هـ - الله لا يفعل الشر أبداً.

وفي هذا الرأي مزيج من الأفكار الأفلاطونية والرواقية.

نشــرات مؤلفـــاته

- H. Diels ed: Simplicius in physicorum Libros, I - IV, in **Commentaria in a Aristotelem Graeca**, vol. XI. Berlin 1882.

- H. Diels ed.: **Simplicius** in physicorum Libros, V. VIII- in **Com. Arist** vol. X, Berlin 1895.

- F. Dubner: Commentarius in Epicteti Enchiridion. in Theophrasti characteres. Paris. 1877.

- J.L. Heiberg: Simplicius in De Caelo, in Arist. Comm. Gr. Vol. VII, Berlin, 1894.

مـــراجــع

- M. Jammer: Concepts of Space. Cambridge, Massach. 1954.

- K. Praechter, art. in Pauly-Wissowas Realencyclopädie, s.v.

- S. Sambursky: Physical world of late antiquity. London, 1962.

سنتـــايـــانـــا

George Santayana

فيلسوف وشاعر وناثر ممتاز، اسباني المولد، اميركي التربية. ولد في مدريد لابوين اسبانيين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٨٦٣ ولم يتخل مطلقاً عن جنسيته الأسبانية طوال حياته. وعلى الرغم من أنه فاتن الأسلوب في اللغة الانكليزية، فإنه لم يبدأ تعلم اللغة الانكليزية إلا وهو في سن التاسعة حين لحق بوالدته في بوسطن سنة ١٨٧٢ وعاش سنتايانا في نيوانجلند (شرقي اميركا) طوال اربعين سنة بعد ذلك. ودرس في كلية هارفرد وتخرج منها بتقدير ممتاز في سنة ١٨٨٦ وسافر بعد ذلك الى المانيا فأقام بها عامين، عاد بعدهما الى هارفرد للحصول على الدكتوراه، فحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عن «رودلف لوتسه» Rudolf Lotze وفي أثر ذلك عينّ في هيئة التدريس في هارفرد واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٢، حين ورث ميراثاً بسيطاً كفل له المعاش فاستقال من هارفرد. ثم عاش في انجلتره، عدة سنوات وأقام فترة في باريس، وفي ايطاليا، وفي بلاد الشرق. وكان أستاذه في هارفرد الذي حضر معه الدكتوراه هو وليم جيمس. ولما عينّ في هارفرد كان هو ووليم جيمس وجوسيا رويس Royce ثالوثاً لامعاً في الفلسفة بين الجامعات الأميركية كلها.

وقد كتب ترجمة ذاتية نشرها بعنوان: «أشخاص وأماكن» Persons and places في ثلاثة مجلدات ظهرت في السنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٥٣.

وتوفي سنتايانا في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢، قبيل بلوغه التاسعة والثمانين بأشهر قليلة في روما، ودفن في القسم المخصص للأسبان في مقبرة روما بناء على وصيته.

فلســـفته

أ- ممالك الوجود:

كان سنتايانا واقعياً تجريبياً، ولكن من نوع خاص لأن واقعيته مشوبة بمثالية متعالية قوية. ولهذا ينعت بأنه «واقعي نقدي» A critical realist.

يشاهد سنتايانا هوة عميقة بين العقل بأفكاره، وبين العالم وأشيائه. ويقرّ بأنه عاجز عن سد هذه الفجوة، ولهذا لا يمكن - منطقياً - الافلات من الشك. ولكن المنطق ليس كل شيء، ذلك لأن كل فكرة يتصورها العقل ترتبط بدافع جسماني، وهناك أمور لا بد لنا - بوصفنا حيوانات - أن نؤمن بها. وهذا الايمان يسميه سنتايانا باسم «الايمان الحيواني» animal faith، وهو الأصل في اعتقاداتنا المتعلقة بالوجود. لكن الهوّة لا تزال ماثلة ولا يحق لنا أن نتغافل عنها. ولقد تغافل عنها أفلاطون، وقال بأن الوجود الحق هو وجود الصور (المثل)، وديكارت تغافل عنها وأكّد معقولية العالم المادي. وهيجل تغافل عنها ونسب الوجود الى المنطق العقلي. وهذه التغافلات ، أو الأخطاء، هي مصدر ما يسميه سنتايانا باسم «الميتافيزيقا».

ان الشعور (الوعي) يدرك وجود عالم من الخصائص والطبائع مثل الحمرة، المثلثية، قانون الجاذبية - من ناحية، وهذه يسميها سنتايانا باسم: الماهيات essences. ومن ناحية اخرى يدرك موضوعاً substratum لها تجري عليه كل هذه الماهيات ، وهو المادة.

ولكن سنتايانا يقرر أن المادة والماهية لا يستنفدان كل الموجودات بل يوجد أيضاً الحق والروح. ولهذا فإن ممالك الوجود realms of being أربع: الماهية، المادة، الحقيقة، والروح. ولكن هذه الممالك الأربع تؤلف في الحقيقة وحدة، انها «مجرد مقولات موجزة لمنطق قصد بها الى وصف عملية ديناميكية طبيعية واحدة». فلنأخذ في بيان هذه الممالك الأربع:

١ - مملكة الماهية:

يقصد سنتايانا بالماهية خصائص الشيء بعامة. لكن إلى جانب الماهيات المتحققة، يوجد ما لا نهاية له من الخصائص غير المتحققة بالفعل. وكل واحدة منها مفردة، عينية concrete، ومستقلة استقلالاً مطلقاً عن غيرها من الماهيات. فهي اذن لا تندرج بعضها في بعض مثل الأنواع والأجناس. ولهذا يجب ألا ننظر إلى مملكة الماهيات على أنها تكون بناءً هرمياً تتوقف درجاته بعضها على بعض؛ وليس يسودها «لوغوس» يسري فيها جميعاً كما في الصور الأفلاطونية وما شاكلها. ذلك أنه لا يوجد «عقل سرمدي» لا في السماء ولا على الأرض.

٢ - مملكة المادة:

والمادة تمثل الطرف المقابل للماهية. ونحن لا نعرف حقيقة المادة، وحين نتكلم عنها ينبغي أن نميز بينها وبين

فكرة تقليدية لدينا عنها، ـ مثل فكرة أرسطو أو ديكارت أو ديمقريطس أو الفيزيائيين المحدثين. أما سنتايانا فيرى أن المادة هي «سيّال الوجود» flux of existence انها ليست لها خاصية محددة، بل تتخذ أولاً هذه الماهية، وبعد ذلك ماهية أخرى، وهكذا. ونحن لا ندركها مباشرة ولا بالاستدلال، بل بنوع من «التأمل المتعالي». من ذلك النوع الذي أشار اليه امانويل كنت، بمعنى أنه كيما نجعل التجربة معقولة يجب علينا افتراض مادة لجعل الماهية موجودة بالفعل ونستخلص بعد ذلك صفات المادة وهي أنها تبقى ولا تفنى، وتبقى كميتها كما هي، وأن كل حالة من احوالها تتحدد بالحالة السابقة عليها. ان المادة سيال في تغير مستمر، متخذاً هذه الماهية، ثم نابذاً إياها وقابلاً ماهية أخرى.

٣ـ مملكة الحقيقة:

وكلما ارتدت المادة ثوب ماهية، أوجدت «حقيقة»، وعن هذه تتكون مملكة الحقيقة. والحقيقة لا تنتسب الى العالم المادي وينبغي ألا يخلط بينها وبين الأحداث، بل الحقيقة تنتسب الى مملكة الماهية، وتؤلف قطاعاً منها. ولهذا فإنه في بداية الأمر لم يفرد للحقيقة مملكة خاصة بها وإنما الذي دعاه الى فصلها مملكة قائمة بذاتها هو ضرورة التمييز بين التحديدات المنطقية للماهيات وتحديداتها المادية.

ونظرة سنتايانا الى الحقيقة هي نظرة الادراك العام common sense فهو يقرر أن وقائع (حقائق) العالم مستقلة عن آرائنا الذاتية. والماهية المتحققة بالفعل هي «حقيقة» ومملكة الحقيقة مطلقة وسرمدية، وتشمل كل تفصيلات العالم وتتعلق بكل حادث. ان الحقيقة ليست فكرة أو رأياً، وان كان هذان يشاركان في الحقيقة بمقدار ما يناظران أموراً في الواقع. ولما كانت الحقيقة مرتبطة بواقع، فإنه لا يوجد حقائق منطقية، محضة. ولهذا فإن الرياضيات وهي تتناول فقط العلاقات بين الماهيات، هي ملزمة شكلاً Formally cogent، ولكنها ليست حقيقية. وفقط حين تطبّق الرياضيات على عالم الوجود فإنها تدرج ضمن الحقائق.

٤ ـ ملكوت الروح:

المقصود بالروح عنده هو العقل أو الشعور. وهو يرى أن النفس مجرد تعبير مجازي trope عن المادة. انها تنظم سلوك الجهاز العضوي في الجسم الانساني، وفقاً لمبادىء الميكانيكا. وارتباط الروح بالنفس psyche يؤمن، في المقام الأول، دوافع الجسم واشباعاته وعدم اشباعاته. لكن للروح تلقائية خاصة بها تجعلها تتجاوز الحاضر متطلعة الى المستقبل. والروح spirit هي الوعي الطبيعي لدى الحيوان، الذي يكشف له عن ذاته. «انها ليست شيئاً أو جوهراً، انهامعطى،أنها حالة تعرضها المادة في بعض الظروف. كما أن الروح ليست قوة power بأي معنى من المعاني، كما أنها ليست فاعلاً agent. وهي لا توجه ولا تؤثر في عمليات الجسم بأي حال من الأحوال. أنها فقط مجرد ملاحظة الجسم لنفسه ولتركيبه، وللدوافع والقوى الطبيعية فيه. وبالجملة الروح هي مجرد وعي، أما الجسم فهو وحده الفعّال ذو القوة والنفوذ».

ب- حياة العقل أو فلسفة التاريخ:

وفي كتابه «حياة العقل» يقدم لنا سنتايانا فلسفة في التاريخ تقوم على تفسير ماضي الانسان على ضوء تطوره المثالي. ذلك أن حياة العقل، وهي التي تعطي للتاريخ معناه، هي الوحدة المعطاة للوجود بواسطة عقل يحب الخير. وباستعمال الانسان لعقله يميّز بين الروح والمادة، ويصل الى فهم حاجاته وكيف يشبعها. والغريزة، التي تجلت أولاً في الدوافع الحيوانية فقط، تتخذ معبراً مثالياً وتقود الانسان الى خدمة المجتمع وعبادة الله. وتبلغ حياة العقل ذروتها في الفن ـ وهو يقوم في فرض أشكال وصور على المادة ـ وفي العلوم وهي تمتحن مطالب العقل بمعيار الواقع.

وفلسفة التاريخ عند سنتايانا لا تتضمن أي فكرة عن عناية إلهية أو خلاص للبشرية بل هي مجرد تفسير للماضي على ضوءالتطور المثالي للانسان. وفيها يحاول أن يجد تفسيراًعلمياً لأحداث التاريخ. صحيح أن الناس يحاولون أن يجدوا للتاريخ معنى واتجاهاً معيّناً، لكن الحقيقة هي أنه ليس لمجرى التاريخ معنى ولا مقصود. لكن هذه المحاولة لها فائدتها مع ذلك، وهي أن تتعرف ماذا يؤمل الناس من مجرى الأحداث وما هي الأغراض التي يتمنون أن تكون للتاريخ. وتبعاً لذلك يمكن من تدريس التاريخ الذي جرى فعلاً أن نعرف الى أي مدى حقق الانسان أهدافه، وماذا بقي عليه أن يفعله ابتغاء تحقيق هذه الأهداف الباقية.

والموضوع الذي يتخذه سنتايانا معياراً لامتحان معنى التاريخ هو تطور العقل الانساني، أو على حد تعبيره نشأة العقل ونموه. والعقل، عنده، نشأ في مرحلة متأخرة من التطور؛ وفي مرحلته الأولى لم يكن العقل إلا الغريزة، ثم أصبحت الغريزة على وعي بأغراضها ومتصورة لأحوالها. ذلك ان الحياة كانت قد حلت في المعامل المنظمة للطبيعة أعسر مشكلة، وهي مشكلة حياة الجسم، ولم تترك لطفلها الغريب ـ العقل ـ شيئاً يعمله غير أن يتسلى بالصور التي تتراءى في العقل بينما الجسم يستمر في أداء وظيفته. وانما يسمى العقل عقلاً بمعنى الكلمة بعد أن يميز بين هذه الصور وبين الموضوعات، ويدرك كيف يجري عمل الجهاز العضوي. عندئذٍ يبدأ العقل في القيام بدوره. فبينما الغريزة تعتمد على الأمور الحاضرة، يستطيع العقل أن يدعو الأفكار من بعيد، وأن يقترح تسهيلات في العمل ويوازن بين مختلف الاحتمالات. صحيح ان الكثير من اقتراحات العقل، الصادرة عنه بحسن نية، يؤدي الى الدمار، لكن احياناً يقدم نصائح ثمينة تتحول الى عادات وأعراف. و عن هذا الطريق تصبح للعقل حياته الخاصة به.

وبهذا المعنى يكون العقل خادماً للارادة أو المصلحة.

ويستقرىء سنتايانا حياة العقل خلال خمس مراحل، يسير عليها تقسيم كتابه هذا: «حياة العقل».

١ـ العقل في الادراك العام:

في هذه المرحلة يتعلم العقل الانساني كيف يميّز الطبيعة الثابتة القابلة للتنبؤ بها، فيدرك فيها الانتظام والنظام regularity and order ويلاحظ ما يتكرر وما هنالك من عادات.

٢ ـ العقل في المجتمع:

والعقل في المجتمع يتابع مجرى ارتباطات الانسان ابتداء من حب رجل لامرأة، مروراً بخيالات رجل ذواقة، وانتهاء بعبادة القديسين. والغريزة التي تربط بين الجنسين، وتصل ما بين الآباء والأبناء، وتنتزع المتوحدين من عزلتهم ليتجمعوا في شعوب وقبائل ومدن ـ هذه الغريزة اذا استنارت اتخذت بعداً جديداً وولّدت الحب والاخلاص والايمان. وعلامة الحب أنه يجمع بين الدوافع والتصور ومن أحب حباً صادقاً لن يكون في أذنه وقر عن سماع صوت العقل.

٣ـ العقل في الدين:

يرى سنتايانا أن الدين محطة وسطى على الطريق بين الخيال غير المسؤول وبين الحقيقة الحقة. وليس لنا ـ في نظره ـ أن ننبذ الدين بوصفه خرافة، ولا أن نؤوله تأويلاً عقلياً ليتفق مع العلم. ان الدين يلعب في تاريخ التقدم الانساني دوراً حضارياً ووظيفة التمدين، لكن وسط ظروف معرّقه، لأنه يعتمد على الخيال بدلاً من أن يعتمد على العقل والمنطق والتجربة. وقد زوّد الدين الانسان بنظرات عميقة في الأخلاق كان من شأنها الوفاء ببعض حاجات الإنسان، لكن هذا المكسب قابلته خسارة ناجمة عن اصراره العنيد على التعلق بنظرة في الطبيعة تشبهها بالانسان مما كان من شأنه أن يعوق التقدم. ويفحص سنتايانا اليهودية والمسيحية وفقاً لنظرته هذه.

٤ ـ العقل في الفن:

النشاط الفني يقوم في فرض الشكل على المادة. والفن مثل الدين يستند الى الخيال، لكنه يمتاز عن الدين في هذه الناحية بأنه يسعى الى صياغة المثل الأعلى في العمل الفني الذي يبدعه. ولهذا فإن كل عمل فني هو خطوة في الطريق الى تحقيق الغرض من الحياة العقلية. بيد أن تقدم الحضارة ليس دائماً مشجعاً على الخلق الفني الحر، لأن الأعراف اذا تحولت الى غرائز خنقت الابداع الفني.

٥ ـ العقل في العلم:

والعقل في العلم يبلغ حياة العقل الى نتيجتها المنطقية، لأن العلم هو ذروة المثل الأعلى العقلي، وعلى ضوء العلم تفسّر سائر أوجه الحياة الانسانية.

جـ) معنى الجمال:

وقد اهتم سنتايانا بعلم الجمال، وكرّس له واحداً من أوائل كتبه، وعنوانه «معنى الجمال» (سنة ١٨٩٦). وقد كسره على أربعة أقسام:

في القسم الأول تناول تحديد مفهوم «الجمال»، فقال ان الاستاطيقا aesthetics تعني في الأصل اللغوي: «الادراك الحسيّ» perception، وربط الاستعمال بينه وبين موضوع خاص للادراك الحسي هو الذي نصفه بأنه «جميل». فما هو الجمال؟.

يجيب سنتايانا بأن الجمال هو اللذة اذا تجسدت

موضوعاً Pleasure objectified فحينما يرى المشاهد أن لذته هي صفة في الموضوع الذي يشاهده فأنه يقول عنه انه جميل.

وللجمال خصائص ذاتية تجعلنا نميزه عن غيره من اللذات. ومعظم اللذات التي نستشعرها يمكن تمييزها من الموضوع المدرك. ففي الأكل والشرب تجري عملية ويتلوها اللذة. لكن هناك لذات تستشعر أثناء عملية الادراك نفسها. وفي هذه الحالة ندرك اللذة على أنها صفة كائنة في الموضوع نفسه. وهذا النوع من اللذة هو اللذة التي تستشعرها في الجمال. ان الجمال، كما يقول سنتايانا، لذة ايجابية ذاتية متمثلة في الموضوع الجميل أو هو اللذة منظوراً إليها على أنها صفة في الشيء.

مؤلفاته

— Life of Reason, 1905.

— The sense of beauty, 1892.

— Character and opinions in the United States, 1924.

— Dialogues in Limbo, 1925.

— The Genteel tradition at Bay, 1931.

— Interpretations of poetry and religion, 1905.

— Three philosophic poets, 1935.

— Scepticism and animal Faith, 1923.

— The Realms of Being.

مراجع

— The Philosophy of Santayana, ed. by P. Schilpp, 1940.
— G. W. HOWGATE, *George Santayana*, 1938.
— Special number of: *Journal of Philosophy*, 1954.
— Special number of: *Revue internationale de philosophie*, 1953.
— D. L. MURRAY: «A modern Materialist», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911.

سنكا

Lucius Annaeus Seneca

ويسمى سنكا الأصغر تمييزاً له من والده سنكا الأكبر (حوالي ٥٥ ق. م ـ ٤٠ بعد الميلاد) الذي كان أستاذاً للخطابة وألف تاريخاً لروما (فقد الآن).

ولد لوقيوس سنكا حوالي سنة ٥ ق. م، وتوفى سنة ٦٥ بعد الميلاد، وكان فيلسوفاً رومانياً، وسياسياً. ولد في قرطبة بأسبانيا، وتعلم المحاماة في روما. وأكبّ على دراسة الفلسفة والخطابة، وصار عضواً في مجلس الشيوخ. وفي سنة ٤١ بعد الميلاد فقد رعاية الأمبراطور كلوديوس، بعد أن تورط في قضية خاصة بالدولة، وحكم عليه بالنفي إلى قورسقة، فأقام منفياً فيها ثماني سنوات. بعدها عاد إلى روما، ووكلت إليه أجربينا Agrippina تربية ابنها نيرونNeron، فانتفع هذا بحكمة سنكا. ولما صار نيرون امبراطوراً عينه قنصلاً في سنة ٥٧ بعد الميلاد. لكن طبيعة نيرون الشريرة ما لبثت أن انطلقت من عقالها، فضاق ذرعاً بنصائح وحكمة سنكا، فغضب عليه، واضطر سنكا إلى الانسحاب من الحياة العامة. وحاول نيرون قتله بالسم، فأخفقت المحاولة. لكن سنكا اتهم في مؤامرة بيسو Piso وحكم عليه بالموت مع ترك الحرية له في اختيار طريقة موته، فاختار أن يفتح شرايينه فنزف منه الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

أفكاره

كان سنكا رواقي النزعة. لكنه استفاد كثيراً من تجاربه في الحياة العاصفة التي حيّها فأعمل فيها فكره واستخرج منها العبر. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الأخلاقي، وخصوصاً الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل. وكان ينشد من الفلسفة أن تكون وسيلة لتحصيل الفضائل. والغاية من الفلسفة ليست المعرفة، بل اقتناء الفضائل العملية. وإذا كان قد أولى بعض الاهتمام لدراسة الفيزياء، فإنه يقرر في نفس الوقت أن ضبط الشهوات هو الأمر المهم حقاً وهو الذي يجعلنا نتشبه بالآلهة. («الرسائل» ٧١ : ٦). وكثيراً ما يتخذ من موضوعات الفيزياء مجالاً للبحث في الأخلاق واستنباط العبر الأخلاقية، فمثلاً حين يتناول موضوع الزلزال الذي وقع في كمبانيا سنة ٦١ بعد الميلاد يتحول بحثه إلى فصل من الأخلاق (الرسالة: ٦٦ : ١٢، ٥٧ : ٨، ١١٧ : ٢). وحين يدعو إلى دراسة الطبيعة، يمزج هذه الدراسة باعتبارات أخلاقية وإنسانية.

ولما كان من أتباع الرواقية القديمة، فإنه كان مادياً خالصاً، يرى أن الروح هي الأخرى مادية. لكنه في بعض الأحيان ينسى هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون.

ويرى أن السعادة لا تقوم في الثراء والمظاهر الخارجية لأن

هذه أمور زائلة يمنحها الحظ، والحظ متقلب الأهواء، ولكن حياته وسلوكه لم يكونا على وفق مذهبه هذا: فقد كان منافقاً متملقاً في حاشية كاليجولا، الطاغية القاسي المستحلّ لأبشع أنواع الاستبداد، وكان في البداية ذا حظوة هائلة عند نيرون، الطاغية المجنون، كما كان محظياً عند كلوديوس، الأمبراطور الخبيث الفاسد الأخلاق. لهذا ينبغي أن نفرّق بين سنكا في مؤلفاته، وسنكا في حياته اليومية، فلربما كانا على طرفي نقيض وقدلـذ لديون كاسيوس أن يروي الكثير من الأخبار والنوادر التي تبيّن فساد سلوك سنكا في الحياة (Dion Cassius 61: 10).

وعلى الرغم من أن الرواقية، بوجه عام، تقول بالجبرية وعدم حرية إرادة الإنسان، فإن سنكا يؤكد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة إذا توافرت لديه الإرادة لذلك. لكن تجاربه في الحياة ومعرفته بالناس جعلته يدرك أن من الصعب جداً على الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة لكثرة ما هناك من إغراءات على الرذيلة وعلى الطمع وعلى حب السلطة والمال والنفوذ.

ولهذا نراه يميز بين ثلاثة أصناف من الأفاضل Proficientes :

١ ـ أولئك الذين تخلّوا عن بعض الخطايا، لا عن كل الخطايا،

٢ ـ أولئك الذين صمموا على تجنّب الشهوات الخسيسة بوجه عام، وإن كانوا لا يزالون معرضين (أو مستعدين) للوقوع في بعضها،

٣ ـ أولئك الذين تجاوزوا نطاق إمكان السقوط في الرذائل، لكن تعوزهم الثقة في أنفسهم والشعور بحكمتهم. فهم يقتربون إذن من الفضيلة والحكمة («الرسالة» ٧٥ : ٨).

كذلك يؤكد سنكا أن الخيرات الخارجية، مثل الثروة، يمكن أن تفيد في تحقيق الخير. والحكيم هو من يملك المال، لا من يملكه المال.

وهو ينصح بأن يحاسب المرء نفسه كل يوم، وكان هو يمارس هذه المحاسبة بانتظام (راجع: في الغضب ٣: ٣،٦: ٣).

ويرى أن العزلة لا تفيد، لأنك إذا كنت لا تستطيع تغيير نفسك، فبالأحرى لا يستطيع تغيير المكان أن يغيّرك، وأينما ذهبت فلا مناص لك من الصراع مع نفسك.

ويؤكد سنكا ما ذهبت إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا. فهو يدعونا إلى مساعدة بعضنا بعضاً، وإلى العفو عما ينالنا من إساءة يرتكبها الآخرون. ويطالب بالإحسان العملي النشيط إلى الناس. ويقول: «إن الطبيعة تأمرنا بأن نفيد الناس، سواء كانوا أحراراً أو عبيداً، موالي أو مولودين أحراراً وحيثما وجد كائن إنساني، فثم مجال للإحسان» («في الحياة السعيدة» ٢٤ : ٣).

وقال هذه الجملة الرائعة: «اعمل على أن تكون محبوباً من الجميع وأنت حيّ، وأن يأسف عليك الناس وأنت ميت» أو بعبارة أوجز: «كن محبوباً من الجميع حياً، ومأسوفاً عليه ميتاً».

وعقاب المذنب ضروري، بشرط ألا يكون ذلك في ساعة الغضب أو بدافع من الرغبة في الانتقام (راجع: «في الغضب والحلم»).

وقد ألف مآسي كان لها تأثير كبير على المسرح الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

مؤلفاته

مؤلفات سنكا تشتمل على:

١ ـ عشر محاورات
٢ ـ مائة وأربع وعشرون رسالة أخلاقية موجهة إلى Lucilius
٣ ـ مقالات أخلاقية، منها: «في النعم» De Beneficiis
٤ ـ المسائل الطبيعية Naturales Questiones.
٥ ـ تسع مسرحيات تراجيدية.

وتوجد نشرة كاملة لمؤلفاته قام بها F. Hasse سنة ١٨٩٨ وتوجد ترجمة انجليزية مع النص اللاتيني لكل مؤلفاته ـ ما عدا المحاورات ـ في مجموعة Loeb Library في لندن، في ٩ مجلدات.

وتوجد ترجمة فرنسية مع النص اللاتيني في مجموعة Les Belles Lettres (في باريس) للكتب التـاليـة:

- Des Bienfaits, 2 vols. Par F. Préchac.
- Questions naturelles I- VIII, par P. Oltramare.
- Dialogues. De la colère. Par A. Bourgery.
- Théâtre; Par L. Herrmann.

مراجع

- S. Dill: Roman society from Nero to Marcus Aurelius, 1904.
- F. L. Lucas: Seneca and Elizabethan tragedy, 1952.

سوريانس

Syrianus

من رجال الأفلاطونية المحدثة. خلف فلوطرخس في مدرسة أثينا سنة ٤٣١ ـ ٤٣٢ بعد الميلاد. وكان شديد التأثر بالتيارات الشرقية الثيوصوفية واعتمد منهج التأويل الرمزي في إطار الأفلاطونية المحدثة والنحلة الأورفية، وحاول التوفيق بين الأورفية وفيثاغورس وأفلاطون. وقد شرح كتب «الوحي الكلداني» وفي مدرسته تخرج هرمياس السكندري، وأبرقلس.

وقد وصلنا من مؤلفاته:

١ ـ شرح على المقالات: بيتا، جما، مو، نو من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وقد نشره Usener في برلين سنة ١٨٧٠ ضمن مجموعة Aristotelis opera جـ ٥، وفي الطبعة الجديدة التي قام بها Gigon أصبح في جـ ٤، برلين سنة ١٩٦١، ونشره Kroll في مجموعة **Comm.** in **Arist.**

٢ ـ شرح على هرموجين in Hermogenen نشره H. Rabe في مجلدين، ليبتسك سنة ١٩٠٢.

مراجع

- T. Bach: De Syriano philosopho neoplatonico. Lauban, 1862.
- W. Jaeger: Nemesios ven Emesa. Berlin, 1923.
- K. Praechter, S.V. in Pauly- Wissowa, IV, A, coll. 1729- 75.
- E. Zeller- R. Mandolfo (tr. it al.) vol. VI, 3, pp. 101-118.

السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف في تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي. وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق، لا على آرائهم العلمية. والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتاتوس» عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زعيمهم. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة. واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هناك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة» وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان. لكن المؤرخين الذين تلوا هيجل، حتى نهاية القرن التاسع عشر، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح، فخلط بينها وبين نزعة الشكاك، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك. واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم، هي صفة التنوير. Aufklärung وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً قوياً. فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري. وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش. ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية. حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنربيجر في كتاب «بيديا» وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها ـ ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً ـ نقول إنها وجدت في جوزيه سثيتا الذي وضع كتاباً بعنوان: «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨، أكبر مدافع عنها.

والواقع أنه لا بد لنا إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية، أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور

الروحي عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور. ولبيان هذا نقول أولاً: إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب. فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية، هو الإمبراطورية في عهد بركليس. هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس. وكان لا بد، تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن. ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً، وأن تكون هذه الأرستقراطية أراستقراطية دم، لأن الحياة حياة أسرية، تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات؛ فتكوّن عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر. أما الحياة في القرن الخامس، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه. وحينئذ ستنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع ـ تجوزاً ـ أن نسميها أرستقراطية أيضاً، ولكنها من نوع آخر، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية.

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها، بل جزءاً من كل ـ نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية، لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين فتنمو إذن روح الاستقلال لديه ما دام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته. انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة ـ كما بينا ـ فلم يعد القادة نبلاء، من نوع نبلاء الدم، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعنى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي. هذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العصر أن يربي المواطن على فضائل الدولة. لكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكي يؤدي كل مواطن ما عليه، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى ايجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة.

أجل، إنه لا يطلب من السوفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والإقدام، وهي الصفات التي تطلبها ثيوكيديدس من السياسي، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية، وليس للسوفسطائي، أو لأي كائن من كان أن يخلقها في نفس الرجل. ولكن الشيء الذي يمكن، بل ويجب أن يربى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس، أي الناحية الشكلية في الروح الإنسانية. لذا سيكون الغرض الأصلي للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل. فهي إذن مبدأ صوري في الشخص الذي تكون فيه.

وعلى هذا فالحال السياسية كانت تقتضي أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً. ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس، أي أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية.

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان. ولذا كان لا بد للفلسفة، التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية، وهذه الفردية تقتضي العقلية أو النزعة العقلية، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية، والشخصية أساس الفردية.

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين. فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب ـ أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل ـ أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء. وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي إذن إيجاد النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية. وقد ظهر ذلك جلياً إبتداء من إكسينوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جُرْأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية. ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الإيلية التي هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. وفي هذا الشيء الكثيرُ من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان، فكأننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان. وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلي روحي، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيِّقاً كل الضيق. وأنبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هي عند الأورفيين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والانسان وما يتعلق به من ناحية أخرى. ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعا أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا ـ ولو أن هذا التأكيد غير صريح ـ ثبات الروح الإنسانية أو الذات، من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية.

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، وكان لا بد لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة، فيرتفعوا بالانسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، مختلف عن الوجود الخارجي. ومن هنا كان من الضروري من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً أو أن تجعله محور التفكير.

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات: فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار. ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا ارجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فلهذه الأسباب الثلاثة كلها، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس، وهو التيار الذي كان يمثله الشعراء إبتداء من هوميروس ثم هزيود، ووجد صورة واضحة عند بندار، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكيديدس. فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد. ولهذه الأسباب عُدَّت النزعة السوفسطائية معبرة عن خصائص الروح اليونانية.

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها سئيتا في هذا الصدد. فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح. ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة؛ فهي نسبية إلى الأفراد. ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح عقلية. وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس، ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد. وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية. ما دامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية.

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تميل إلى النضال، وميلها إلى النضال يظهر أولاً في الحياة الجسمانية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان.

فلما انتقلت، في القرن الخامس، المنافسة من الميدان الجسماني المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكري، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية.

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز النزعة السوفسطائية أجلى تمييز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناولها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين لعلم الخطابة. ولقد كان هذا العلم، العلمَ الذي يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقي لروح ذلك العصر. وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة. هذا إلى أن الروح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة.

ثم إن روح النضال التي هي خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها في الخطابة، وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لا بد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة. فكأن البيان ـ أو الخطابة ـ يعبر من الناحية الأولى، أي من ناحية قول بروتاجوراس، عن الحقيقة، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقي. ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقي. فجورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي، وليست أداة للتأثير فحسب. وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير. وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة. وعند ترازيماخوس تصبح الخطابة نظرة في الوجود ونظرة في السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس، والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً. وعند هبياس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ ـ كما سنرى فيما بعد ـ أن بروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا.

أما في الدين، فإننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها. ويرى سئيتا أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر في أساطيرهم، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه: أعني نحو استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً. وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأن الطبيعة والإنسانية، خصوصاً عند السوفسطائية، شيء واحد. ومن هنا كان على السوفسطائيين ـ وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل ـ أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود. وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة ـ نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية، وبالتالي، على الدين كما تتصوره عامةُ الشعب. وهم في هذا كانوا يسيرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبلُ الفلاسفةُ والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين، هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين. فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التي قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة، ويوربيدس وأرستوفان من بين الشعراء، وهيرودوتس وتيوكيديدس من بين المؤرخين.

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان. والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة φύσις وبين القانون νόμος. وقول بروتاجوراس: إن الإنسان مقياس كل شيء، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجهُ النظر إلى هذه التفرقة. لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً. وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني برتاجوراس نفسه. فبرتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها في القانون. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج، وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية. إنما هذا القانون هو ما يمليه الحس العام. ففيه إذن تتمثل الفردية، من ناحية، على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرّعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هبياس الذي قال بأن الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان، ويجب أن يتخلص منه. وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنتيفون، الذي أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة، أو على الأقل لا يجعل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين. أما الرأي الثاني، وهو المتطرف، فقد مثله في أحدّ صورة له رجلان: كَلِّكلْس وترازيماخوس. فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر، والطبيعة هي الخير، والسير على الطبيعة هو الأساس. وذلك لأن النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة. ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، وبها يمكن أن يبرر كل شيء.

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التي قال بها السوفسطائيون في الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة في الفلسفة، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة، فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين لكي يصلوا إلى نتيجة واحدة: فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس، والبعض الآخر إبتدأ من مذهب برمنيدس. ويجب علينا أن نتساءل الآن، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين؟ فنقول أولاً إن السير الديالكتكي يقتضي أن يتم ذلك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن يعني السوفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو، لأنه لم يكن يعنيهم شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان. فلهذين السببين إذاً كان طبيعياً أن يبتدىء السوفسطائيون من هذين الإبتداءين المتناقضين.

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أضداد، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير. وهذا التغير على نوعين: فهناك فعل، وهناك انفعال. فهذا الشيء يفعل في الشيء الآخر، والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول. ولما كان هذان اللفظان متضايفين، أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر، فمعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار. والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشيئين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل - فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، والإحساس تبعا لهذا متغير بتغير الأفراد؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم. ومن هنا قال بروتاغوراس قولته المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود.

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي: ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا؟ أيقصد به كل فرد على حدة، وتبعاً لهذا تكون الحقية: مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendantal أي مذهب كَنْت.

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة؛ ومن أنصار هذا الرأي اتسلر وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين. أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذي جاءوا بعد اتسلر، كما أنه رأى جوزبه سئيتا. ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرأيين.

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس. فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة، أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث: الأولى أنه لا شيء، والثانية أنه حتى لو وجد شيء، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويُوصَل إلى الغير. ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيليين وخصوصاً بطريقة زينون في المحاجة. أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فيثبتها كما يلي: إذا كان هناك شيء ما، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً، وإما أن يكون الاثنين معاً. فإن كان لا موجوداً، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها، وهذا محال: وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى - ما دمنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا موجود - أن اللاوجود موجود، وعلى هذا فسيتصف الشيء بصفة ونقيضها، وهذا محال. ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للاوجود، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود، وإذاً فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً.

وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً: لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً. فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر. وهذا الشيء الآخر سيكون العدم، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم، وهذا مستحيل. هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود؛ أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى. هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود، وهذا اللاوجود موجود، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود. وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا إبتداء له وما ليس له إبتداء كما لاحظ مليسوس هو اللامتناهي، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره، وإلا لم يكن لا متناهياً، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمَحْويّ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً.

ثانياً: يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً. وبعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات، والوحدة كما قلنا لا شيء. وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة «لا شيء»، أي من لا شيء أيضاً.

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث: ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود - وتبعاً لهذا فلا شيء موجود.

والقضيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى. ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير معلوم، وإلا لكان كل معلوم موجوداً، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلاً؛ ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً، فمعنى هذا أن الموجود غير معلوم، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا أن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر ـ هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله: أولاً: كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المرئيات مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المرئيات؟ وثانياً: حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول، وهو أن المرئيات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد، وذلك لأن السامع والقائل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقي شيئاً إلى الأول، فمعنى هذا أن الشيءالواحد موجود معاً عند السامع وعند القائل، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد، فالفرض الأصلي باطل، وتبعاً لهذا فإيصال المعلومات إلى الغير مستحيل. وبهذا تثبت القضية الثالثة.

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من مماحكات جدلية لفظية، فإنه يلاحظ أنها قد إبتدأت ـ وخصوصاً في القضية الأولى ـ من مذاهب سابقة أظهرُها مذهب الإيليين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل، لا على العلم بوجه عام، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء، وليس شكاً هداماً من أجل الإفناء. وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة.

وقد نظرنا ـ في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية ـ نظرة عامة إلى هذا المذهب ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية وبين عصر النهضة. والواقع أن هاتين النزعتين متواقتتان ـ على حد تعبير اشبنجلر ـ في كل من الحضارتين اليونانية والأوروبية، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً. وكذلك فعل السوفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم ـ سواء ما كان من هذه القيم متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالجمال والخير ـ إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير. بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل، ولهذا نراهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة والنثر؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين. كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعرياً، فإن أمثال بِتْرَرْكه (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثالاً أو نظيراً في حركة السوفسطائية. ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين. وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشامخة في بلاد اليونان، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشامخة في الحضارة الأوروبية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة. فكلا العصرين، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية ـ نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تتلخص في كلمة واحدة هي: التنوير. فإن خصائص نزعة التنوير Aufkärung هي أولاً: الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء، وثالثاً: إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين، وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتواقتين، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصا من الناحية الأدبية. أما التواقت الحقيقي من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي.

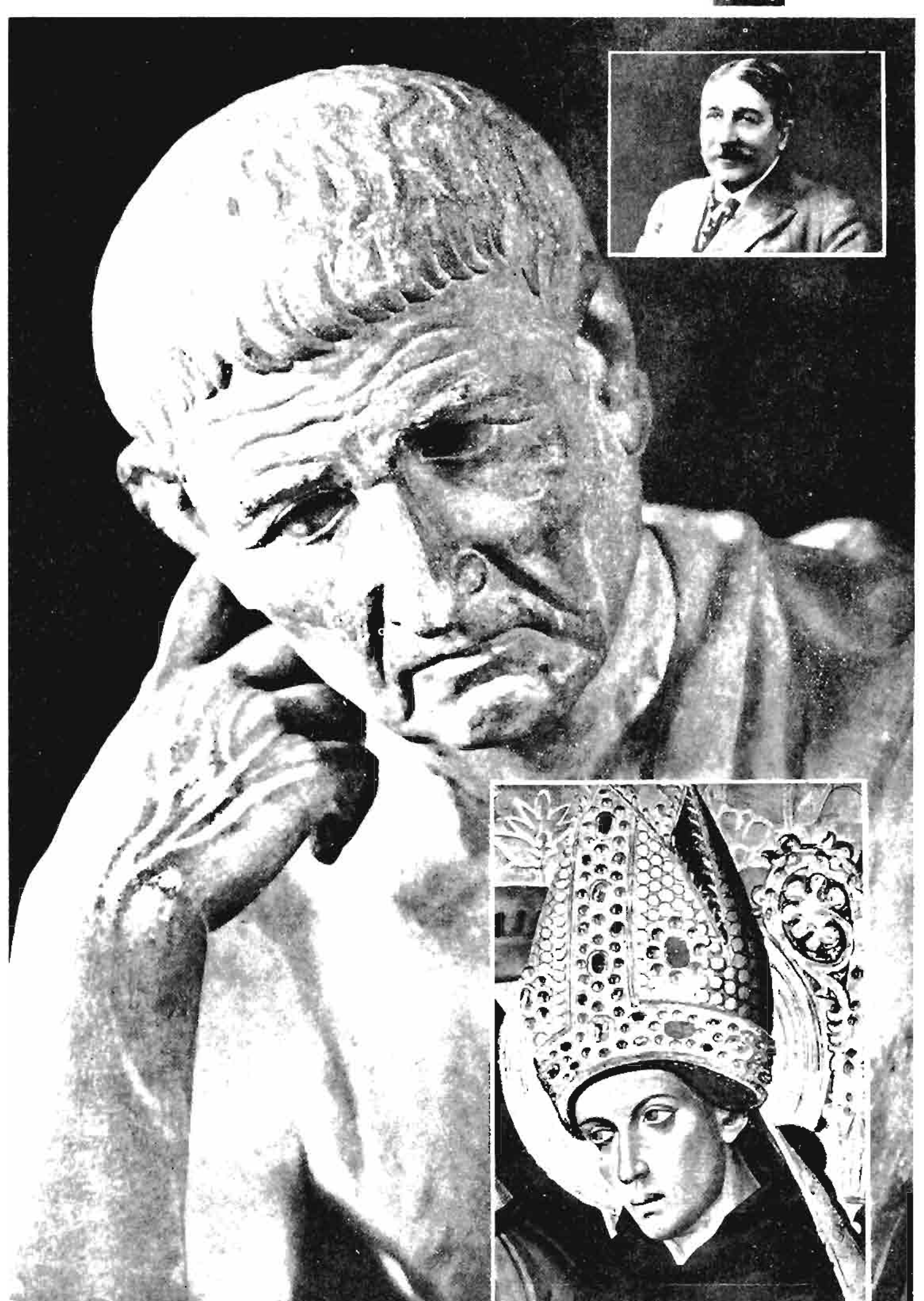
نصوص ومراجع

انظر مادة «ايونية».

يضاف إليها عن السوفسطائية بخاصة:

- G. Saitta: L'Illuminismo della Sofistica greca. Milano, Bocca, 1938.
- W. Jaeger: Paideia, I. Berlin, 1933.

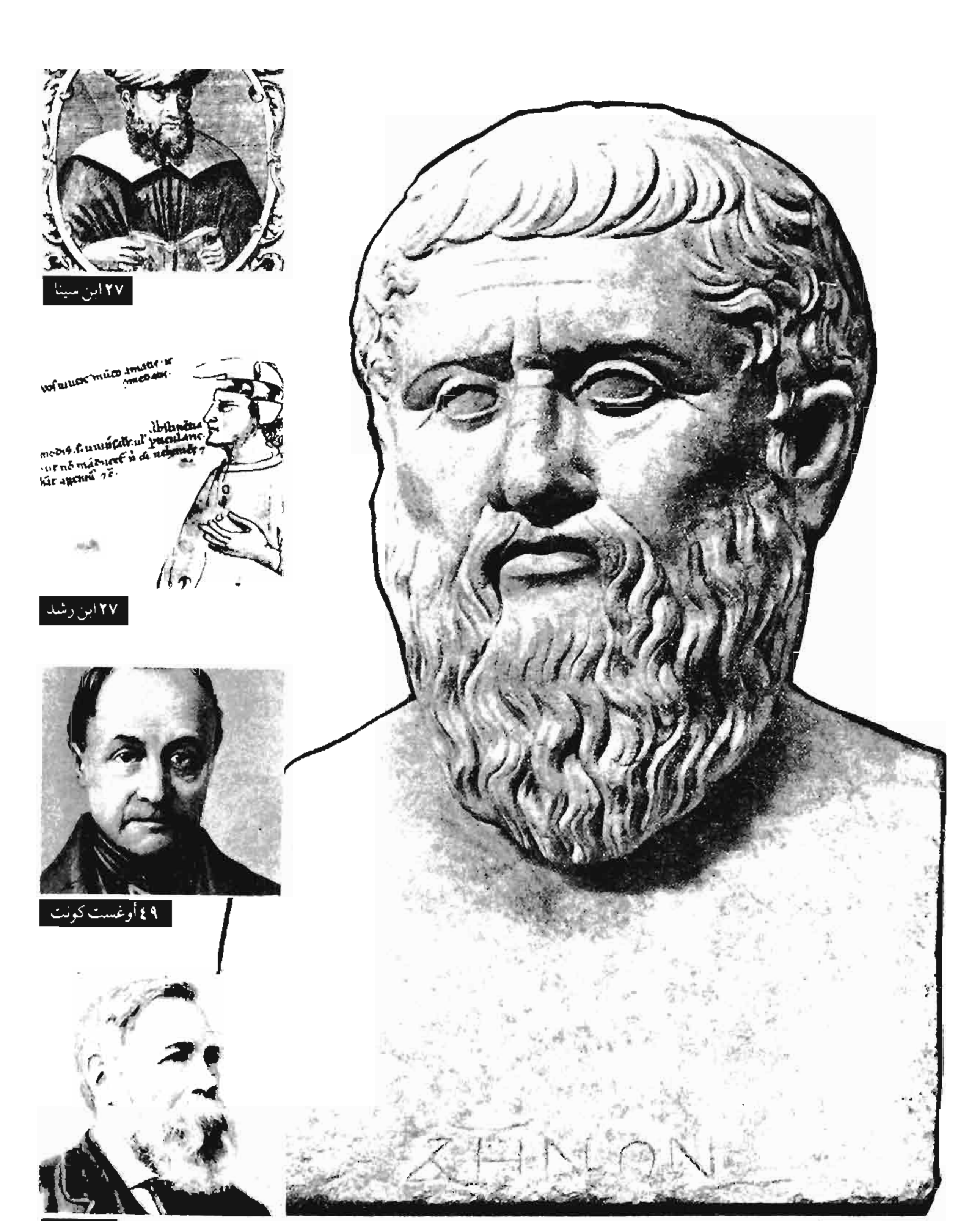




١٤ الآن

٢١ أرسطوطاليس

٢٦ القديس اوغسطين



٢٧ ابن سينا

٢٧ ابن رشد

٤٩ أوغست كونت

٨٥ انجلز

٢٣٤ أفلاطون

٢٨٨ اسبينوزا



٢٣٥ أفلوطين

Plotin Cl B N



٣٢ برجسون
٢٢٢ بسكال
٣١ برديائف



٦٠ ديكارت

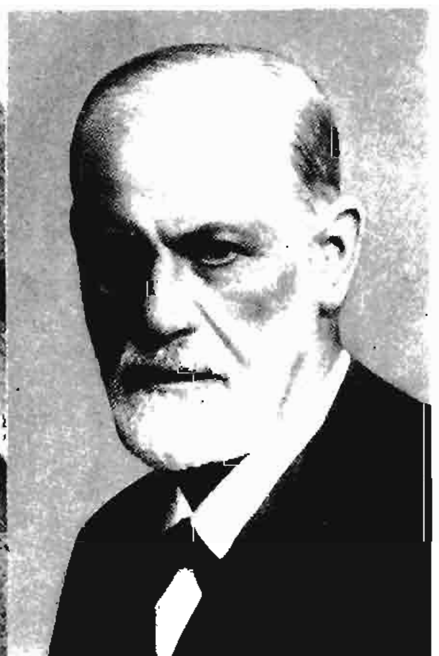
١٠٣ف



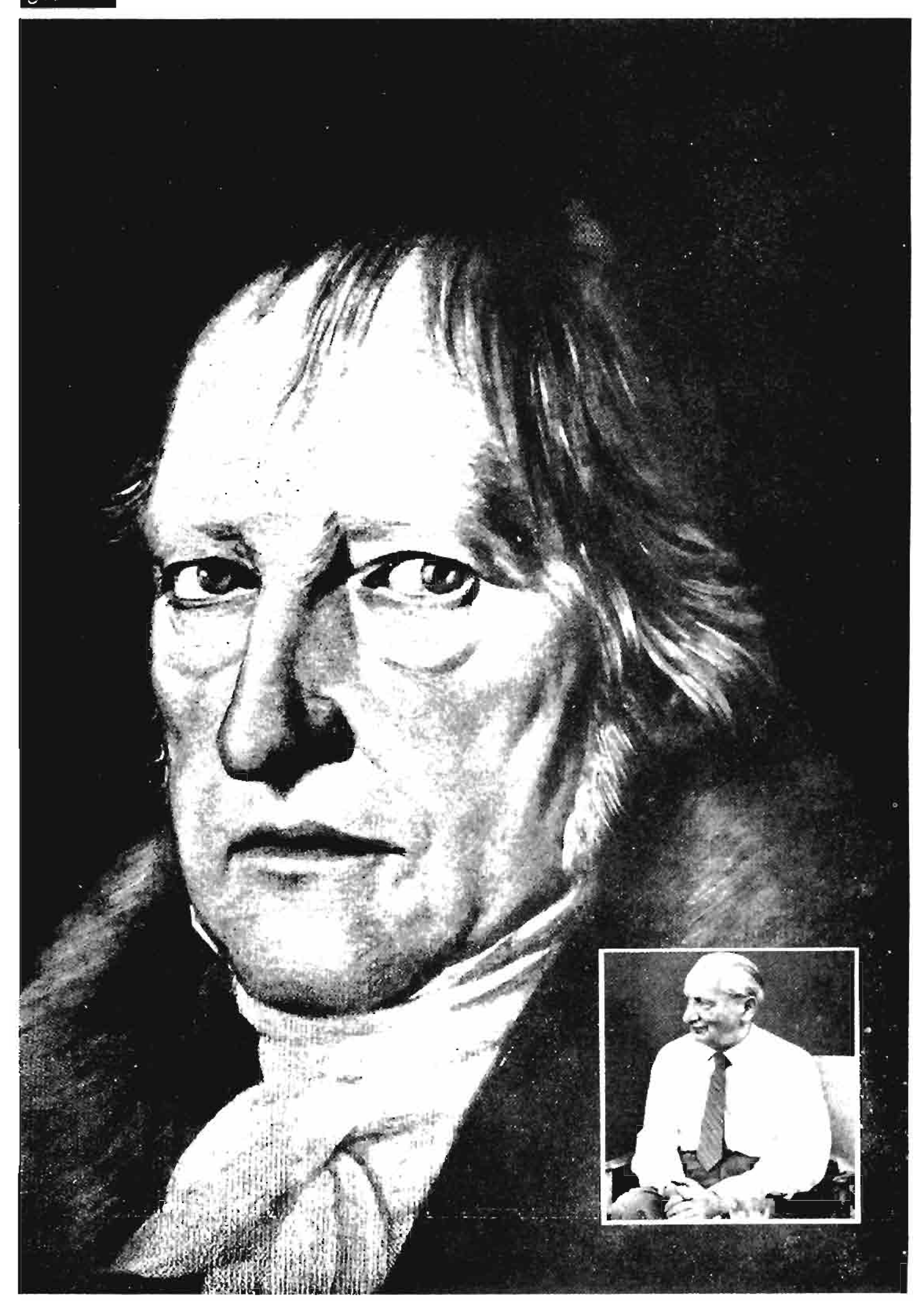
١٠٧فورييه



١٠٨فرويد

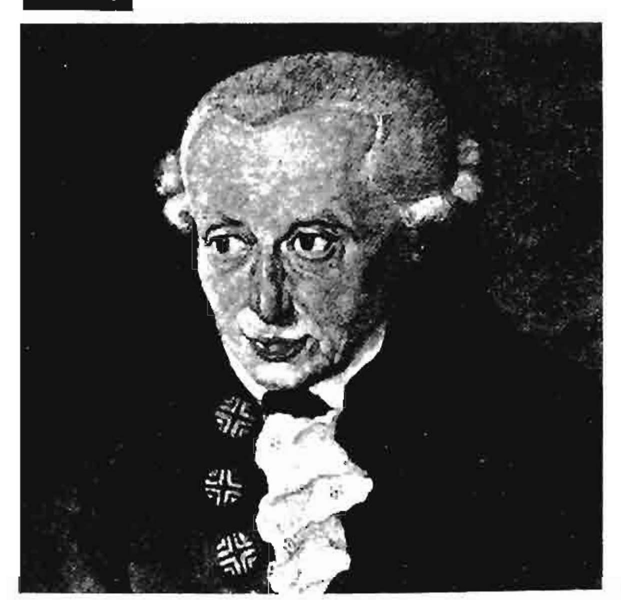


١٢٢هيجل



١٢٢هيدجر

١٥٤ كنت

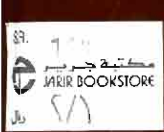




١٥٤ كيركجور

١٧٤ كارل ماركس


9 789953 369396

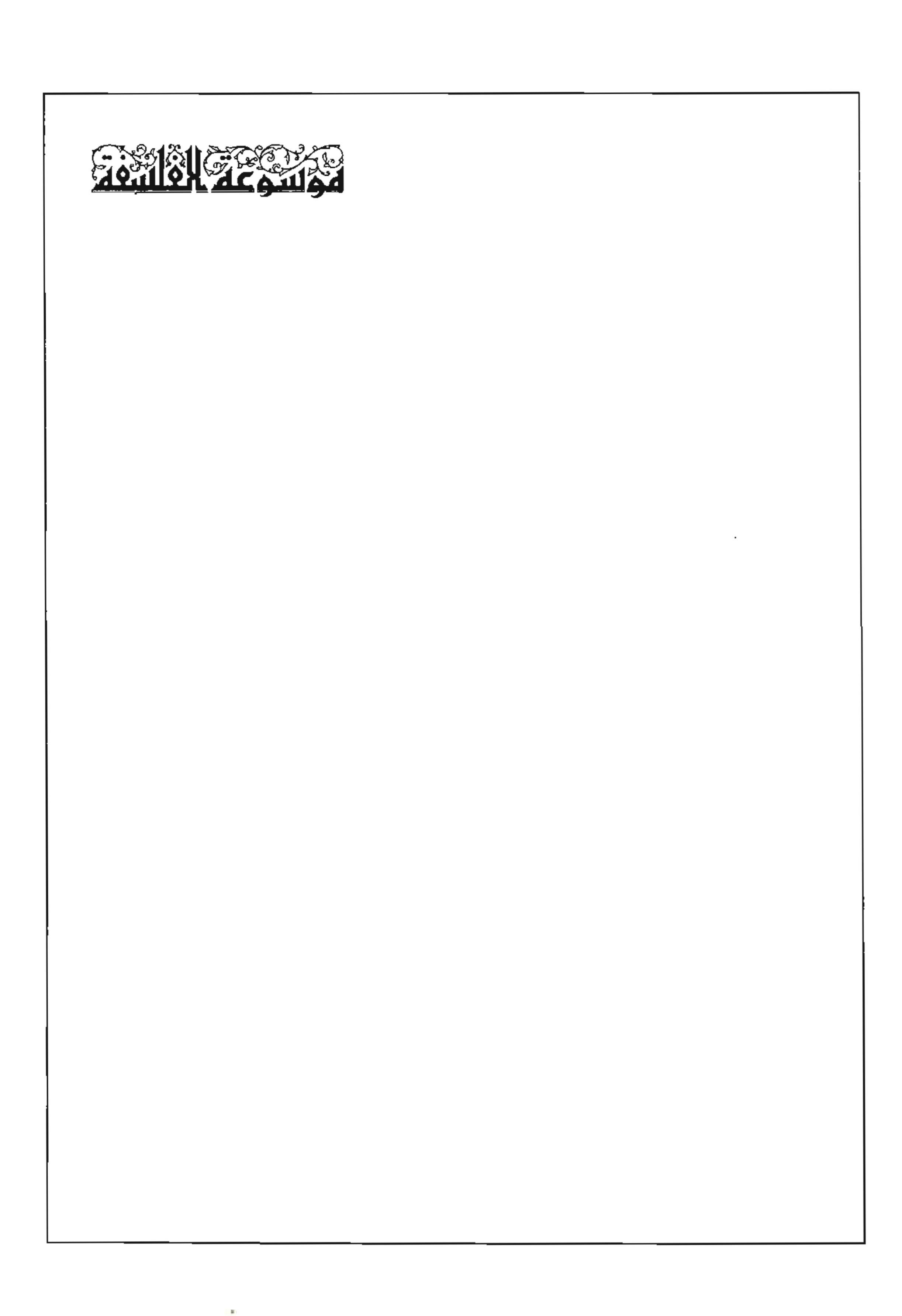

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
ريال

الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلسفة

الجزء الثاني

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر


موسوعة الفلسفة

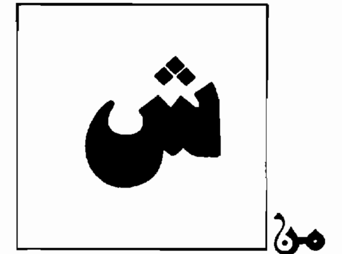
المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً: موكيالي - بيروت - ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٤



الجزء الثاني

من


الى


الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر


ش



شارتر (مدرسة)

L'Ecole de Chartres

كانت مدينة شارتر (في جنوب غربي باريس، على ٩١ كم) مركزاً عقلياً ممتازاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأول اسم مشهور في الفلسفة بين رجال مدارس شارتر هو برنار دي شارتر Bernard de Chartres (المتوفى بين سنة ١١٢٤، ١١٣٠) بيد أنه لم يصلنا شيء من كتاباته، وإنما نعرف طرفاً من نشاطه وآرائه عن طريق ما كتبه جان دى سالسبوري في كتابه Metalogicon. كان برنار مدرساً ممتازاً، وكان يشبه حال المحدثين تجاه القدماء بحال أقزام يقفون على أكتاف عمالقة، فتكون نظراتهم أوسع وأنفذ، لا بسبب طول قامتهم، وإنما لأنهم مرفوعون على كواهل عمالقة سبقوهم. ومن حيث المذهب، كان برنار يعدّ أعلى أنصار الأفلاطونية في عصره، لكننا لا ندري، بسبب افتقارنا إلى النصوص، أي نوع من الأفلاطونية كان يعتنق. بيد أننا نعلم أن أفلاطونيته استمدت من مصادر عديدة، بالإضافة إلى محاورات أفلاطون: مثل أوغسطين، وبوئثيوس وسنكا.

وأهم منه تلميذه: جلبير دى لا بوريه Gilbert de la Porrée (١٠٧٦ - ١١٥٤) الذي خلفه رئيساً لمدارس شارتر، ودرّس في باريس سنة ١١٤١، وتوفى وهو أسقف على بواتييه. ويعد، هو وابيلارد، اقوى عقليتين في القرن الثاني عشر، واذا كان أبيلارد يتفوق عليه في المنطق، فهو يتفوق على ابيلارد في علم ما بعد الطبيعة. وينسب اليه كتاب «في المبادىء الستة De sex principiis» وهو تفسير ميتافيزيقي لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد قسّم المقولات العشر إلى قسمين: في الأول جمع الجوهر والكم والكيف والإضافة، وفي الثاني جمع المقولات الست الباقية. وهو يسمى كل المقولات: صوراً لأنه أفلاطوني واقعي النزعة في مشكلة الكليات. ويعد القسم الأول من المقولات «صوراً محايثة» formae assisstentes ويعني بها المبادىء التي هي إما الجوهر نفسه، أو محايثة في الجوهر بما هو جوهر، بصرف النظر عن علاقاتها مع غيرها. فالكم كم لجوهر، والكيف كيف لجوهر.

لكن آراءه الميتافيزيقية إنما توجد في شروحه على بوئثيوس، خصوصاً في شرحه على رسالة «التثليث» De Trinitate وفيه يميّز بين الجواهر substances وبين القوائم subsistances: الأولى هي التي تحلّ فيها أعراض، أما الثانية فلا تحمل أعراضاً ولا تحتاج إلى أعراض لكي تبقى. فالأفراد جواهر، أما الأنواع والأجناس فهي قوائم.

ويميز بين الصور، بالمعنى الأفلاطوني، والصور بالمعنى الأرسطي: الأولى ليست في أجسام، بينما الثانية هي في أجسام، الأولى محضة سرمدية، والثانية مرتبطة بأجسام. إن الثانية نسخ وأشباح من الأولى.

وقد خلفه على رئاسة مدارس شارتر: تييري دى شارتر Thierry de Chartres وهو الأخ الأصغر لبرنار دى شارتر. وقد خلف لنا كتاباً عنوانه «الفنون السبعة» Heptateuchon وكان الأساس في تدريسه. ولا يعرف تاريخ وفاته بالدقة، لكنه توفى قبل سنة ١١٥٥.

وقد حاول تييري تفسير علية الخلق في «الأيام الستة» التي خلق فيها الله السماء والأرض وما بينهما فقال إن الله خلق المادة في اللحظة الأولى، واتخذ كل عنصر مكانه المناسب لطبيعته، وترتبت العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار على شكل كرات متداخلة بعضها في بعض. والنار، وهي أخفها، تحيط بسائرها، وهي لا تستطيع التحرك إلى الأمام، ولهذا تدور

حول نفسها. وحركتها الدائرية الأولى الكاملة كونت اليوم الأول، الذي فيه بدأت النار في إضاءة الهواء، ومن خلال الهواء، أضاءت الماء والتراب. هكذا حدث في اليوم الأول للخلق. ويستمر تييري في بيان ما تم في الأيام الخمسة الأخرى، محاولاً التوفيق بين تعاليم العلم الطبيعي (الفيزياء) وبين ما ورد في مطلع سفر «التكوين» من الكتاب المقدس معتمداً في فيزيائه على شرح خلقديوس Chalcidius على محاورة «طيماوس» لأفلاطون ويتجلى في تأويله لعملية الخلق تفسير ذو نزعة ميكانيكية جديرة بالتنويه.

ومن الشارتريين أيضاً جيوم دى كونش Guillaume de Conches (١٠٨٠ - ١١٤٥). وله كتاب بعنوان: «فلسفة العالم» philosophia mundi وهو دائرة معارف فلسفية وعلمية، وله حواش على «طيماوس» لأفلاطون وعلى «التعزية بالفلسفة» لبوئتيوس.

لكن ربما كان أجدر هؤلاء الشارتريين بالذكر هو جان دى سالسبوري Jean de Salisbury (حوالي ١١١٠ - ١١٨٠) وهو انجليزي لكنه تعلّم في فرنسا، وتدرج في المناصب اللاهوتية فيها حتى صار أسقفاً لشارتر. وتوفي وهو في هذا المنصب. وله كتابان رئيسيان هما: Polycraticus و Metalogicon، وفيهما كشف عن ثقافة ممتازة عامرة بأوفى حب للوضوح الذهني، وكراهية للأسلوب الخطابي والتفخيم اللفظي.

ونراه لا ينساق وراء طنطنات عصره: فهو في مشكلة الكليات يتوقف عن الحكم ويراها غير قابلة لأي حل.

مراجع

المصدر الرئيسي هو كتابات جان دى سالسبوري، وهي منشورة في مجموعة مِنيي اللاتينية Migne : «الآباء اللاتين» Patrologia Latina جـ ١٩٩. كذلك نشر C. G. Webb كتابيه نشرة نقدية:

a) Polycraticus, 2 vols. Oxford, 1909.

b) Metalogicon, Oxford, 1909.

أما عن مجموع حركة شارتر، فراجع:

- A. Clerval: Les Ecoles de Chartres au moyen âge, du Vᵉ au XVIᵉ siècle. Paris, 1895.
- R.L.Poole: «The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John of Salisburg's time» in Engl. Histor. Review, t. XXX (1920), pp. 321-342.

وعن سائر مفكري شارتر، راجع:

- Berthaud: Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
- J.M. Parent: La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Paris et Ottawa, 1938.
- H. Flatten: Die philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929.
- R. Demimind: Jean de Salisbury. Paris, 1873.

شبنجلر

Oswald Spengler

فيلسوف حضارة الماني، احدث تأثيراً هائلاً بكتابه «انحلال الغرب».

ولد في بلاكنبورج (اقليم الهَرْتس Harz في وسط المانيا)، في ٢٩ مايو سنة ١٨٨٠، وتوفي في ٨ مايو سنة ١٩٣٦ في منشن.

وكان ابوه يدعى برنهرد، اما امه فمن اسرة جرنتسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحياً بروتستنتيا. وامضى اوزفلد دراسته الثانوية في مدينة هلّه Halle. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد الى برلين ثم الى هلّه مرة اخرى. وكان الاساتذة الذين حضر دروسهم اساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشتين، ودورن، وارهرد، وهايم، والويس ريل، وتيودور لپس Lipps، وهانز فاينجر.

وامضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعا للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه «انحلال الغرب» مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وتوفي شبنجلر في مدينة منشن في ٨ مايو سنة ١٩٣٦.

فلسفة التاريخ

تمثل اشبنجلر التطور الهائل في النظر الى فلسفة التاريخ، الذي احدثه فلهلم دلتاي، وتأثر بفلسفة الحياة التي سادت المانيا في اوائل هذا القرن. فرأى ان يحدث في فلسفة التاريخ ثورة

كوپرنيكية، وذلك باطراح النظرة التقليدية الى التاريخ كتيار مستمر متواصل من العصر القديم فالعصور الوسطى فالعصر الحديث، وان ينظر الى التاريخ بدلا من ذلك على اساس انه مؤلف من دوائر حضارة مقفلة. يقول اشبنجلر: «لم يبق اذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبر نيكوس من قبل، حين حرر النظر باسم المكان اللامتناهي. ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون كما تصوره بطلميوس الى نظام الكون كما نتصوره اليوم صحيحا وحده بالنسبة الينا. فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الأساس للصورة التي عليها يتصور الكون.

«إن التاريخ العام قادر، بل في حاجة الى التحرر من الوضع الذي تصادف ووجد المؤرخ نفسه فيه، وهو «العصر الحديث». فالقرن التاسع عشر يبدو لنا اغنى واهم بكثير جدا من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد. ولكن القمر يبدو لنا ايضا اكبر من المشتري ومن زُحَل. وبينما نجد ان زمانا طويلا قد مضى منذ ان تخلّص الفيزيائي من فكرة الابتعاد النسبي، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان: فريسة لهذه الفكرة السابقة المتسلطة على وهمه».

الا فليتحرر المؤرخ من هذا الوهم، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لان تجعله ينظر الى هذا التاريخ باعتباره «شيئا بعيداً كل البعد، غريباً كل الغرابة، وباعتباره مدة من الزمان ليس لها وزن أكبر مما لغيرها من مدد الزمان، دون ان يخضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الاعلى او ذاك مما يشوهه ويزوّر في طبيعته، ودون ان يرجعه الى نفسه ويدخل فيه رغباته وهمومه وعواطفه الشخصية التي تمليها عليه حياته العملية، مسافة اقرب ـ على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك ان يحققها تمام التحقيق ـ تسمح بادراك الواقع الانساني من بُعد شاسع جداً، بالقاء نظرة عِبْر الحضارات كلها بما فيها الحضارة التي ينتسب اليها، وكأنه ينظر فيها وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد في الافق البعيد».

ويبدأ اشبنجلر ثورته الجديدة هذه بوضع تمييز بين «التاريخ» وبين «الطبيعة». ويلخص اشبنجلر الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً عاماً فيقول: «إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، اما الطبيعة فمطبوعة بطابع الامكان باستمرار. فطالما كنت انظر صورة الكون المحيط بي كي اعرف تبعا لاية قوانين يجب ان تتحقق هذه الصورة، دون ان اسائل نفسي عما اذا كان هذا التحقيق يتم بالفعل او يمكن فقط ان يتم، فموقفي سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشتغل بالعلم البحت، ويتساوى دائما بالنسبة الى الضرورة في العلية الطبيعية ـ ولا توجد عِلّية غيرها ـ ان تظهر هذه الضرورة غالبا او ان لا تظهر على الاطلاق، اي ان هذه الضرورة مستقلة عن المصير. فان هناك آلافاً وآلافاً من التركيبات الكيميائية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوما ما، ولكنه قد بُرْهِن على انها ممكنة الوجود، وبالتالي توجد ـ بالنسبة الى نظام الطبيعة الثابت، لا الى سيماء الكون المتغير. وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق، اما التاريخ فيقوم على وقائع والوقائع تتوالى، بينما الحقائق يستنبط بعضها من بعض. وهكذا يختلف «متى» عن «كيف» ابرقت السماء: تلك واقعة يمكن ان يشار اليها بالبنان دون ما حاجة الى الكلام... اذا ابرقت ارعدت: تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها الى قضية. وهكذا يمكن التجربة الحية أن تستغني عن الألفاظ، بينما المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللفظ. وفي هذا المعنى قال نيتشه: إن «القابل للتعريف هو وحده الذي لا تاريخ له». وبينما التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة الى الماضي، نرى الطبيعة من وراء كل زمان مطبوعة بطابع الامتداد دون الاتجاه، وفيها تسود الضرورة الرياضية، بينما، في التاريخ، تسود الضرورة الاسيانة».

ثم يميز اشبنجلر ثانياً بين التاريخ والتأريخ أي كتابة التاريخ. فالتاريخ غير التأريخ بل إن الواحد لا يكاد يقوم الا على اساس انكار الآخر. وذلك لان التاريخ صيرورة خالصة، بينما التأريخ لا يمكن ان يقوم الا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة الى ثبات. وكلما كان الجزء المتحول من التاريخ اكبر، كانت عملية التأريخ ايسر.

واكد اشبنجلر التعارض بين فكرة الصيرورة وبين مبدأ العلّية والحّ في هذا التوكيد، واخذ على السابقين انهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافا قوياً واضحا بكل ما يحتويه من ضرورة عميقة.

ذلك ان الحياة ـ في نظر اشبنجلر ـ هي الصورة التي عليها يتم تحقيق الممكن. واذا كانت الحياة كذلك، فيجب ان تعتبر كأنها كائن مُوَجَّه غير قابل للنقص في اية لمحة من ملامحه، وانه مُثْقَل بالمصير.

ان العلية هي المعقول والقانون وما يمكن التعبير عنه، وهي علامة وجودنا الواعي العقلي كله. اما المصير فاسم لهذا

اليقين الباطن الذي يجب على الانسان ان لا يصفه وان لا يعبر عنه.

فلسفة الحضارة

وقد وصف اشبنجلر الصورة التي يتجلى عليها التاريخ العالمي بعبارات جميلة فقال: «فيض لا نهائي من الصور اللانهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع ثم من جديد تغوص، وخليط هائل فيه ترفّ آلاف الالوان والاضواء يبدو فريسة لاشد انواع الاتفاق والصدفة نزاء وسورة. تلك هي الصورة الاولى للتاريخ العالمي كما تتراءى منتشرة على شكل كل واحد امام اعيننا الباطنة. ولكن العين المرهفة النفاذة الى اعمق اعماق الاشياء لا تلبث ان تميز في هذه الفوضى المطلقة صوراً ظاهرة ران عليها غشاء ثقيل لا تريد التخلص منه الا بعناء، صوراً يفيض من ينبوعها كل صيرورة وكل تطور انساني».

وهذه الصور هي الظواهر الاولية لتاريخ الانسانية.

وقد اخذ اشبنجلر فكرة الصورة الاولية (او الظاهرة الاولية) هذه عن جيته.

وقد تجلّت الصورة الأولية للرجل الأوروبي أول ما تجلّت على شكل «كتلة هائلة لا يحصرها المدى من الكائنات الحية الانسانية، وسيل جارف ينبع من هاوية الماضي السحيق حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم، وحيث قذف بنا الخيال الجامح - او الجزع - في شيء يشبه السحر، إلى صور العصور الجيولوجية الارضية كي يخفى من ورائها سراً لا يمكن النفوذ اليه، وتيار زاخر يضل في بيداء مستقبل مظلم كهذا الاظلام ليس فيه ثمّة مجال للزمان، - وامواج من الاجيال العديدة راتبة الحركة تهدر صاخبة على السطح الهائل، ونصال براقة تمر منتشرة في الفضاء المحيط، واضواء خاطفة تترجح وترقص من فوقها، محدثة تشويشا واضطرابا في المرآة الصافية، تتحول وتستحيل، وتبرق ثم تختفي. ثم حاول ان ينظمها فتصورها منقسمة الى ثلاثة اقسام سماها: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة. فأخذ من حضارته محوراً ثابتا من حوله يدور التاريخ. ولِمَ لا، وحضارته هي المركز الذي منه ينظر، والافق الذي يحد، في الواقع، بصره، والشمس المركزية التي منها ينتشر الضوء على كل الوجود! أي أن الذي يتحدث هنا هو الغرور الذي تملّك الرجل الاوروبي، فلم يردعه شك ولا تواضع، بل اندفع يلوك في عقله هذا الشبح، شبح «التاريخ العام» - واي «تاريخ عام»! إنّه ذلك التاريخ الذي يوهمنا بان تاريخا بعيدا حافلا بالأحداث ممتداً الى عدة آلاف من السنين، كتاريخ مصر أو الصين، يركّز ويضغط. في بضعة حوادث عارضة مشتتة، بينما تاريخ قريب تافه الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين، كتاريخ عصر نابليون، ينتفخ ويتضخم كما تتضخم الأشباح فيبدو أحفل من التاريخ الأول بمرات ومرات! وبينما لم نعد نتوهم أن السحابة البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة، وأن القطار يزحف بطيئاً وهو يخترق منطقة بعيدة، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل ونؤمن بأن سرعة التاريخ القديم: من هندي وبابلي ومصري - أقل في الواقع من سرعة ماضينا القريب»

هذا هو الوهم الاول الذي كشف عنه اشبنجلر لدى المؤرخين الاوروبيين المحدثين.

ووهم ثان لا يقل أثراً في تشويه صورة التاريخ عن الوهم الاول، وهو ذلك الوهم الذي يُخَيِّل الينا ان التاريخ العام يسير على خط افقي ممتد يمثل «انسانية» واحدة تتقدم باستمرار. وفي تيار هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا فيه تحقيقا وتأييدا ومعيناً على تصور ما يحلمون به من مثل عليا.

فعلينا ان نتخلص من هذين الوهمين. هنالك سنرى ان التاريخ يتكون من كائنات عضوية حية هي **الحضارات**، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الانسان او الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات.

وعلينا ان نعين سياق الحضارات، لندرك كيف تنبثق فجاة، وتمتد في خطوط رائعة، وتنصقل، واخيرا تختفي وتغوص من جديد في الوحدة والنوم.

وهاك بيان كيف تولد حضارة من الحضارات:

يقول اشبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الاولية للطفولة الانسانية الابدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللامحدودوالبقاء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها. وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم. ومن ثم تعود الى الحال الروحية الاولية».

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الادوار التي يمرّ بها هذا الكائن الحي ابان تطوره: فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، او ان شئت فمثل ادوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ ان لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاءها.

ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، او ما لأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات. فحضارة كالحضارة الغربية (او الاوروبية الاميركية) تبدو لاول مرة على الاضواء الخافتة الاولى في فجر العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ميلادية، تبدو طفلة لم تشعر بعد بقواها. فتقدمت الى النور في خوف واستحياء. ولكن كانت تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كامنة زاخرة في باطنها، مؤذنة بنمو فذ سريع، وسرعان ما اهتزت تربة بيئتها وهي تشمل اقليما يمتد من بروفانس التروبادور حتى كاتدرائية الاسقف برنورد في هِلْدِسْهيْم Hildesheim فزكت وترعرعت وبدت الخضرة في كل مكان وهكذا رفّت روح الربيع على هذه البيئة، فأشاعت فيها قشعريرة الخلق والحياة المليئة، فأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديدة، روح استيقظ حينئذ شعورها، في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع، فبدأت «تنازل كل العناصر الشيطانية المظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية، وكأنها تنازل خطيئة، كي تسعى قليلاً قليلاً في نضوج مستمر الى التعبير الواضح المضيء عن وجود استطاعت اخيرا ان تظفر به وان تدركه». وكلما نمت واقتربت شيئاً فشيئاً من صيفها تحددت ملامحها واستقرت اللغة التي تعبر بها عن نفسها، وتمايز الطابع الخاص بها في الاوضاع التي تحققها، واصبحت كل لمحة من لمحاتها مختارة دقيقة، فيها خفة وفيها وضوح، كما نراه واضحاً في الآثار الفنية التي تعبّر عن هذه الفترة من تطور الحضارة، مثل رأس امنيمحعت الثالث (في التمثال المنسوب الى الهكسوس بتانيس) في الحضارة المصرية، وكاتدرائية ايا صوفيا في الحضارة العربية، ولوحات تتسيانو في الحضارة الغربية.

فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحققت كل ما فيها من امكانيات واستنفدت قواها الخالقة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمعناها الدقيق الى حالة المدنية، فينطفىء النور الذي كان متوهجاً بها من قبل، شيئاً فشيئاً، ولا يرسل الا شعاعاً فيه من القوة الحقيقية اقل مما يدل عليه المظهر، يحاول ان يخلق اثراً عظيما - كما هي الحال في النزعة الكلاسيكية في اواخر القرن الثامن عشر بأوروبا. وتشعر الروح حينئذ بالحنين، في شيء من الحزن، الى طفولتها الاولى - كما هو واضح في النزعة الرومنتيكية».

واخيرا، وبعد ان اصبحت منهوكة القوى، خالية من العصارة، قد نضب منها دم الحياة، تفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتطمح، كما هي الحال في ايام الرومان بالنسبة الى الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) - الى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين، الى حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكشف حياة الارواح الاولية وفي بطن امها الاولى التي فيها نشأت، في القبر. فهي روح اوشكت على الفناء، فلا تحنّ الا لما هو تعبير عن الموت والفناء، الى الظلال الحزينة الشاحبة، والى الليل المظلم المشرف على الهاوية، والى الاحلام التي تمليها الكهوف المعتمة الفاترة، فتستهويها حينئذ نزعة دينية صوفية غامضة، شابها شيء من الجزع العقيم والقشعريرة الجوفاء - كما كانت حال الروح القديمة (اليونانية - الرومانية) في اواخر ايامها حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس، فاندفعت تنشد السلوى والراحة في ظلالها الزرقاء، وتشعر بالنشوة تغمرها من فيض الحانها الخافتة خفوت الموت.

ولكل حضارة اسلوبها المتمايز من اسلوب غيرها تمام التمايز، اسلوب نستطيع ان نتلمسّه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا فيه كل الوضوح: من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي.

ويستعمل شبنجلر منهج التماثل، المستخدم في علم الحياة، ليبين ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية «متعاصرة» بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، - وان التركيب الباطن لاية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات، بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً في غيرها من الحضارات

ولهذا الأمر نتيجتان على جانب كبير من الأهمية: الأولى انه سيصبح في وسعنا ان نتجاوز حدود الحاضر وان نتنبأ تنبؤا دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد، من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها، ومعناها، ونتائجها، كما يستطيع الكيميائي ان يحدد سابقا بالدقة ما سيحدث لمركب من المركبات لو اجريت عليه كذا وكذا من العمليات، او كما يعرف الفيزيائي ما سيجري للاجسام ابتداءاً من نقطة معلومة.

والنتيجة الثانية هي انه سيكون في مقدورنا ان نكوّن من جديد عصوراً بأكملها قد مضت منذ امَد بعيد ولم نَعُد نعلم عنها شيئا، بل وان نعرف احوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق.

دوائر الحضارة

الحضارات اذن كائنات عضوية. وتبعاً لذلك فانها تمتاز بتلك الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي. فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات .ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائنا عضوياً ووجوداً حقيقيا، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، او بين تشابه في اسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، انما هو وهمٌ فحسب. انه تشابه في الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر، لان كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الاخرى تمام الاختلاف في جوهرها واسلوبها وممكنات وجودها.

ولهذا لا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض، ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الاخر. واذا تتبعنا الحضارات المتوالية، وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير اشياء ضئيلة جدا، ولم ترتبط واياها الا بطائفة لا تذكر من الروابط.

لكن قد يحدث بين حضارة وحضارة تالية ما يسميه اشبنجلر بظاهرة «التشكل الكاذب» وذلك حين تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشارا قويا يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنمو الطبيعي، فلا تستطيع الحضارة الجديدة ان تنمي صور تعبيرها الخالصة، بل يُحال بينها وبين نضوج شعورها بذاتها. فان «كل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن ينصبّ في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الاجنبية عنها.وانواع الشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الاثار الهرمة الفانية، وبدلاً عن ان تصّاعد بفضل مالها من قدرة ذاتية على النموّ بنفسها، لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الاجنبية.

ويضرب اشبنجلر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات مثلين: الحضارة العربية، والحضارة الروسية.

الحضارة العربية قد نشأت في بيئة لها ماض موغل في القدم هي بيئة الحضارة البابلية القديمة، التي أصبحت منذ ألف سنة مسرحاً لكثير من الغزاة حتى سادها الشعب الفارسي، وهو شعب فطري، فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة يقظة هائلة لدى الشعوب الشابة، التي تقطن فيما بين سينا وجبال ايران، وتتكلم باللغة الآرامية، حينئذٍ قامت صلة جديدة بين الله والانسان وشعور كوني جديد نحو كل الأديان القائمة، أديان أهرمن ويزدان، وبعل، واليهودية، ودفع إلى الخلق والتجديد. لكن حدث في هذه اللحظة أن ظهر المقدونيون، وهم طائفة من المغامرين، فغزوا هذه المنطقة؛ وتكونت حينئذٍ طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه البقعة كلها حتى الهند والتركستان. وهنا حدث التشكل الكاذب: فقد جاءت موقعة اكتيوم بين انطونيو واوكتافيوس، وكان الواجب أن ينتصر انطونيو، لا اكتافيوس. وعلى كل حالٍ فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة «بين الروح الأپلونية (اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو السحرية كما يسميها شبنجلر)، بين الآلهة المتعددة وبين الله الواحد، بين الإمارة وبين الخلافة.

ولكل حضارةٍ رمز أوّلي يطبع بكامله جميع مظاهر هذه الحضارة. ولنذكر الآن الرموز الأوّلية لأشهر الحضارات.

وهنا يتحدث اشپنجلر عن اشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ ومتى ظهرت، وفي أية بيئة ولدت.

و شبنجلر في تأمله للتاريخ العام قد اكتشف وجود ثماني حضارات عليا رئيسية هي:

(١) الحضارة المصرية، (٢) الحضارة البابلية، (٣) الحضارة الهندية، (٤) الحضارة الصينية، (٥) الحضارة القديمة (اليونانية ـ الرومانية) (٦) الحضارة العربية، (٧) الحضارة المكسيكية، (٨) الحضارة الغربية (الأوروبية الأميركية).

فحوالى سنة ٣٠٠٠ ق. م. قامت على شاطىء نهرين في بقعة صغيرة حضارتان: إحداهما على شاطىء النيل هي الحضارة المصرية، والأخرى على شاطىء الفرات هي الحضارة البابلية.

وحوالى سنة ١٥٠٠ ق. م. ولدت ثلاث حضارات جديدة: أولاها الحضارة الهندية في بنجاب العليا، والثانية

هي الحضارة الصينية على نهر هونجهو الأوسط حوالى سنة ١٤٠٠ ق. م. ؛ والثالثة هي الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) على بحر ايجيه حوالي سنة ١١٠٠ ق. م.

ولكن الاكتشاف الخطير الذي قام به اشبنجلر في ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزّعة بعض التوزع، حدّها الشمالي مدينة الرُّها، والجنوبي سوريا وفلسطين وهما موطنا «(العهد الجديد» (من «الكتاب المقدس») وكتاب «المشنا» عند اليهود، وتقوم لها الاسكندرية بمثابة الطليعة. وتحد من الشرق بتلك المنطقة التي سيطرت عليها الديانة المزدكية بعد يقظتها، تلك اليقظة التي تشهد عليها بقايا الآثار الأفستية (الابستاقية)، والتي ولدت فيها الديانة المانوية، وفيها كُتِب «التلمود». وفي أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الاسلام في المستقبل والتي مرّت بعصر فروسية بلغ أوجه من النضوج. ولا نزال نجد حتى اليوم في هذه البيئة أطلال القصور والحصون التي فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة بين دولة أكسوم المسيحية على الشاطىء الافريقي، ودولة الحميريين اليهودية على الساحل العربي المقابل، وهي حروب زاد أوارها السلاح السياسي الذي استخدمته كل من روما وفارس- وأخيراً نجد في اقصى الشمال مدينة بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) المتأخرة، والفروسية القديمة التي لا نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي.

هذا العالم المختلط المشتت المتشعّب الأطراف لم يستطع أن يشعر بوحدة إلاّ على يد الاسلام. وهذا هو سرّ نجاحه الهائل السريع، فإن العلة في هذا النجاح هي ان الاسلام هو وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، وهي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في ذلك الزمان.

وعن الاسلام، نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوجَ نضوجها الروحي حينما أغار المتبربرون الأوروبيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس: فالمدنية الاسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة، التي سّماها اشبنجلر باسم «الحضارة العربية». ولعل السبب في تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها أن العرب هم الذين استطاعوا، على يد الاسلام، أن يجعلوا منها وحدة شعورية تامة، وأن يكوّنوا منها امبراطورية محددة، وأن يبلغوا بها اعلى درجة قدّر لها الوصول إليها.

وثمت حضارة اخرى، توسطت في الزمن بين الحضارة العربية والحضارة الغربية، وتلك هي الحضارة المكسيكية، وهي حضارة سيئة الحظ، قد عانت موتاً مبكراً قاسياً على يد الحضارة الغربية، فلم يقدّر لها أن تكشف عن كل إمكانياتها.

واخيراً جاءت الحضارة الغربية، أو الأوروبية الأميركية، ابتداءً من عهد أوتو Otto الأكبر. فحوالى سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد شعرت الشعوب الأوروبية بجنسيتها: هذا الماني، وذاك إيطالي، وآخر فرنسي الخ. بعد ان كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسيتها باعتبارها فرنجة أو لمبارديين أو قوطاً.

أما الرموز الأولية لهذه الحضارات العليا فهي كما يلي بالنسبة إلى أربع منها:

١- الحضارة الأوروبية الاميركية رمزها: المكان اللامتناهي الخالص؛

٢- الحضارة العربية رمزها: الكهف أو السرداب أو التجويف الداخلي؛

٣ - الحضارة المصرية رمزها: الطريق.

٤ - الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) ورمزها: الجسم المتكتّل.

ويتابع اشبنجلر- في تحليل أوفى على الغاية من العمق والبراعة - تجلّيَ هذا الرمز الأوّلي في مختلف مظاهر كل حضارة من هذه الحضارات الأربع.

مؤلفاته

١٩٠٤: «هيرقليطس. دراسة في الأفكار الرئيسية الديناميكية في فلسفته» Heraklit. Eine Studie uber den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. وقد طبع أولاً في هلّه على الزالة عند الناشر كيمرر C. A. Kaemmerer . ثم طبع مرة اخرى في مجموع خطبه ومقالاته التي ظهرت سنة ١٩٣٧ عند الناشر بك C. H. Beck

في منشن بعنوان: «خطب ومقالات لأوزفلد شبنجلر» Oswald Spengler: Reden und Aufsätze من ص ١ - ص ٤٧.

١٩١٠: «الظافر». صورة إجمالية Der Sieger. Eine Skizze، وهي قصة صغيرة، والوحيدة الكاملة بين المشروعات القصصية والأدبية التي فكر فيها اشبنجلر.

١٩٢٠: «انحلال الغرب: صورة اجمالية لهيئة تاريخ العالم.» Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠ عند الناشر بك C. H. Beck في منشن في ٦١٥ + يه صفحة. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه كل فلسفته.

١٩٢٢: وظهر الجزء الثاني منه في ٦٣٥ + ز صفحة عند نفس الناشر.

١٩٢٠: «أفكار حول الشعر الغنائي» Gedanden zur lyrischen Dichtung. وقد كتب هذه المقالة كمقدمة لديوان شعر ارنست دريم Ernst Droem بعنوان «أغاني» Gesangen؛ وظهرت عند نفس الناشر، ثم طبعت عند نفس الناشر، ثم طبعت مرة أخرى في مجموع «خطبه ومقالاته» الذي أشرنا إليه آنفاً من ص ٥٤- ص ٦٣.

١٩٢١: «تشاؤم؟» Pessimismus. وقد نشرت هذه المقالة في «الحوليات البروسية» Preussische Jahrbücher سنة ١٩٢١ جـ ١٨٤ الكراسة رقم ١، ثم في «سلسلة كتب الحوليات البروسية»، رقم ٤، عند الناشر جيورج اشتلكه Georg Stilke في برلين. ثم أعيد نشرها في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٦٣ - ص ٧٩، وقد قصد منها إلى الدفاع عن الجزء الأول من «انحلال الغرب» ضد سوء التأويل السياسي الذي عاناه هذا الكتاب.

١٩٢٢: «البروسية والإشتراكية» Preussentum und Sozialismus في د + ٩٩ صفحة، ويحتوي على: مقدمة؛ ثورة سنة ١٩١٨؛ الاشتراكية كصورة للحياة؛ الإنجليز والبروسيون؛ ماركس؛ الدولية الاشتراكية. وظهر عند نفس الناشر بك Beck.

١٩٢٤: «البناء الجديد للريش الألماني» Neubau des deutschen Reich عند نفس الناشر بك في ١٠٤ صفحة، ويتضمن: الفوضى: خدمة الدولة والشخصية؛ الحق كنتيجة للواجبات؛ التربية - نظام أم تعليم؟؛ البقاء الألماني؛ ضد بلشفية الضرائب؛ العمل والملكية؛ الموقف العالمي.

«الاقتصاد» Die Wirtschaft عند نفس الناشر في د + ٤٩ صفحة. ويحتوي على: (١) النقد: الزراعة والتجارة؛ الطبقة الاجتماعية والطبقة الاقتصادية؛ وتعبئة الأموال بواسطة النقد؛ النقد والعمل؛ الرأسمالية؛ التنظيم الاقتصادي. (٢) الآلة: روح الصناعة الفنية؛ الصناعة الفنية في الحضارة القديمة؛ الصناعة الفنية الفاوستية؛ الإنسان كعبد للآلة؛ صاحب العمل والعامل والمهندس؛ الصراع بين النقد والصناعة؛ الكفاح النهائي بين النقد والسياسة؛

«واجبات الشباب الألماني السياسية» Politische Pflichten der deutschen Jugend. وهي محاضرة القيت في ١٩٢٤/٢/٢٦ في جماعة المدارس العليا للفن الألماني في فرتسبُرج، عند نفس الناشر في ٣٢ صفحة.

«فرنسا وأوروبا» Frankreich und Europa، مقالة ظهرت في «مجلة كيلن (كولونيا)» Kölnische Zeitung في ٢٦ / ١/ سنة ١٩٢٤. ثم ظهرت في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٨٠ - ص ٨٨.

«واجبات النبالة» Aufgaben des Adels، محاضرة القيت في ١٩٢٤/٥/١٦ في يوم النبالة الألماني في برسلاو، وظهرت في «مجلة النبالة الألمانية» Deutsche Adelsblatt، السنة الثانية والأربعين، رقم ١٣. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته» ص ٨٩ - ص ٩٥.

«مشروع أطلس قديم» Plan eines neuen Atlas antiquus محاضرة ألقيت في ١٩٢٤/١٠/٣ في يوم المستشرقين في منشن.

ونشرت في مجلة «العالم كتاريخ» Die Welle Als Geschichte، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤، الناشر: ف. كوهمّر، W. Kohlhammer. في اشتوتجرت. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته»، ص ٩٤ - ١٠٤.

«آسيا القديمة»، من مؤلفاته المتروكة، نشرت في مجلة «العالم كتاريخ»، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤. ونشرت ثانية في «خطبه ومقالاته»، ص ١٠٥ - ص ١٠٩.

«نيتشه وقرنه» Nietzsche und sein Jahrhundert، محاضرة القيت في ١٥/١٠/١٩٢٤، بمناسبة مرور ثمانين سنة على ميلاد نيتشه، في دار محفوظات نيتشه في فيمار. ونشر لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١١٠ - ص ١٢٤.

١٩٢٦: «في تاريخ تطور الصحافة الألمانية» Zur Entwick- lungsge schichte der deutschen Presse، مقالة في «نشرة الصحف» سنة ١٩٢٦ رقم ٢٥. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٥ - ص ١٢٨.

١٩٢٧: «مشروع لإجراء مسابقة بين رجال القضاء»، نشرت لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٩ - ١٣٠.

«طبيعة الشعب الألماني» Vom deutschen Volkscharakter مقال في المجلة السنوية الموسومة باسم: «المانيا» Deutschland

«مقدمة لمقالة رتشرد كورهر عن تناقص السكان» Einfuhrung zu einen Aufsatz Richard Korherrs uber den Geburtenruckgang، ظهر في «الكراسات الشهرية لجنوب المانيا» Suddeutsche Monatsheften، السنة ٢٥ رقم ٣، ديسمبر سنة ١٩٢٧. وأعيد نشره في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٥ - ص ١٣٧.

١٩٣١: «الإنسان والصناعة الفنية. مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة» Der Mensch und die Technik، في ز + ٧٩ صفحة عند الناشر بك في منشن، وتحتوي: الصناعة الفنية كأسلوب للعمل (تكتيك) في الحياة؛ آكلوا النبات والحيوانات المفترسة؛ نشأة الإنسان؛ اليد والآلة. الدور الثاني: الكلام والنهوض بالأعمال. النهاية: علو الحضارة الآلية وانحدارها.

١٩٣٣: «السنوات الحاسمة. المانيا وتطور التاريخ العالمي» Jahre der Entscheidung، في يد + ١٦٥ صفحة. وفيه يعرض آراءه التطبيقية في السياسة، ويحلل ثورة الشعوب الملونة، ومصير الشعوب البيضاء.

«عمر الحضارات الأميركية» Das Alter der Amerikanischen Kulturen. وقد نشرت هذه المقالة في - Festnummer des Ibero amerikanischen Archivs، جـ ٧، عدد ٢، سنة ١٩٣٣، عند الناشر فردنند ديملر Dümmler في برلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٨ - ص ١٤٧.

١٩٣٤: «عربة القتال ومدلولها بالنسبة الى سير تاريخ العالم» Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte محاضرة القيت في ٦/٢/١٩٣٤ في جماعة أصدقاء الفن الأسيوي والحضارة في منشن، ونشرت في «أبحاث جماعة فن شرقي آسيا» السنة التاسعة رقم ١/ ٢. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٤٨ - ص ١٥٢.

١٩٣٥: «قصيدة ورسالة» Gedicht und Brief، لذكرى فلّي اشميد، كلمة ملحقة بكتاب «سمفونية لم تتم» لفلي اشميد Willy Schmid، عند الناشر أولدنبورج في منشن وبرلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٦٣- ص ١٥٧.

«في التاريخ العالمي للألف سنة الثاني قبل الميلاد» Zur Weltgeschichte des zweiten vor- christlichen Jahrtausends نشر في مجلة «العالم كتاريخ» السنة الأولى سنة ١٩٣٥، الكراسة ١ - ٥، الناشر كوهمر، في اشتوتجرت. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٥٨ - ص ٢٩١.

١٩٣٦: «هل السلم العالمي ممكن؟» Ist Weltfriede Möglich? رد بالتلغراف على سؤال اميركي. نشر بالانكليزية في Hearst's International Cosmopolitain، يناير سنة ١٩٣٦ ونشر بالألمانية لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «اشپنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١.

— R.G. Collingwood: «Oswald Spengler and the theory of historical cycles». in **Antiquity**, sept. 1927.

— A. Fauconnet: **Un philosophe allemand contemporain Oswald Spengler** (Le prophète du declin de l'Occident). Paris, 1925.

— Lucien Febvre: «De Spengler à Toynbee, quelques philosophes opportunistes de l'histoire.» RMM, oct. 1935.

— H.S. Hughes: Oswald Spengler, a critical estimate. New York, London, 1952.

— E Meyer: Spenglers Untergang des Abendandes Berlin 1925.

— M. Schroter: Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturelle Studie über Oswald Spengler. München, 1949.

— P. A. Sorokin: Social philosophy of an age of crisis. Boston, 1950.

— Spenglerstudien. Festgabe fur Manfred Schröter München, 1966.

الشك والشكاك

Scepticisme et Sceptiques

كلمة «شكّاك» σχεπτιχός في اليونانية تطلق على «من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام» قبل ان يصدر حكماً على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

ولهذا نجد سكستوس أمپريكوس يضع «الشكاك» σχεπτιχοι بين الفرق الفلسفية بوصفهم «الذين يواصلون البحث والتحرّي»، في مقابل «الدوجماتيقيين» الذين هم مثل أرسطو والابيقوريين والرواقيين يعتقدون أنهم اكتشفوا الحقيقة، وفي مقابل رجال الاكاديمية الافلاطونية في عصرها الأوسط الذين يقررون أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في امكان المعرفة الانسانية هومذهب فورون (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق. م) Pyrrhon d'Elée وتلاميذه: نوسيفان Nausiphane استاذ أبيفور، وتيمون الفليونتي Timon de Philionte، ومينقلس Menecles ـ وان كان من غير المعلوم بيقين ما ادلى به هؤلاء من حجج ضد امكان المعرفة، ولا نستطيع ان ننسب اليهم ما سنراه فيما بعد عند انسيداموس، وسكستوس من حجج.

وخير وسيلة لعرض آراء الشكاك اليونايين دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها ـ ان نعرض هذه الحجج بحسب ما ذكره سكستوس امبريكوس في كتابيه:

(١) «الجمل الڤورونية» Hypotyposes

(٢) «ضد المعلمين» Contra Mathematicos

لم يختلف الشكاك في شيء، فيما يتصل بالغاية، عن الرواقيين والأبيقوريين، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الانسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون سواء بسواء؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها: فالرواقيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالايمان اليقيني ببعض المبادىء الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقده المرء مما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون: إنه لكي يصل الانسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها. ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والأبيقوريون، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة، واتجهوا إتجاهاً واحداً، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية. بل وليس الشكاك في مذهبهم غير تطوّر منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإنا نجد أولا أن المدرسة الميغارية قد عنيت

بالجدل وبرفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحللت وبحثت كثيراً لدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلا. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكل التي اثارتها هذه الفلسفة لم تجد حلا شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، لا تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، مع أن الحس قد رفض عند أفلاطون وارسطو على أساس أنه لا يؤدّي إلى العلم اليقيني، فكأن نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون، مزوّداً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتاتوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين، وموقف الرواقيين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبيّن أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق: فكيف نوفق بين النظرة الذرية والنظرية الكلية الكونية؛ وكيف نوفق بين العلو وبين وحدة الوجود، وكيف نوفق بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الانسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك: الأولى مدرسة فورون، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة.

مدرسة فورون: فورون من مدينة إيليس، وقد رحل مع الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بالفقراء الهنود. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية: أولا لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضى أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكيّة عند الهنود. ولما عاد إلى بلاد اليونان، كون مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلا ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد، هو تيمون.

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عده مفكراً بمعنى الكلمة. فهو في طريقة أخذه للحياة قد مثّل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك، وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون. يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بآزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكري.

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء. فسواء النظر العقلي والادراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائما، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما «يبدو» لنا، وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها. وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحسّ فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعدّدت الواسطة، بعد الانسان عن الأصل، فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي. ولم يفصّل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبيّن استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية وإستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الانسان، وإنما الحجج المشهورة، وخصوصا الحجج العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيداموس. ولهذا، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعلّه أن يكون قد قال بها فورون ومدرسته، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن

الذاتي، لأن كل شيء سينحل بعد ذلك إلى أن يقول الانسان: «هكذا يبدو لي شيء من الأشياء». وهذا القول يدل أولا على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكأن اليقين ـ إن كان ثمت مجال للتحدث عن اليقين ـ إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا ـ وبهذا، ولكي يكون الانسان آمنا من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقا في النفس ـ والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس ـ لا يمكن إذن إلا أن يرجع الانسان على نفسه وينحصر في داخلها، وإذا طُلب إليه أن يحكم، أو إذا طَلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم «تعليق الحكم» أو التوقف ἔποχη لأن الانسان إذا ما حكم على شيء، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولا، وإذا كان لكل رأي ما يعارضه، وبنفس الدرجة من الاحتمال، فلكي يخرج الانسان من هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أو حينما يحكم أيّاً ما كان هذا الحكم، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم، وهذا هو تعليق الحكم. وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الانسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الانسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطلق، مما يسميه الشكاك ἀπραξία فما النتيجة العملية التي يستخلصها الانسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الانسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا ولكن، هل يستطيع الانسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟ هنا نجد أن فورون واتباع مدرسته يميلون إلى نوع من «الفعلية» (برجماتزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس. فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية، بل يستطيع أن يكتفي، من أجل الحاجة العملية، بالأقوال المحتملة والظنيات، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري.

الأكاديمية الجديدة: وإنما قام الشك على أسس فلسفية، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخذته الأكاديمية ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه إتجاهاً علمياً، وأصبحت ابعد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسبوسيبوس وإكسينوقراط، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لاكسينوقراط، فأصبحوا لا يفترقون في شيء، من حيث الهدف الأصلي الذي ترمي إليه الفلسفة، عن الأبيقورية والرواقية. هذا إلى إنهم وإن عنوا عناية كبيرة بالناحية العلمية، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن، وإنما اتجهوا بها إتجاهاً أميل إلى الشك، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الانسانية. وزاد هذا الاتجاه وتوطّد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الأخيرين، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى الى معارضة الرواقية، على الأخص في نظرية المعرفة. أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف، ولهذا، نستطيع ان نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر، فمهما قيل اذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواقي وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد، حتى لنرى ان ما بقي لنا من عرض لمذهب ارسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية الى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقيين). ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية ـ كما سيظهر فيما بعد ـ في الطور الثالث للأكاديمية أي في الأكاديمية الثالثة، وهو الطور الذي يتزعمه كرنيادس، حتى إن كرنيادس يقول: إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيادس.

بدأ أرسيزيلاس بأن بينّ أن كل المذاهب السابقة إنما

اتجهت دائمًا إلى عدم التيقن، بعكس الرواقية. وهو هنا يهيب ببرمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلا عن كثير من الطبيعيين الأقدمين، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميّالين إلى عدم التيقن من شيء، ! وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية، وهو لهذا يحاول دائمًا أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة. ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقيين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقيين يفرقون أولا بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الادراك الحسي أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالادراك الحسي أو التصور؟ فإما أن يكون الادراك الحسي علمًا فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقيين للادراك الحسي تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الادراك الحسي إنه الاقتناع بتصور ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعني أن الادراك الحسي سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعلى هذا لا يستطيع الرواقي إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الادراك الحسي ممكن بحسبانه مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسي تمام الانكار كما ينكر التصور الذي ينشأ عن الادراك الحسي، أي الصورة التي تنطبع في الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التي نجدها ستستمر في نقد الادراك الحسي والصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكارت، وهي حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث في الأشباح التي تتراءى أمام الانسان في الظلام ولا وجود لها في الواقع. وكذلك ما يراه الانسان في الأحلام والالهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خدّاع وأن الادراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبين طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه- وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات، لأنه لم يكتب شيئاً- تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده للرواقيين أو للتوكيديين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المنطق باسم «القياس المركب مفصول النتائج»- مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم «كومة القمح» أو «تعريف الأصلع» -. ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد. هل يقصد أرسيزيلاس من ورائه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للادراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الامر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الادراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الادراك الحسي، فما يصيب الاساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للادراك الحسي أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الادراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو المعرفة النظرية.

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إن على الانسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل. وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع. ثم يقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائمًا أن المعرفة متصلة بالعمل، وأنه لا عمل، أو لا إرادة، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم. أما أرسيزيلاس فينكر عليهم هذا القول، ويقول بل لعل العكس أن يكون دائمًا الصحيح، فنحن نعمل أولا، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل. والفعل الخير هو هذا الذي يفعله الانسان أولا، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.

كرنيادس: ولا بد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا الممثل يعدّ أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به كرنيادس الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي هذا القرن وفي القرن السابق عليه مباشرة، أي في الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنياس، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً في الحياة اليونانية عموماً، وأثرت كذلك في تطور الفلسفة وانطباعها بطابع خاص، لأن السيادة الرومانية قد بدأت في القرن الثاني، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ق. م، وقد صادفت الأكاديمية في هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيادس، الذي لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩. إلا أن كرنيادس لم يكتب شيئاً! وكل ما نعرفه عن مذهبه، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذي رأس الأكاديمية بعده، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس نفسه، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب استاذه كرنيادس، وذلك في كلام سكستوس أمبريكوس، وفي كلام شيشرون خصوصاً في كتابه المسمى «الأكاديميات: الأولى والثانية». بل إن العرض الكامل الذي وضعه شيشرون في الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيادس، قد فُقد هو الآخر، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص في خلال كتاب شيشرون هذا. وعلى كل حال فإن كرنيادس يعد بحق المؤسس الفلسفي الحقيقي للشك في الأكاديمية.

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً في طريقة عرض مذهب كرنيادس الشكي: فالبعض من الأقدمين، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس، يذكرون أن كرنيادس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي، وهو تعليق الحكم، ولكنا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيادس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية «الاحتمال» وبدرجات المعرفة، لكي لا يرفض نهائياً أن يحكم على شيء. وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرنيادس، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيادس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقيين. فلم يكن غريباً إذن، وهم يعرضون مذهب كرنيادس، أن يقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد، أي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرنيادس. فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس.

وأيّاً ما كان الأمر فإن أبحاث كرنيادس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة: ذلك أن كرنيادس ينكر أولا الادراك الحسي، كما ينكر النظر العقلي، ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس، فما يجري على الحواس يجري بالتالي على المعرفة التقليدية. وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرنيادس بشيء جديد، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الايجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول: إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجي، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة. ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها

بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف، أعني أن الامتثال بوصفه إمتثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجي، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته، ومن هنا لا نستطيع أن نقول أهناك اتفاق أم اختلاف، أي صحة أو بطلان، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجي. وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة، فلدينا الطرفان هنا حاضران، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتي إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الانسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي. فكأن المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون- قبل أن تعلم شيئاً- جاهلة بهذا الشيء والانسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكما ما، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه- لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم، أو الحكم كما قلنا من قبل، هو التيقن- نقول إن التيقن سيقوم على الجهل، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة، ليس فقط بحقيقة الأشياء، بل ما تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة.

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف، إذ يفرِّق كرنيادس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة، هما اليقين المطلق والجهل المطلق. فالمهم إذن فيما أتى به كرنيادس في مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها، أعني أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب.

ثم نراه يستخدم، من أجل هذا، تلك الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين الكومة أو حجة الكذاب، وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عائمة، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق، وإنما كل ما يجب على الانسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستخدمها من بعد في العمل. ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيادس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس. والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن يعنينا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيادس للنظريات الرئيسية للرواقيين في الطبيعيات خصوصا فيما يتصل باللاهوت، ولذا سنعنى بأن نذكر نقد كرنيادس لفكرة الله عند الرواقيين.

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة، فيقول كرنيادس اعتماداً على مبادىء الرواقيين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض. لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولا أن الله يتصف بالحياة، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعا بالاحساس، لأن كل حي حساس، ويكون لله من الاحساسات ما للانسان على الأقل، اعني أن لله مثلا حس الذوق فهو يشعر تبعا لهذا بالمر والعذب، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يُحدِث الألم. فمن هذا يتبين أن الله، ما دام متصفاً بالحياة، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحاسة، أي أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً، فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلي وهو أنه أزلي أبدي. والنتيجة عينها نصل اليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة- وتبعاً لمبدأ الرواقيين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل- نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلا على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أي مقاومة الشر، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الانسان خاضعاً للتأثر بالشر، ولا يكون الشيء قابلا لهذا

إلا إذا كان قابلا للتغير أي للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشرٍّ، أعني أن الله سيكون إذن قابلا للتغير وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً، وهذا يتنافى مع جوهر الله. وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي ننسبها إلى الله، فمثلا لا يمكن أن ننسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي، فلا يمكن أن يكون لا متناهياً، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح، وإذا كان متناهياً فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له، أي لن يكون إلها. كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي. إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادىء الرواقيين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقيين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل)، فهو إذن لن يفعل، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل. كما أنه لا يمكن أن يكون جسما لأن الجسم فانٍ، والله غير قابل للفناء كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يمكن أن تضاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعا بالوحي، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعي استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة، أعني أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرنيادس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الانسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر، فكأنه كان مبشراً إذن، عن طريق هذا النقد، بمنهج اللاهوت السلبي الذي سيأتي فيما بعد سواء في المسيحية وفي الاسلام، وهو منهج إضافة صفات كلها سلوب، إلى الله.

وكذلك نجد كرنيادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصا مذهبهم في العرافة، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين، وكانوا يؤمنون بها أشد الايمان. فنجد كرنيادس يرد عليهم فيقول: إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقيا فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءاً، وإما أن يكون ضروريا فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى العرافة والمفاءلة.. الخ.

ثم ينقدهم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال كرنيادس بأنه إذا كان ثمت قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية. كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية، فإن الرواقيين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق، فإنا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلا دقيقا عليّا كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئا من الاتفاق. ولكن كرنيادس يقول لهم: قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب. أي أنه، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء عليّاً.

وهذا كل ما يعنينا من مذهب كرنيادس. ومنه نرى أن كرنيادس كان دافعاً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقا، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم، كالعلية، على النحو الصحيح!. أما تلميذه كليتوماخوس، فلم يفعل شيئا أكثر من أنه عرض أقوال استاذه؛ ولم يأت بشيء جديد مطلقا، فلا داعي إلى الكلام عنه.

الشكاك المحدثون: أخذ الشك عند اليونان في القرن الثاني بعد الميلاد وجها جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذي كان عليه الشك القديم. فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التي يقوم عليها موقفهم هذا في نظرية المعرفة. وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيداموس، ولحسن الحظ بقي لنا كتاب «الأقوال الفورونية». فقد أبقاه لنا فوتيوس البيزنطي في مجموعة كتبه، تحت رقم ٢١٢. وفي هذا الكتاب يحاول أنسيداموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذي يؤدي إلى الحياة المطمئنة السعيدة التي ينشدها كل إنسان. والحجج المشهورة التي قيلت ضد إمكان المعرفة، تكاد ترجع إلى الحجج التي صاغها أنسيداموس. ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التي قدمها في هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية

المعرفة عموما. ففيما يتصل بفكرة العلة، نراه يوجه نقده في هذه الناحية خصوصا إلى الأبيقوريين، وهو يقول من أجل هذا، أولا: هل يمكن أن تتصور العلة بوصفها خفية؟ إذ كان الأمر على هذا النحو، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلا على علل خفية؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، فالعلامة الواحدة قد تدل، أو يفهم منها الانسان أنواعا من الفهم عدة. فالأطباء مثلا، الذين يجسّون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات يُسلم بأنها هي العلل لشيء ما، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلل لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد. ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة.

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام، وهي الحجج العشر المعروفة باسم «المواقف الشكية». فالحجة الأولى تقول أولا بأن الانسان يختلف عن الحيوان، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الانساني، وبالتالي يختلف الاحساس بالنسبة إلى كل من الانسان والحيوان. وهنا نجد أن سكستوس امبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان ارفع مقاما من الانسان!

والحجة الثانية هي أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن. والحجة الثالثة أن الاحساسات في ادراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر. والحجة الرابعة، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الاحساسات التي من نوع واحد، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس. والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الاحساس صحيحا في الواقع من حيث الاختلاف في الادراك الحسي بالنسبة إلى البعد، أو صلة شيء بشيء، أو مقداره... الخ. ففي هذه الأشياء يلاحظ دائما أن هناك اختلافا بين الحواس بحسب هذه الاضافات أو النسب. والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية، التي يأخذها الخلف عن السلف

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة، لا عند أنسيداموس بل عند أجربا وكل من أنسيداموس وأجربا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد. فقد صاغ أجربا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال: الحجة الأولى: إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولا آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى باسم التعارض، أو التناقض. والحجة الثانية: أننا لو قلنا إن المبادىء يمكن أن تعرف، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات، أعني أن كل قول يتصف بصفة «الافتراضية». والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سننتهي إلى تسلسل غير منقطع. والحجة الرابعة: أنه لكي يبرهن على شيء، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم «الدور». والحجة الخامسة والأخيرة، هي المعروفة باسم «حجة الدائرة المقفلة»، ومعناها أن كل إثبات لامكان المعرفة، ينطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن استطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني اثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة، وما أتى بعد هذا من شكاك في القرون التالية، خصوصا في القرن الثاني بعد الميلاد، لم يضيفوا شيئاً جديداً، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون. ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس امبريكوس. ففي كتابه «ضد التوكيديين»، وكتابه «ضد المعلّمين» نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض. وقد اصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور. ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد، وإنما فيما خلفه لنا من عَرْض، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم.

شلر، الفيلسوف البرجماتي

Ferdinand Canning Scott Schiller

فيلسوف برجماتي انجليزي. ولد في شلزفج هولشتين (شمالي ألمانيا) سنة ١٨٦٤. وتعلم في رجبى (انجلتره) وفي كلية باليول بجامعة اكسفورد (انجلتره). ثم قام بتدريس اللغة الألمانية في مدرسة ايتون Eton. وفي سنة ١٨٩٣، عين مدرساً في جامعة كورنل. ثم عاد إلى كلية جسد المسيح في جامعة اكسفورد حيث تقلب في مناصب هيئة التدريس، وفي أثناء ذلك حصل على دكتوراه في العلوم D. Sc. من نفس الجامعة في سنة ١٩٠٦. وصار زميلاً في الأكاديمية البريطانية سنة ١٩٢٦. وابتداء من هذه السنة صار يتردد أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، وابتداء من سنة ١٩٣٥ صار فيها أستاذاً دائماً. وتوفي سنة ١٩٣٧.

نعت شلر اتجاهه الفلسفي بأنه نزعة إرادية إنسانية humanistic voluntarism: إرادية لأنها تغلّب جانب الإرادة على جانب العقل النظري في الإنسان، وإنسانية لأنها جعلت من عبارة بروتاجوراس المشهورة («الإنسان مقياس كل شيء») المبدأ الأساسي. إن هذه النزعة «تفضل أن تأخذ العقل» بحسب ما هو في التجربة الواقعية، وأن تدرسه في الحياة الفعّالة الحرة، لا كما هو «محفوظ في قارورة» ومخزون في أرواح. وبالمثل لا تعني بـ «الإرادة» أي معنى ميتافيزيقي (على نحو ما فعل شوبنهور) ولا تلزم نفسها بأي توهم لوجود «ملكة مستقلة» (هي ملكة الإرادة) وإنما تستخدم اللفظ «إرادة» Will للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، وأعني بها الجانب الفعّال الموجود في طبيعتنا، والذي أغفل ظلماً وعلى نحو مخرّب للأسباب التي ذكرناها (في البنود من ٢ إلى ٦). وتعتقد (هذه النزعة) أن في الاعتراف «بالإرادة» نتائج مفيدة وموضحة في كثير من المشاكل الفلسفية التي تحدّت الحلّ حتى الآن. («لماذا النزعة الإنسانية؟» في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» ص ٣٩٦. لندن سنة ١٩٦٥).

ذلك أن شلر كان يعتقد أن كل الأفعال والأفكار هي من نتاج الإنسان وتتعلق جوهرياً بالإنسان وحاجاته. وكل ما يسمى «بديهيات» أو «حقائق» أو «قوانين» إنما هي فروض لتيسير فعل الإنسان. وينتهي شلر إلى رفض فكرة «الحقيقة المطلقة» لأنه يرى فيها مجرد وهم وسراب. وبدلاً منها، ينبغي على الإنسان أن ينظر إلى الحقيقة والبطلان على أنها وجهان لشيء واحد: واحدهما إيجابي والآخر سلبي. ولكن ليس لنا أن نقر بصحة شيء إلا إذا ثبتت لنا صحته بالفحص النقدي. ومعيار هذا الفحص هو النتائج العملية. ولهذا فإن «الحق يتوقف على النتائج» (الكتاب نفسه، ص ٤٠١). وهكذا تفضي نزعته الإنسانية إلى نزعة برجماتية. والخطأ إذن هو الاخفاق، أعني اخفاق النظرية أو المبدأ والحكم في أن يحقق عملياً النتائج المقصودة منه.

ويرى شلر أن نظرته هذه ذات فوائد عديدة: (١) أولها أنها تتمشى مع منهج العلم الوضعي، والثانية أنها تفسّر الخطأ كما تفسر الصواب وتضعهما على نفس المستوى العقلي: «فالخطأ ينظر إليه على أنه موضوع حكمي تقويمي يُبْسِل اخفاقاً (نسبياً) لمجهود في المعرفة، وأنه قبول لقيمة دنيا في الوقت الذي يتيسر فيه الحصول على قيمة عليا. وهكذا يصبح «الصواب» و«الخطأ» كلاهما أمرين عارضين في نمو للمعرفة متقدم ولم يعودا بعد متقابلين في عداوة مستحكمة. ولربما صار «الخطأ» بهذا هو أفضل تال لما هو حق، وخطوة نحو بلوغ الحق.

لكن ـ هكذا يدافع شلر عن نفسه ـ لا يقصد من قوله إن الحق هو النافع truth must be useful أن الحقيقة ترد إلى النفع usefulness. بل يجب فهم كلمة «النافع» useful فهماً جيداً، وذلك بتفسيرها في نطاق مقولة «الوسائل والغايات»: «فكل وسيلة لغاية تكون مفيدة لتلك الغاية. فما هو مفيد هو أولاً مسألة واقعة نفسية. إنه يتوقف على الغاية المنشودة والوسائل المختارة. لكن لما كان يوجد دائماً الكثير من النقد الاجتماعي والمراقبة على نشاط الفرد وذوقه فإن غاياته ووسائله لا تلقى دائماً استحساناً. ولهذا فإن ما يراه الفرد جديراً بالفعل من أجل غاية منشودة يمكن أن يدان اجتماعياً بوصفه غير مفيد، بل ومضر. ولهذا ينبغي، حين مناقشة معنى «النفع»، الانتباه إلى هذا الاشتراك والغموض وايضاح ليس فقط من أجل ماذا، بل وأيضاً من أجل من تطلب هذه الصفة، صفة النفع» (الكتاب نفسه، ص ٤٠٥).

وكان من نتائج هذه الفكرة الأساسية في اتجاه شلر الفلسفي أن نظر إلى المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة على أنها تعبيرات أخلاقية ـ بل وجمالية ـ عن أمزجة شخصية لدى الذين أبدعوها.

كذلك نجده في كتابه «المنطق المفيد» Logic for use يميز بين سبعة أنواع من دعاوى اليقين، هي:

١ - المصادرة قول مرغوب فيه إن كان صحيحاً، ونحن نحاول إثبات صحته.

٢ - والمصادرة التي تتحقق تماماً على أساس الوقائع تعد بديهية.

٣ - الفرض المنهجي (مثل فرض الحتمية في العلوم الفزيائية) هو المبدأ المرشد لنا والمفيد في تفسير مجرى الظواهر والأحداث.

٤ - الفرض المحدود الفائدة، مثل الهندسة الإقليدية فيما يتعلق برسم الخرائط، هو فرض وهمي fiction.

٥ - دعاوى الحقيقة اما أن تكون أوهاماً اصطلاحية fictions

٦ - أو أنواعاً من المزاح jokes.

٧ - أو أكاذيب. والأكاذيب قد تفيد، كما هي الحال في الدعاوة propaganda

وينقد شلر المنطق الصوري على أساس أنه كان تلاعباً بالألفاظ ولأنه ارتبط بالميتافيزيقيا بدلاً من الارتباط بالعلوم الفزيائية وبعلم النفس. إذ إنه كان يرى، كما يرى جون ديوي، أن للمنطق أساساً بيولوجياً، بمعنى أنه مرتبط بالحياة، بالأغراض، بالفائدة، بالحاجيات الإنسانية.

وفي الدين نظر إلى العقائد الدينية على أنها مجرد مصادرات postulates. والله - في نظره - هو مبدأ الخير السائد، وهو متناه.

مؤلفاته

- Riddles of the Sphinx. Revised edition, 1910, London
- Axioms as Postulates in Personal Idealism, 1902.
- Humanism, 2nd edition, 1912, London.
- Studies in Humanism, 2nd ed. 1912, London.
- Formal Logic, 1912, London.
- Problems of Belief, 1924, London.
- Must philosophers disagree? 1934, London.
- Our human truths. New York, 1939.
- Logic for use. London, 1929.

مراجع

- Reuben Abel: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York, 1955.

شلنج

Friedrich Wilhelm Schelling

فيلسوف مثالي ألماني.

ولد في ليونبرج بمقاطعة فورتمبرج بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير سنة ١٧٧٥. وكان أبوه شماساً وعلى علم باللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، وصار أستاذاً في بيبنهاوزن بالقرب من توبنجن. فالحق ابنه فريدرش بمعهد ديراني لإعداد الطلاب للالتحاق بجامعة توبنجن لدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي اكتوبر سنة ١٧٩٠ التحق فريدرش بجامعة توبنجن، فأمضى خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥: القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت. هنا في توبنجن تعرف إلى شخصين سيكون لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما: الشاعر هيلدرلن، والفيلسوف هيجل وكانا يكبرانه بخمس سنوات. وبتأثير أبيه ولع بدراسة اللغات الشرقية، وخصوصاً السامية والعبرية على وجه الخصوص.

وفي سبتمبر سنة ١٧٩٢ حصل على درجة ماجستر Magister في الفلسفة، وفي يوليو سنة ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت.

وبعد أن أتم دراسته في جامعة توبنجن، أمضى صيف سنة ١٧٩٥ في بيت أهله. لكنه طمح إلى التنقل، وهو أمر لا يتهيأ لمثله إلا بأن يكون معلماً ومرافقاً لأبناء النبلاء الذين يسافرون إلى الخارج كجزء من تثقيفهم. وسنحت له الفرصة في نوفمبر سنة ١٧٩٥، أن صار مرافقاً لولدين لأحد النبلاء لكن للظروف السياسية، اقتصرت الرحلة على مختلف بلاطات ألمانيا. فسافر إلى ليبتسك في مارس سنة ١٧٩٦ وبقي فيها حتى أغسطس سنة ١٧٩٨. وكان لهذه الإقامة أثر كبير في تطوره الروحي، إذ تحول من نظرية العلم عند فشته إلى نظرية الطبيعة، وبهذا بدأ طريقه الخاص.

فبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، أي أن يكون أستاذاً في إحدى الجامعات وسنحت الفرصة بأن عيّن في جامعة يينا، وكانت يينا آنذاك مركز الفلسفة في ألمانيا كلها. فارتحل إليها شلنج في شهر أغسطس سنة ١٧٩٨، وبلغها في اكتوبر وأمضى فيها تسعة فصول دراسية، وبقي في يينا أربع سنوات. وفي جو يينا وڤيمار الروحي، استطاع شلنج أن يلتقي بجيته وخصوصاً

بأقطاب الحركة الرومنتيكية: الأخوين اشليجل، وكارولينا التي تزوجها فيما بعد. كما استطاع في هذا الجو الروحي العظيم أن يضع أساس مذهبه الفلسفي، يضعه من خلال محاضراته في جامعة يينا.

وانتهت فترة تعيينه أستاذاً في جامعة يينا في ربيع سنة ١٨٠٣. فدعته حكومة بايرن ليكون أستاذاً في جامعة فورتسبورج، فعين فيها وبدأ محاضراته في الفصل الشتوي سنة ١٨٠٣، واستمر فيها حتى أبريل سنة ١٨٠٦، حيث عيّن في منصب مزدوج: كان عضواً في أكاديمية العلوم، وأميناً عاماً لأكاديمية الفنون التشكيلية. وبعد ذلك بعشر سنوات عين أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم، ومنح لقب فارس، وصار من طبقة النبلاء. وعاش هنا هادئاً في مركز مرموق، ولم يشغل نفسه بالقاء المحاضرات.

لكنه ما لبث أن اشتاق إلى التدريس والعودة إلى كرسي الأستاذية. فدعته جامعة ايرلنجن في أواخر خريف سنة ١٨٢٠ فأقام في ايرلنجن سبع سنوات محوطاًبالتقدير.

وحدث أن تولى عرش بافاريا ملك مستنير جديد هو لودفج، وكان محباً للعلوم والآداب والفنون، وكان ذلك في ١٣ اكتوبر سنة ١٨٢٥. فأراد أن يجعل منشن (ميونخ) كعبة العلوم والآداب والفنون، فأنشأ جامعة منشن التي افتتحت في خريف سنة ١٨٢٦ وكان طبيعياً أن يفكر في شلنج خصوصاً وأن هذا كانٔ لا يزال موظفاً في حكومة بافاريا، ولم يكن في ايرلنجن إلا على سبيل الإعارة. فعيّنه الملك الجديد في ١١ مايو سنة ١٩٢٧ محافظاً عاماً لمجموعة الدولة العلمية، واختارته أكاديمية بافاريا رئيساً لها، إلى جانب تعيينه أستاذاً في الجامعة الجديدة، جامعة منشن. وكان نشاطه الرئيسي في الجامعة، فكان يلقي المحاضرات في بيان مذهبه، خصوصاً في فلسفة الأساطير وفلسفة الوحي ولاقت محاضراته نجاحاً منقطع النظير على الرغم من عمقها وصعوبتها. وقد توزعت موضوعات ثلاثة تاريخ الفلسفة الحديثة، والتجريبية الفلسفية، وفلسفته هو في الأساطير والوحي.

وحدث ان توفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١، فتطلعت أنظار كبار القوم في برلين الى دعوة شلنج ليملأ الفراغ الذي تركه هيجل. وعين شلنج في جامعة برلين، وبدأ محاضراته في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٤١، بعد ان ذللت العراقيل التي حالت دون تعيينه طوال هذه السنوات العشر. وكان الموضوع الأساسي في محاضراته في جامعة برلين يدور حول فلسفة الأساطير والوحي. ولقي نجاحاً عظيماً، كان هو السبب فيما لقيه من هجوم وعنت من حسّاده ومنافسيه، كما هو الشأن دائماً! فاضطر الى ترك عمله، وألقى آخر محاضراته شتاء سنة ١٨٤٥/١٨٤٦.

وبعد سنة ١٨٤٦ عاد شلنج إلى حياة العزلة، وكانت قد تجمعت حوله في برلين دائرة حميمة من الأصدقاء.

وأمضى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، ثم توفي في رجتس Ragaz في سويسرة في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٥٤.

فلسفته

١ ـ مهمة الفلسفة:

يقول شلنج في تحديده لموضوع الفلسفة ومهمتها: «ليس للفلسفة أساساً موضوع مختلف عن موضوعات سائر العلوم. كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم، مثلاً النظام الكوني، عالم النبات والحيوان، الدولة، تاريخ العالم، الفن ـ على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد أحد يرتفع من هاوية الطبيعة ـ التي يمتد فيها بجذوره ـ إلى عالم الأرواح» («مؤلفات شلنج» جـ ٩ ص ٢٦١).

ومن هنا كان على الفلسفة أن تطلع على آخر وأحدث اكتشافات علوم الطبيعة، وعلوم الروح، وأن تنظر في علاقاتها العليا، وتصعد إلى المبادىء الأولى ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة تتلقى موضوعها من العلوم الأخرى، كلا. انها تعطي لنفسها موضوعها، وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمده من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر أعلى منها.

والفلسفة كلها من عمل الحرية. ولهذا فإنها في أصلها إرادة. «ولهذا فإن البرهان هو فقط برهان من أجل أصحاب الإرادة السائرين قدماً المواصلين التفكير». «والفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة حقاً». والإرادة هي أصل الفلسفة. فالإنسان خلق للفعل وللتأمل.

ويرى شلنج أن الفلسفة السابقة عليه كانت كلها فلسفة سلبية. ولا يرى بذوراً للفلسفة الإيجابية إلا عند أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وفي الأفلاطونية المحدثة، وعند الثيوصوفيين ولدى اسبينوزا.

ما هي الفلسفة الإيجابية في نظر شلنج؟ إنها تنطوي على عدة أمور، هي: إرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به هو ضد فشته بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الفن، حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي، ثم فلسفة التاريخ، كذلك تنطوي الفلسفة الإيجابية على إرادة الحرية، وعلى إرادة إيجاد دين جديد حق، دين فلسفي.

إن الفلسفة السلبية هي فلسفة ماهية، أما الفلسفة الإيجابية فهي فلسفة وجود. الفلسفة السلبية تتطلع إلى المثل الأعلى - أما الإيجابية فتتطلع إلى الواقع. الفلسفة الإيجابية تعنى بالحرية، أما السلبية فتعنى بالضرورة.

والمبدأ الأول عند شلنج هو الهوية Identität المطلقة. والوجود الأول هو العقل، أي السوّية التامة بين الذاتي والموضوعي وكل ما هو موجود هو في العقل. ولا شيء خارج العقل .ان العقل هو المطلق.

٢ - فلسفة الطبيعة:

والطبيعة هي إذن من نتاج العقل، وهي أول ما يتأمله. والطبيعة هي سلسلة تطورية ضرورية في تاريخ الشعور بالذات. ولهذا ينبغي أن تكون فلسفة الطبيعة جزءاً ضرورياً من المثالية المتعالية.

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلنج، هي أن نستبط من مبادىء إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسسة على التجربة.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عنده هي القول بوحدة الطبيعة والعقل وقد اعتمد في ذلك على كنت وليبنتس معاً. كنت من حيث فكرة الغائية، وليبنتس من حيث فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

وهذه الفكرة بدورها تقوم على ثلاثة معان رئيسية: ١) الغائية الباطنة في الطبيعة، أوالتنظيم،٢) حياةالطبيعة، أو التطور،٣) إمكان معرفة الطبيعة.

والغائية الباطنة في الطبيعة تستند إلى وحدة الطبيعة والروح، والمادة والعقل. إذ لو فصلنا بينهما، فلا يمكن تصّور غاية الطبيعة إلا على نحوين: اما بواسطة الانسجام بين عالمين مستقلين: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو أن ننقل إلى الطبيعة تصّورنا للغائية. لكن الانسجام بين الطبيعة والروح ليس إلا تعبيراً آخر عن غائية الطبيعة. فهذا الانسجام إذن لا يفسّر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. ونقلنا تصورنا للغائية إلى الطبيعة يرغم الطبيعة على الوقوع تحت سلطان فكرة غريبة عنها، وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغائية هو وحدة الطبيعة والروح. إن الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين، بل هما جوهر واحد.

ووحدة الطبيعة والروح (العقل) معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء، ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي. وشلنج في دراسته للطبيعة اللاعضوية، اهتم خصوصاً ببيان وحدة القوى الفيزيائية،ووحدة القوة بوجه عام. ورأى في هذا البحث الغائية التي يجب أن تسعى الفيزياء إلى بلوغها.

أما في الطبيعة العضوية فنجد التقابل بين النبات والحيوان، بين أنواع النبات بعضها وبعض، بين أنواع الحيوان بعضها وبعض. وحلّ هذه المتقابلات يقتضي القول بالتطور التدريجي المتواصل، ونشأة الأشكال العضوية من شكل أولي بطريقة طبيعية تدريجية. وكان شلنج مِمن أكدوا - وبكل وضوح ولأسباب فلسفية - مبدأ التطور العضوي الذي أصبح فيما بعد أساساً للدارونية.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضي رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية كلتيهما من مبدأ واحد. ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوي أي النظرية القائلة بقوة الحياة، ويريد أن يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً. ويؤكد أن السلسة المتدرجة لكل الكائنات العضوية قد تكوّنت تدريجياً خلال تطور نظام عضوي واحد.

ومذهب شلنج في فلسفة الطبيعة موّزع بين مجموعة من الكتب والأبحاث التي ألّفها في السنوات من ١٧٩٧ إلى ١٨٠٦. لكنها لا تؤلف كلا متدرجاً أو متصلاً، بل ويكرر بعضها بعضاً أحياناً، وتتغاير أوجه النظر أحياناً أخرى، بحيث لا تؤلف نظاماً مشيداً محكم البناء.

وكان عام ١٨٠١ فاصلاً بين عهدين في فلسفة الطبيعة عند شلنج.

ويختلف كلا العهدين من حيث الروح العامة في مذهب فلسفة الطبيعة. فالعهد الأول يغلب فيه على فلسفة الطبيعة النزعة «الطبيعية»، والعهد الثاني تغلب عليه النزعة «الدينيّة»

لكن كليهما معاً يتسم بنزعة وحدة الوجود.

والسبب في هذا الاختلاف بين العهدين يرجع إلى الفارق في طريق التأسيس: ففي العهد الأول وحّد بين الطبيعة وبين الحياة الإلّهية، وفي الثاني ساد تجلّي عالم الصور الإلّهي. في الأول كان الله بمثابة الطبيعة الطابعة (الفاطرة)، وفي الثاني الله هو المطلق، وهو إرادة تجلّي ذاته بذاته. في العهد الأول كانت الطبيعة بمثابة حياة الله وتطوره، وفي العهد الثاني عدل عن هذا التصور، لأنه يرى أن الله كائن وليس صائراً، ولهذا نظر إلى الطبيعة على أنها تجلّي الله، وصيرورة معرفة الله، وعيان الله، الذي تتحد فيه كل العلوم، وتجتمع فيه الفلسفة مع الدين والفن، وتكتمل فيه حياة العالم الروحي. ولما كان نظام العالم صورة من عالم الصور، فلا بد أن يكون عالم الصور.

والفلسفة الطبيعية الحقة، التي تجمع بين العلم والدين والفن، وحدة ورابطة بين الأرواح والصورة الصادقة لوحدة العالم الروحية. وصار شلنج ينظر إلى التطور على أنه تطور مراد منذ الأزل، وأن وحدته وانسجامه هما منذ الأزل، وأن ثمت انسجاماً أزلياً.

٣ ـ الفلسفة المتعالية:

«الطبيعة» هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأنا» أو «العقل» هو مجموع ما هو «ذاتي» فيها. وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. فالعقل ينظر إليه على أنه هو ما يَمْثِل، والطبيعة على أنها ما يُمَثَّل. والأول ينظر إليه على أنه الوعي، والثاني على أنها ما لا وعي له. ولكن كل معرفة تقتضي تداخلاً بين الوعي واللاوعي. وكل معرفة تقوم على اتفاق بين الذاتي والموضوعي، لأننا لا نعرف غير الحق، والحق يقوم على الاتفاق بين الامتثالات وبين موضوعاتها.

ونحن في المعرفة بين أمرين: (أ) فإما أن نعطي الأولوية للموضوعي على الذاتي ـ وهذا ما تفعله فلسفة الطبيعة، (ب) أو نعطي الأولوية للذاتي على الموضوعي، وهذا ما تفعله الفلسفة المتعالية Transcendentalphilosophie. وهما متعارضان من حيث المبادىء والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان للتلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن تبدأ بالشك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

وكما أن فلسفة الطبيعة تسعى بكل وسيلة لمنع تدخل الذاتي في معارفها، كذلك الفلسفة المتعالية لا تخشى شيئاً قدر خشيتها من نفوذ الموضوعي في المبدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارفها هي. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يمضون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضاً الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يسند سائر الأحكام السابقة Vorurteile والذي يجرّ القضاء عليه إلى القضاء على سائرها.

والحكم السابق الأساسي الذي تستند إليه سائر الأحكام السابقة هو الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجاً عنا. وهو حكم سابق لا يستند إلى أي سبب أو برهان، إذ لا يوجد دليل عليه لا يقبل التفنيد. ولكنه أيضاً لا يفند ببرهان مضاد.

والفلسفة المتعالية تختلف عن المعرفة العادية في نقطتين:

الأولى: المعرفة المتعالية ترى أن اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية هو مجرد حكم سابق بسيط تحاول هي أن تتجاوزه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف المتعالي سعى، لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نعلم بواقعية الأمور الخارجية.

الثانية: المعرفة المتعالية تفصل بين القضيتين التاليتين وهما: «أنا موجود»، «ثم أشياء خارجاً عنا»، اللتين تختلطان في الشعور المعتاد. وذلك من أجل بيان هويتهما ورابطتهما المباشرتين اللتين لا توجدان في الشعور المعتاد إلا على هيئة عاطفة. وهذا الفصل، حين يكون كاملاً، يؤلف شروط طريقة النظر المتعالية التي ليست أبداً طبيعية، بل صناعية فقط.

ولما كان الذاتي هو وحده الذي له حقيقة مباشرة عند الفيلسوف المتعالي فإن الذاتي هو الذي سيكون الموضوع المباشر لمعرفته. أما الموضوعي فلن يجعل منه إلا موضوعاً غير مباشر. وبينما في المعرفة العادية يختفي فعل المعرفة أمام الموضوع، فإنه في المعرفة المتعالية الموضوع، بما هو موضوع يختفي أمام فعل المعرفة. إن المعرفة المتعالية ليست إذن معرفة المعرفة، بقدر ما هي ذاتية خالصة.

وتتلخص مميزات الفلسفة المتعالية فيما يلي:

١ ـ ان موضوعها هو الذاتي وحده..

٢ ـ المعرفة المتعالية هي «علم العلم» والفكر المتعالي هو «تصور التصور».

٣ ـ ان الذات تفعل وتدرك نفسها في هذا الفعل.

٤ ـ الفلسفة المتعالية ينبغي عليها ألا تدع الفعل يختفي في الموضوع، بل عليها أن تجعل فعلها نفسه موضوعاً.

٥ ـ ونظراً إلى هذا الازدواج المستمر بين العمل والفكر، فإن تطور الفلسفة المتعالية هو تاريخ مستمر للوعي الذاتي.

٦ ـ وهذا التطور يتم على ثلاث مراحل: والمرحلتان الأولى والثانية تتحددان باليقين النظري والعملي. ولما كان اليقين النظري يتحقق باتفاق الامتثالات مع الموضوعات، ويمكن بذلك تأسيس «إمكان التجربة» فإن اليقين العملي يقتضي «إمكان كل فعل حر».

ولهذا ينبغي حل هذا النزاع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية في مرحلة ثالثة، وبهذا تتحدد المهمة العليا للفلسفة المتعالية.

ومهمة المثالية المتعالية هي أن تبيّن كيف أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق وإياها. وهذا التوافق مزدوج لأن صلة الامتثالات بالموضوعات (الأشياء) اما أن تكون صلة النسخ بالأصل، أو صلة الأصل بالنسخ. وفي الحالة الأولى تكون الامتثالات وفقاً للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس.

ومهمة الفلسفة المتعالية أن تفسّر هذين النوعين من التوافق.

ولهذا تنقسم إلى نوعين: فلسفة نظرية، وفلسفة عملية.

والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» التي في العقل.

والمهمة العليا للفلسفة العلمية هي الوصول إلى تصور التاريخ. فكما أن فلسفة الطبيعة تتأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية. وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ.

٤ ـ فلسفة التاريخ:

ويرى شلنج أن التاريخ ليس موضوعاً نظرياً، ولا يوجد ـ بالمعنى المحدود الدقيق ـ نظرية في التاريخ، لأن النظرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى موضوعات يمكن خضوعها لقانون، بحيث يمكن مقدماً ووفقاً لهذا القانون، أن تتنبأ بمجرى الأحداث، كما تتنبأ بالظواهر الفلكية من كسوف وخسوف. ولكن مثل هذه القانونية مفقودة في التاريخ. ودعوى وجود قانون بمقتضاه يسير التاريخ هي دعوى يدحضها أدنى تأمل في مجرى التاريخ. والسبب في هذا أن الحرية، لا الضرورة، هي التي تسود في التاريخ. ولهذا يقول شلنج ان «الهوى هو رب التاريخ». ولكن التاريخ موضوعاً للفلسفة لا بد له ألا يكون ألعوبة في يد الهوى، بل لا بد أن تجمع بين القانونية والهوى. فهل هذا الجمع موجود، وبالتالي هل يمكن إيجاد فلسفة للتاريخ ؟

إن التطور في التاريخ يختلف عن التطور في الطبيعة من حيث أن الأول ليست له مراحل ثابتة، ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية. إنه في تقدم متواصل. الأفراد والأجيال تمضي وتتغير، ولكن النوع الإنساني باق، وهو الذي يتقدم ويتخذ من كل مرحلة تكأة للارتفاع إلى مرحلة أعلى. فالنوع هو الذي يتقدم قدماً في تواصل الأجيال، واللاحق يقوم على السابق، ويتسلم نتائج أفعاله ويجعل منها سنّة وتقاليد. فالتاريخ يتميز بالتقدم، ويكون النوع هو الذي يقوم على استمرار هذا التقدم.

لكن هذا التقدم لا يعني استمرار اكتمال الإنسان إلى غير نهاية ـ فهذا أمر لا نستطيع أن نقرره.

ويرى شلنج أن المميز للتقدم في التاريخ هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من دستور واحد ونظام قانوني واحد للعالم بأسره. يقول: «إن النشوء التدريجي لدستور عالمي هو الأساس الأوحد للتاريخ، والموضوع الحق الوحيد للتاريخ» («مذهب المثالية المتعالية» ص ٥٩).

وموضوع التاريخ هو الحرية التي تريد أن تكون مؤمّنة عن طريق النظام بحيث يظل راسخاً رسوخ الطبيعة. وبدون هذا التأمين تكون الحرية مزعزعة. ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام.

وكلما تقدم التطور، اتضح التوفيق بين القانونية والحرية، وصارت الحرية أكثر سيراً بمقتضى القانون، وصار عالم الإنسان أكثر نظاماً وقلت الانحرافات والاضطرابات الناشئة عن الأهواء الفردية.

والوعي الانساني يقف من تجلي القوة الإلهية في العالم ثلاثة مواقف. فهو اما أن يؤكد هذه القوة في الطبيعة والعالم الموضوعي ويجعل الإلهي مساوياً للقدر ـ وهذا موقف الجبرية ـ

أو ينكر هذه القوة العليا، على أساس شعوره بحريته الذاتية وأهوائه، فلا يرى غير الصدفة والبخت ـ وهذا موقف الإلحاد. ولكن كلا الموقفين ـ في نظر شلنج ـ فاسد، وكلاهما ناشىء عن تفكير واحد محدود. والموقف الصحيح في نظره هو الموقف الثالث الجامع بين الأضداد والذي يرى في الإلّهي الهوية بين الضرورة والحرية، ويعترف بوجود قوة تكشف عن تطور منظم وفق خطة لهذا العالم. فالمطلق عندها ليس هو القدر أو المصير، بل هو العناية. وهذا موقف الدين. وفي التاريخ، بوصفه التجلي التدريجي للذات الإلهية يمكن أن يميّز ثلاثة عصور: في الأول يسود القدر، وفي الثاني يسود القانون، وفي الثالث تسود العناية. وسيادة القدر أسيانة، وسيادة القانون آلية، وسيادة العناية دينية. وينتسب إلى العصر الأسياني عالم الحضارة القديمة، وانهيار تلك الامبراطوريات العظيمة التي بقيت آثارها وأطلالها. وعصر سيادة القانون الآلية يبدأ باتساع الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث ستتضح العناية كقوة سائدة. متى يبدأ هذا العصر الثالث؟ هذا أمر لا نعلمه. ولكن حين يأتي هذا العصر، يكون ثمّ الله أيضاً.

٥ ـ مذهب الهوية المطلق:

يرى شلنج أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد. وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شلنج. فان سميّت وحدة الأشياء هوية، فإن المذهب الفلسفي سيكون «مذهب الهوية المطلق»، وان سمّي القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة: مثالية، فقد تقررت المثالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وان العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم، أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تعبيره الضروري وصورته. والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه. إن المطلق واحد أحد، ماهية واحدة هي هي عينها. ولهذا ينعته أحياناً بقوله إنه هوية الهوية Identität der Identität.

والأشياء تكوّن سلسلة من القوى، أساسها الثابت هو الهوية المطلقة في وقت معاً وفي مجموعها. وكل شيء يعّبر عن الشمول Totalität. وهذا هو ما ينعته شلنج باسم «الكلية النسبية» في مقابل «الكلية المطلقة» التي تؤلف مجموع القوى.

والخلاصة هي أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حيّ، وتطور ذاتي للعقل. وأساس العالم هو العقل.

وشلنج ينظر إلى العالم على أنه عمل فني إلهي، وكان في هذا متأثرا بجوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠). وقد ألف شلنج محاورة بعنوان «برونو» تدور حول وحدة العالم. وخلاصة الحوار الجاري فيها هي أن المعرفة الحقة هي المعرفة المستقلة عن الزمان، أي تلك التي تكون موضوعاتها أزلية أبدية، ثابتة، مساوية لنفسها، غير خاضعة لتغير زماني ولا لقانون الآلية. وهذه صفات لا تنطبق إلّا على التصورات الأزلية الأبدية، أي المثل Ideen، بالمعنى الأفلاطوني. فهي الموجودات حقا، الفعّالة حقا، وما عداها ظواهر. ان الصور هي النماذج السرمدية، وما الظواهر إلا نسخ عنها وهذه النماذج هي موضوعات المعرفة الحقة. ولهذا فإن الحق والجمال شيء واحد بالضرورة، لأن الجمال منشؤه التطابق بين الأشياء المحاكية وبين النماذج (الصور) التي تحاكيها هذه الأشياء.

مؤلفاته

— Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.
— Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1,1797.
— Von der Weltseele, 1798.
— Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie, 1797.
— System des tranzendentalen Idealismus, 1800.
— Bruno. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802.
— Philosophie und Religion, 1804.
— Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen F reiheit, 1809.
— Einleitung in die Mythologie,

وقد نشر ابنه مجموع مؤلفاته في اشتوتجرت وأوجسبرج بين سنة ١٨٥٦ وسنة ١٨٦١ في قسمين الأول في عشرة مجلدات، والثاني في أربعة مجلدات. والأول يشمل ما نشر إبان حياة أبيه.

مراجع

— Rosenkranz: Schelling, 1843.
—Ed. von Hartmann: Schellings philosophısches System, 1897.

— Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl. 1928.

— Nicolai Hartmann: Die philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1923.

— J. Gibelin: Esthétique de Schelling d'apres la philosophie de l'art. Paris 1934.

— V. Jankelevitch: L'Odyssée de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling, Paris, 1933.

— Susanna de Bocca: La filosofia di Schelling, Firenze, 1848.

— Karl Jaspers: Schelling: Grosse und Verhängniss. München, 1955.

شوبنهور

Arthur Schopenhauer

فيلسوف ألماني متشائم.

ولد في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج Dantzig، من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة. ووالدته هي حنه شوبنهور، بنت المستشار تروزينر Trosiener وقد عرفت كاتبة مشهورة، ألفت قصصا وأوصاف رحلات.

وبعد أن فقدت دانتسج حريتها في سنة ١٧٩٣، لم تشأ الأسرة البقاء في المدينة فغادرتها إلى همبورج في تلك السنة.

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الهافر طوال سنتين عند أحد أصدقائه التجار في المدينة. ثم عاد إلى همبورج في سنة ١٧٩٩ وبقي بها حتى سنة ١٨٠٣.

وفي عامي ١٨٠٢ و١٨٠٤ قام برحلة إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا وانجلتره، وبقي في لندن ستة أشهر، عرف فيها من طباع الانجليز ما بغضهم إليه.

وفي سنة ١٨٠٤ عاد إلى همبورج فوضعه أبوه في عمل تجاري يملكه ينش Jenisch. لكنه لم يظهر أي ميل إلى الأعمال التجارية، بل صرف كل همّه إلى الدراسة النظرية.

وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفي والده فغادرت الأسرة همبورج إلى ڤيمار. وهنا استأنفت والدته ناديها الأدبي الذي كان يضم في همبورج نخبة من الأدباء والفنانين الممتازين مثل الشاعر العظيم كلوپستوك أبي الشعر الألماني الحديث، والرسام تشبين Tishbein، وريمارس. وازدان هذا النادي في فيمار بفضل جيته وأعلام الفكر والأدب الذين كانوا في فيمار.

ولم يشأ شوبنهور الاستمرار في الأعمال التجارية. وبعد كثير من التشكي ترك التجارة ودخل المدرسة الثانوية في جوتا Gotha.

وفي سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتنجن Göttingen، فعني بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يدي الفيلسوف الشاك جوتلوب ارنست شولتسه Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما، ونصحه بعدم قراءة أي فيلسوف غيرهما، خصوصا أرسطو واسبينوزا، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت، وهي نصيحة لم يندم شوبنهور على العمل بها.

وفي سنة ١٨١٠ ذهب إلى جامعة برلين، وقد جذبته إليها شهرة الفيلسوف فشته Fichte لكنه سرعان ما تبرّم بمحاضراته وتبدّل الاعجاب به إلى سخرية واحتقار.

وفي سنة ١٨١٣ حاول تحضير الدكتوراه في جامعة برلين، لكن الحرب حالت دون ذلك. فارتحل إلى يينا Jena، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسالته الموسومة باسم: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية».

وفي الشتاء التالي عاد إلى فيمار وتوثقت صلاته بجيته، وتأثر به في نظرية الألوان. وهنا أيضا عرف فريدرش ماير، المستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي. فعني بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

وفيما بين سنة ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في درسدن، وعكف على المتاحف والمكاتب ودور الفن لدراسة الآثار الفنية فيها.

وهنا كتب أولاً «نظرية الابصار والألوان» الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن. كذلك كتب وهو في درسدن كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامتثال» الذي نشره سنة ١٨١٩ غير أن الكتاب لم يلق نجاحاً يذكر.

وأمضى في إيطاليا عامين بين سنة ١٨١٨ و١٨٢٠ وتنقل في ربوعها، خصوصا في روما ونابلي والبندقية.

وفي سنة ١٨٢٠ عاد الى برلين، ونال من جامعتها دكتوراه التأهيل للتدريس. ثم صار مدرّسا، لكنه لم يلق أي

نجاح في التدريس، حتى ان عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. ومع ذلك ظل - رسميا - يدرس في جامعة برلين حتى سنة ١٨٣٢.

وفي ربيع سنة ١٨٢٢ بعد تجربة التدريس المرّة هذه، عاد إلى إيطاليا وتوسّع في دراساته في الجمال والأخلاق وبقي بها ثلاث سنوات.

ولما عاد من إيطاليا في سنة ١٨٢٥ حاول استئناف التدريس بجامعة برلين، عساه أن ينجح هذه المرة، لكنه مني أيضا بخيبة الأمل والاخفاق، فكان اسمه مسجلا في برنامج المحاضرات، لكنه لم يقم بالقائها.

وعاش في مدينة برلين وحيدا لا يحفل به إنسان، فيما يرى حواليه ألوية الشهرة ومشاعل المجد تحوم على رؤوس من وصفهم بـ «الدجالين والمهرجين من المفكرين». فحمله هذا على التفكير في مغادرة هذه المدينة البغيضة إليه - برلين - فانتهز فرصة انتشار مرض الكوليرا فيها سنة ١٨٣١ وأوى إلى مدينة فرنكفورت على نهر الماين حيث أمضى البقية الباقية من حياته.

وفي سنة ١٨٣٩ بدأ اسم شوبنهور يشتهر بين الناس. فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في النرويج عن مسابقة في موضوع الحرية، فتقدم شوبنهور برسالة بعنوان «حرية الارادة» ففاز بالجائزة، وعين في أثر ذلك عضوا في هذه الأكاديمية.

وفي سنة ١٨٤٠ قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الدانمارك، بعنوان: «أساس الأخلاق»، لكنها لم تحصل على جائزة، لأن الأكاديمية جزعت من عنف الهجمات التي صبها على فشته وهيجل. لكن نجم شوبنهور بدأ في التألق.

وفي سنة ١٨٤٨ كانت الثورات تعم أوروبا كلها، ومدينة فرانكفورت نفسها. فلما كان شوبنهور محبا للنظام، لا يريد أن يعكّر عليه صفو حياته الهادئة شيء، فقد أيّد إخماد هذه الاضطرابات بكل قوة وعنف، حتى أنه أوصى بثروته لصندوق مساعدة الذين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و١٨٤٩، هم ولأبنائهم اليتامى، وهو الصندوق الذي أسس في برلين.

ومن سنة ١٨٥٣ بدأت شهرة شوبنهور في الاستفاضة في أوروبا كلها، فنشرت «مجلة وستمنستر» مقالة عنه ترجمها لندنر Lindner إلى الألمانية ونشرها في مجلة فوس Voss.

وفي سنة ١٨٥٤ نشر فراونشتيت عرضا كاملا لمذهبه.

وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليبتسك مسابقة حول فلسفته.

وذاعت شهرته في كل أصقاع أوروبا، وصار له العديد من المتحمسين والمعجبين به والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ توفي شوبنهور محاطاً بأكاليل الشهرة بعد إنكار طويل، توفي إثر سكتة رئوية، وهو في سنّ الثانية والسبعين.

فلسفته

١ - العالم امتثال:

تأثر شوبنهور في فلسفته بثلاثة مصادر: كنت، أفلاطون، وكتاب الأوبانيشاد الهندي.

وتقوم فلسفة شوبنهور كلها على قاعدتين: الأولى أن العالم امتثال، والثانية أن العالم إرادة.

وفيما يتصل بالقاعدة الأولى وهي أن «العالم من امتثالي» يقول شوبنهور أن كل وجود خارجي مردّه في الواقع إلى الذات. وتبعا لذلك أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات. ويتساءل شوبنهور هل العالم يسير على نظام؟ وجوابه عنه أن العالم يسير على قانون. **ما هو هذا القانون؟ انه مبدأ «العلّة الكافية»**. فكل امتثالاتنا مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها مرتبطا بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلا بنفسه أو منفصلا عن غيره. وهذا الارتباط ارتباط منتظم نستطيع أن نعيّنه قبليا، أعني قبل التجربة بوصفه مركوزا في طبيعة الذات ومع ذلك فإن من الأيسر علينا أن نعين هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية، أي بواسطة النظر في مضمون التجربة، وتمييز أنواع ما فيها من موضوعات، وما يخضع له كل نوع من مبادىء. وبعد تصنيفنا لكل هذه الموضوعات، أو الامتثالات نرتفع بطريقة قبلية إلى أصول هذه المبادىء، أعني الملكات العقلية التي تخضع لها الموضوعات وتستمد منها المبادىء.

فإذا اتبعنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات: التأثيرات الحسية، والتصورات، والعيانات المجردة (الزمان والمكان)، وأخيرا المشيئات. أما التأثيرات الحسية فيناظرها مبدأ «الصيرورة» أو المبدأ الفيزيائي، أي العلية بالمعنى العادي، والتصورات يناظرها «مبدأ المعرفة»

أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للذهن. والعيانات المجردة يناظرها مبدأ «الوجود»، أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والمكانية. والمشيئات يناظرها مبدأ «الفعل» أو المبدأ الأخلاقي، أي الباعث. وكل مبدأ من هذه المبادىء الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة: فمبدأ الصيرورة له ملكة «الذهن»، ومبدأ المعرفة له ملكة «العقل»، ومبدأ الوجود له ملكة «الحساسية». ومبدأ الفعل له ملكة «الحس الباطن» أو «الوعي الذاتي».

لكن هذه المبادىء ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ العلة الكافية. ولهذا لا يسميها شوبنهور باسم المبادىء الأربعة، بل يقول عنها: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية» وبهذا الاسم سمى رسالته للدكتوراه. فثم مبدأ ـ أو أصل واحد اذن، له أربعة فروع لكن أهم هذه المبادىء هو مبدأ الصيرورة (أو التغير). ولهذا كرّس له كثيرا من التدقيق والنظر، فقال ان الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى ان كل شيء يتعين بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها. فكل تغير يحيل إلى آخر سابق عليه، وهكذا إلى غير نهاية، سلسلة العلل متصلة. ومعنى هذا أنها بالضرورة أزلية أبدية، أي لا بدء لها ولا نهاية. لهذا يسخر شوبنهور من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة المتألهون مثل: العلة الأولى، علة ذاته، المطلق، وما شابه ذلك من عبارات فيها إنكار للتسلسل العلّي المتصل.

وللعلية أنواع ثلاثة: علية لا عضوية، وعلية عضوية، وعلية حيوانية إنسانية. والأولى هي العلّية بالمعنى الأصيل، والثانية هي المنهج أو المؤثر، والثالثة هي الباعث. وتمتاز العلية التي من النوع الأول بالتناسب بين العلة والمعلول في الدرجة، أعني أن العلة في حالة الأشياء اللاعضوية: من آلية وفيزيائية وكيمائية، تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في العلة من التغير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولذا يمكن قياس درجة التأثير بحسب درجة المؤثر، وبهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية. إن مقدار العلّة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة العلة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج. ومن كلتا العلّيتين تتميّز العلّية الحيوانية الانسانية. ففي هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر.

ونظرة شوبنهور إلى المادة نظرة مثالية، إذ يجعل المادة من صنع العقل. والمادة من ناحية هي العلية، وبالتالي هي شكل من الشكول القبلية للعقل أو الشكل الوحيد القبلي له. ويقول عنها بصراحة انها «بالنسبة إلى العقل فحسب، وبواسطة العقل وحده ولا وجود لها إلا في العقل».

بيد أنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفيزيائي، فيصور لها وجودا مستقلا، وكأنها الشيء في ذاته.

ولهذا فإن في فكرة شوبنهور عن المادة تناقضا واضحا.

٢ ـ العالم إرادة:

ويتجلى هذا التناقض أوضح حين نرى شوبنهور يقوم بطفرة فينتقل مباشرة من «الذات» باعتبارها عقلا يفكر ويمتثل تبعا لمبدأ العلّة الكافية، وبالتالي يصنع الوجود الخارجي بأكمله. نقول أنه ينتقل إلى «الموضوع» باعتباره «الارادة» التي هي ـ في نظره ـ الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود. وما الوجود في الواقع إلاّ التحقق الموضوعي للارادة.

ذلك أن الانسان ليس عقلا فحسب، بل هو فرد في هذا العالم يمتد بجذوره فيه على هيئة بدن (جسم).

والبدن هو «الارادة» منظورا إليه من باطن، و«الارادة» بدورها، البدن منظورا اليه من خارج. ولهذا فإن كل حركة للبدن هي حركة للارادة، والعكس بالعكس. إن الارادة والبدن سيّان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الارادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الارادة هو بعينه فعل الجسم، أي أن الارادة والفعل أمر واحد، وإنما النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما. لأن فعل البدن (أو الجسم) ليس إلا فعل الارادة بعد أن تحقق موضوعا، أعني أصبح منظورا إليه من جانب الامتثال. وتبعاً لهذا فإنه ليس بين البدن والارادة صلة العلية، لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمازين، وليست الحال ها هنا كذلك.

والارادة هي جوهر وجود الانسان. ففيها يجد الانسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للانسان، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الانسان، وبالجملة، فإن الارادة هي «الشيء في ذاته». والارادة هي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الانسان، ومبدأ الحياة فيه.

والآن بأي معنى يفهم شوبنهور «الارادة»؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من الارادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في

أفعالها عن بواعث يمليها العقل بأحكامه. ولكن «الارادة» عند شوبنهور غير غافلة، أو ان شئت فقل أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فما عسى هذه الارادة العمياء إذن أن تكون؟.

هنا يجب أن نفرّق بين الارادة بالمعنى العام، وبين الارادة المحدودة بالبواعث والتي يسمونها «الاختيار» - فهذه الأخيرة هي وحدها العاقلة، أما الأولى فليست عاقلة، لأن الارادة المختارة تؤدي عملها تبعا لبواعث والبواعث امتثالات، والامتثالات مركزها المخ، والأجزاء التي تتلقى أعصابا من المخ هي وحدها إذن التي تخضع للبواعث. والحركة التي يقوم بها الانسان على أساس هذه البواعث هي وحدها المنتسبة إلى الارادة المختارة. أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى الارادة بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف الارادة، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، أعني أن في وسعنا التوسع في معنى الارادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتبلور المعدن، والتي توجه الابرة المغنطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتنافر، أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الارادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

ويؤكد شوبنهور أولوية الارادة على العقل لأسباب عديدة لا مجال هنا لحصرها (راجع كتابنا «شوبنهور» ص ١٩٤ - ٢٠٣) ويقول عن نفسه أنه أول من قال بالنزعة الارادية، أي تلك التي تجعل من الارادة، لا من العقل والمعرفة، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية. وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هو الجوهر.

وبنزعته المتطرفة هذه في تغليب الارادة على العقل، بدأ شوبنهور تيارا جديدا قويا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو التيار الذي قضى على سيادة العقل، وجعل للارادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام. فلم يعد الوجود تطورا للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل) كما هي الحال عند هيجل، الذي كان في تعارض حادٍّ مع شوبنهور - وفي هذا تفسير لكراهية هذا الاخير لهيجل كراهية متطرفة. ولم يعد النظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد منطقية عقلية محكمة، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده، كما كان الميل إلى هذا واضحا كل الوضوح عند العقليين ومن بينهم كنت الذي كان مع ذلك نقطة ابتداء اللامعقول حينما جعل «الشيء في ذاته» غير خاضع للعقل، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول، بل ظل على نظرة العقليين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود، وهو قال عن «الشيء في ذاته» أنه «فكرة» أي مسألة نظرية فحسب.

وثمة خاصية أخرى للارادة، إلى جانب اللامعقولية، هي الوحدة. وشوبنهور يمضي في توكيد وحدة الارادة في الوجود كله، إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والايليين واسبينوزا، ثم معاصريه من الألمان، خصوصا شلنج. وقد كانت مقدمات مذهب شوبنهور تفضي بالضرورة الى وحدة الوجود. ان الارادة - عند شوبنهور - وحدة، لكن لا بالمعنى العددي، ولكن بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق، لا نسبيا، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام، وهي الحضور في كل مكان وبنسبةٍ واحدة في الشيء الضئيل كما في الشيء العظيم، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة اليها، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان، والارادة ليست ممتدة ولا متميزة فلا يمكن أن يقال إذن أن مقدارا صغيرا منها يوجد في الحجر، ومقدارا أكبر في الانسان. وإنما هي حاضرة في كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام.

فشوبنهور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التي يتحقق عليها موضوعياً. وهذا المبدأ هو الإرادة، الإرادة العمياء المندفعة. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحدته المطلقة. ويسوق البراهين التالية: (الأول) أن «الله» غير المشخص ليس بإله، بل هذا تناقض في الحدود غير معقول ولا مفهوم. ولهذا فان وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوبنهور «تعبير مؤدب» ولفظ مهذب لكلمة: «الحاد». و(الثاني) لأن وحدة الوجود بالمعنى الديني تتنافى مع الكمال الواجب لله، وإلا فما هذا الاله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟! و(الثالث) لأن الاخلاق لن يكون هناك مبرر لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسع شوبنهور، واتجاهه الأصيل أخلاقي، أن يقول بمثل هذا المذهب.

فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص.

٣ - ارادة الحياة:

الارادة إذن اندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف، لكن نحو ماذا؟

تأمل هذا العالم وما يجري فيه. فماذا ترى؟ ترى اندفاعا إلى الوجود، وتدافعا من أجل البقاء، وكائنات تتوثب في نشوة وحماسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحة ملء فيها: الحياة، الحياة! إنها تعبّر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة، وتنساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي: إرادة الحياة، وان تعددت المظاهر التي تتخذها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. وإلا، فعلام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم، والصراع والدفاع، والعطف والاشفاق - لماذا هذا كله يرتبط بحادث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهددة بالفناء؟ انه لسبب واحد هو إرادة الحياة. وإذا قلت ان هذا شعور ذاتي، فما الدليل على أنه شعور موضوعي عام في كل الوجود؟ والجواب هو أن أدعوك للتأمل ببصرك موضوعيا في الطبيعة بجميع درجاتها، فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع. فما نشاهده من إفراط شديد في إنتاج البذور، وعنف قلق في الغريزة الجنسية، ومهارة فائقة في تكييف هذه الغريزة مع جميع الاحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل مقاصدها، وما يبرز في حب الأمومة من إيثار يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على الذات - كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع. أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته، وإنما كل قيمته عندها أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع، حتى إذا ما أصبح غير قادر على تحقيق ذلك، قذفت به إلى الفناء.

تلك هي العلة في وجود الفرد. فما العلة في وجود النوع؟ هذا سؤال لا تقدم لنا الطبيعة عنه أي جواب. فمن العبث أن ينشد المرء في هذا التدافع المستمر والاضطراب المتصل في حومة الحياة - غاية يمكن أن يوفض إليها شيء من هذا الصراع، لأن زمان الأفراد وموتهم ينفقان بأسرهما في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسه، وفي ذريته من بعده، أي في الاحتفاظ بالنوع.

وإن شئت دليلا أوضح، فانظر إلى حياة كل نوع في الطبيعة تر أنها لو كانت لغاية معقولة لأسرع كل نوع في الخلاص منها بكل قواه. وإلا فأية غاية تلك التي ينشدها حيوان مثل الخلد، تلك الدابة العمياء التي تعيش تحت الأرض، ولا عمل لها طوال حياتها غير أن تحفر - بمشقة - الأرض بواسطة أقدامها الضخمة الفلطاحة، وتحيا في ليل مستمر، لأن عيونها الجنينية لا غاية منها إلا الفرار من الضوء، حتى أنها لتعدّ الحيوان الليلي الأول؟! انها لا هدف لها سوى الغذاء والجماع، أي ما يحفظ النوع فحسب.

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة؟

ليس مصدره العقل والتفكير. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح، كما يبدو لنا لو أمعنا النظر بعض الامعان. ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموتى وتقرع أبوابها سائلا إياهم: هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرأيتهم ينغضون إليك رؤوسهم رافضين وإلا فعلام التعلق بهذه النزعة القصيرة التي يقضيها المرء في الوجود، والتي لا تبدو شيئا وسط تيار الزمان اللانهائي؟ «إنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعا لهذا، يجب أن تعدّ الخير الأسمى، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الارادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضآلة قيمة. وبهذا تحارب الخوف من الموت». وأصدق شاهد على ذلك أننا نمجّد من يقبلون على الموت في شجاعة وثبات، بعد أن أقنعهم العقل أن الحياة عبث لا يليق بالعاقل الاستمرار فيه، وننكر فعل من لا يتغلب العقل عنده على إرادة الحياة فيتعلق بها بأي ثمن، ويمتلىء جزعاً وخوراً واضطراباً حينما يتعرّض له، بَلْهَ لخطره.

ويتناول شوبنهور مشكلة الموت فيقرر أن الموت لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجدّدها باستمرار. أما إرادة الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية، وهذه الارادة هي الغريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة لنفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وان في شدة هذه الغريزة وكونها أقوى الغرائز، ما يدل بجلاء على أن توكيد ارادة الحياة هو سر السر في الطبيعة. أجل، انها ليست الاساس في

الارادة ومصدرها، ولكنها العلّة المهيئة لظهورها وتحققها في الأعيان والموضوعات. ومن هنا كانت أهميتها الكبرى، وكان حرص الطبيعة على أن يُيَسِّر لها الاشباع بكل الطرق، حتى إذا حققت الكائنات غاية الطبيعة منها، وهي حفظ النوع، لم تكترث لوجودهم أو لفنائهم، لأن ما يعنيها هو النوع، لا الفرد.

ونتيجة لهذا فإن شوبنهور نظر إلى الحب نظرة جنسية خالصة لأنه يراه مرتبطا كل الارتباط بالغريزة الجنسية، وهذه بدورها ترتبط بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع. وقد كرّس شوبنهور لموضوع الحب فصلا من أروع فصول كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامتثال» وأكد فيه أن الحب مهما تسامى وتلطف ينبع من الغريزة الجنسية أو هو الغريزة الجنسية نفسها واضحة مشخصة. والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، أعني حفظ النوع. وواهم كل الوهم من يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين.

٤ ـ الوجود خطيئة

شوبنهور هو فيلسوف التشاؤم الذي اكتشف أن الوجود في جوهره شرّ، وحاول أن يفسّر كل ما في الوجود من مظاهر تبعا لهذا الأصل.

ذلك أن الوجود، كما قلنا، إرادة، والارادة مصدر الخطيئة. قال شوبنهور: «لما انبثقت الارادة من عمائق اللاشعور كي تستيقظ على الحياة، وجدت نفسها، كفرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد المجهدين المتألمين الضالين، ولما كانت منساقة خلال حلم رهيب فانها تهرع كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصيل. وحتى تصل إلى هذه الغاية، كانت رغباتها غير متناهية ودعاواها لا تنقضي، وكل اشباع لشهوة يولّد شهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها ونوازعها، أو القضاء نهائيا على مقتضياتها أو تملئة هاوية قلبها السحيقة».

فالانسان يسعى جهده طوال محياه، محتملا أشد صنوف العذاب والآلام، محفوفا بالمتاعب والعراقيل، باذلا كل ما في وسعه من طاقة ـ وكل ما يحصله بعد هذا العناء كله هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، بينما الموت ماثل أمام عينيه في كل فعل وفي كل آن. ألا يؤذن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطبعها شر، وبأن جوهر هذا الوجود هو الشقاء؟ أجل، فإن السعادة النسبية التي قد يخيّل إلى البعض أنهم يشعرون بها إن هي الأخرى إلا وهم، فما هي إلا الإمكانية المعلقة التي تضعها الحياة أمامنا، على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يحثنا على الحرص عليها ويحدونا إلى التعلق بما فيها. إنها تعبث بنا عبثاً منكراً مروعاً، تعد ولا ترعى العهود، وتغري لكن تشعر بخيبة الأمل، وتلوح بالسعادة حياشة لنا إلى مهاوي الشقاء.

فإن كنت في شك من هذا، فتأمل أولا: الزمان أليس الزمان هو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود؟ أو لا يجعل كل سرور وكل سعادة إلى عدم وفقدان؟ يقول شوبنهور: «ان الزمان هو الصورة التي تعطي لهذا العدم الماثل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أيدينا من مسرّة واغتباط، بينما نحن نتساءل مذهولين: إلى أين ذهبا؟ ألا أن هذا العدم نفسه لهو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان، أعني ما يقابله في الجوهر الباطن للأشياء، وهو بهذا الجوهر الذي يعبّر هو عنه».

ولننظر ثانيا في طبيعة هذه السعادة التي يتحدثون عنها. فماذا نرى؟ «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالهم، لا بالخلو من الهم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش. لكن ما تلبث الرغبة أن تشبع حتى تصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينما تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من الملاذ والمسرات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك: لا نحس به مباشرة حتى لو لم يعاودنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيرا إيجابيا، وبالتالي أن يكشفا عن ذاتيهما بنفسيهما. أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبيّ خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدّر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة، وهي: الصحة، والشباب، والحرية ـ طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها، لا بد لنا من فقدها أولا، لأنها هي الأخرى سلبية».

وكل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملال يشعر الانسان بالخلاء، وعدم الاكتراث، والضجر. ونضال الملال أشق من نضال الألم، لأنه مجهول الموضوع فلا يعرف

الانسان كيف يصدّه، ولأنه مثير للتراخي وعدم الاقبال على شيء، فلا يقوى الانسان على الخلاص منه. وان تخلّص منه فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولّد بدورها ألم الحرمان: فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار.

مؤلفاته

سنة ١٨١٣: «حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية».
Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

سنة ١٨١٦: «في الابصار والألوان»
Ueber das Sehen und die Farben.

سنة ١٨١٩: «العالم إرادة وامتثال»
Die Welt als Wille und Vorstellung.

سنة ١٨٣٦: «حول الارادة في الطبيعة»
Uber den Willen in der Natur.

سنة ١٨٤١: «المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق»
Die beiden Grundprobleme der Ethik.

سنة ١٨٥١: «الحواشي والبواقي»
Parerga und paralipomena.

وبعد وفاته نشرت له الأبحاث التالية، نشرها يوليوس فراونشتيت في ليبتسك سنة ١٨٦٤:

١ ـ «حول النساء» Ueber die Weber
٢ ـ «حكم في الحياة». Aphorismen zur Lebensweisheit.
٣ ـ «حول الموت» Ueber den Tod
٤ ـ «ميتافيزيقا الحب الجنسي» Metaphysik der Geschlechts liebe
٥ ـ «حول القراءة والكتب» Ueber Lesen und Bucher
٦ ـ «حول الكتابة والأسلوب» Ueber Schriftstellerei und Stil
٧ ـ «ترجمة كتاب جراتيان» Gracians Handorakel

وله مراسلات وأحاديث مع بكر وفراونشتيت وفون دورن وغيرهم.

أما مجموع مؤلفاته فالنشرة النقدية الجديدة لها هي التي نشرها دويسن Deussen في ١٤ مجلدا، وابتدأ نشرها في سنة ١٩١١ عند الناشر R. Piper في ميونيخ.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «شوبنهور» ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢، ط٤ الكويت وبيروت سنة ١٩٧٩.

شيشرون

Marcus Tullius Cicero

فيلسوف وسياسي وخطيب روماني

ولد بالقرب من أربينم Arpinum في ٣ يناير سنة ١٠٦ قبل الميلاد. واظهر هو وأخوه كونتس Quintus منذ نعومة اظفارهما ولعا شديدا بالمعرفة جعل أباهما ينتقل بهما إلى روما حيث درسا على يد كبار المعلمين فيها، ونذكر منهم أرخياس Archias الأنطاكي، الشاعر والنحوي اليوناني (ولد حوالي سنة ١٢٠ ق.م) وقد تولى شيشرون الدفاع عنه حين اتهم سنة ٦٢ ق.م بأنه ادعى كذبا أنه مواطن روماني. وبعد أن تلقى شيشرون، (صاحبناهنا)، توجا الرجولة وهو الرداء الرسمي للمواطن الروماني وكان من الصوف الأبيض، درس على يدي اسقفولا Q. Mucius Scaevola، وبعد ذلك بسنوات، إبان الحرب الأهلية، درس على يد فدرس Phaedrus الابيقوري. وفيلون الذي من لارسّا Philo of Larissa رئيس الأكاديمية الرابعة، وديودوتس الرواقي وأبولونيوس مولون Molon. وبعد هذا التكوين الممتاز، ولدى انتهاء الحرب الأهلية بهزيمة حزب ماريوس، بدأ شيشرون في ممارسة مهنة الدفاع (المحاماة) في الفورم الروماني. وأول خطبة باقية لدينا ألقاها في سنة ٨١ ق.م دفاعا عن P. Quintus

وفي سنة ٧٩ ق.م سافر الى بلاد اليونان تحاشيا للقائد سولا Sulla وكان قد هاجمه، ثم لاتمام دراساته، وفي أثينا عقد أواصر الصداقة مع أتيكوس Pomponius Atticus، تلك الصداقة التي استمرت حتى وفاته. ثم عاد إلى روما في سنة ٧٧، أي بعد عامين من إقامته في أثينا وبلاد اليونان. فاستأنف الخطابة في الفورم بنجاح.

وفي سنة ٦٦ صار بريتور Praetor وفي أثناء توليه هذا المنصب ألقى الكثير من خطبه الشهيرة، ومنها خطبة في الدفاع عن قانون ماتليا الذي بمقتضاه عين بومبي قائدا للحرب المترداتية. ثم اختير قنصلا مع أنطونيوس C. Antonius في أول

يناير سنة ٦٣ ق.م، وهو أرفع منصب سياسي في روما. فترك الحزب الشعبي، وانضم إلى الحزب الارستقراطي. وفي أثناء قنصليته وقعت مؤامرة كاتلينا Catilina، وقد قضى عليها شيشرون بحزمه وحصافته. فلما انتهت مدة قنصليته، كان عليه أن يدافع عن نفسه ضد الحزب الشعبي وأصدقاء المتآمرين في مؤامرة كاتلينا. وتخلى عنه قيصر وبومبي وكراسوس. فاضطر إلى ترك روما قبل أن ينكل به، وذلك في سنة ٥٨. لكن أصدقاءه في روما سعوا إلى إعادته إلى روما، فعاد إليها في سنة ٥٧، لكنه عاش بعيدا عن اوار السياسة. وفي سنة ٥١ أرغم على الذهاب الى قيليقية Cilicia حاكما عليها، لكنه عاد إلى إيطاليا قرب نهاية سنة ٥٠ ووصل إلى نواحي روما في ٤ يناير سنة ٤٩، أي في الوقت الذي اشتعلت فيه الحرب المدنية بين قيصر وبومبي، وبعد تردّد، إنضم إلى جانب بومبي وعبر البحر إلى بلاد اليونان في يونيو سنة ٤٩. لكن قيصر هزم بومبي في فرسالوس في سنة ٤٨. غير أن قيصر عفا عن شيشرون، ولما عبر قيصر إلى إيطاليا عند برنديزي عامل شيشرون بمودة كبيرة، وسمح له بالذهاب إلى روما.

وهنا اعتزل شيشرون الحياة العامة تماما، وانصرف إلى التأليف في الفلسفة والخطابة طوال ثلاث أو أربع سنوات، كتب فيها معظم إنتاجه الفلسفي.

لكن لما اغتيل يوليوس قيصر في ١٥ مارس سنة ٤٤ ق.م، عاد شيشرون إلى الحياة العامة، فصار على رأس الحزب الجمهوري، وراح يلقي الخطب النارية ضد انطونيوس: فكانت السبب في هلاكه. فلما تولت السلطة حكومة ثلاثية مؤلفة من أوكتافيان، وأنطونيوس وليبدوس Lepidus في ٢٧ نوفمبر سنة ٤٣ ق.م، كان شيشرون على رأس قائمة المطلوبين. فحاول الفرار، لكن الجنود المرسلين في أثره لحقوا به في الطريق، وحاول عبيده الذين كانوا معه الدفاع عنه، لكنه طلب منهم الكف عن ذلك، وأسلم رقبته لهؤلاء الجنود فاحتزوا رأسه ويديه وبعثوا بها إلى روما، فأمر أنطونيوس بتعليقها في الميدان. وكان مصرع شيشرون في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م.

آراؤه الفلسفية

ليس لشيشرون آراء فلسفية أصيلة، ولا مذهب مبتكر. وإنما أهميته ترجع إلى قدرته على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للقارىء الروماني (اللاتيني) بأسلوب مشرق جميل واضح. وبعض آراء الفلاسفة أو المفكرين اليونانيين إنما وصلتنا عن طريق كتب شيشرون هذه.

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الاتجاه، شأنه شأن كل أو جل المفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية. لهذا جنح إلى المذهب الرواقي في الأخلاق، وألم بطرف من المذهب المشائي (الأرسطي).

فأخذ عن الرواقية قولها أن الفضيلة تكفي لتحصيل السعادة. وأخذ من المشائية تقديرها للخيرات الخارجية (من ثروة وصداقة وجاه الخ). ووافق الرواقية على ما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادىء النفس خاليا من الانفعال، كما اعتنق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الرواقية أن الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين، كان شيشرون يرى المحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعامة من الناس. لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات الغليظة، خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة (وشيشرون كان مشركا وثنيا) أفعالا قبيحة.

كذلك دعا إلى المحافظة على الايمان بالعناية الالهية، وبخلود النفس الانسانية.

مؤلفاته في الفلسفة والخطابة

إلى جانب خطب شيشرون ومراسلاته، يهمنا أن نذكر هنا كتبه في الفلسفة والخطابة:

١ ـ «في الحدود القصوى للخيرات والشرور» De Finibus bonorum et malorum له ترجمة فرنسية في مجموعة Les Belles Lettres في جزئين مع النص اللاتيني.

٢ ـ «التسكلانيات» Tuscnlanae Disputationes
له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة، في جزئين مع النص اللاتيني

٣ ـ «تقسيم الفن الخطابي»
له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة مع النص

٤ - «في الخطيب» De Orature
له ترجمة فرنسية مع النص في نفس المجموعة في ثلاثة أجزاء.
٥ - «الاكاديميات» Academica
٦ - «في طبيعة الآلهة» De Natura Deorum
٧ - «في القوانين» De legibus
٨ - «في القدر» De Fato
٩ - «في الصداقة» De Amicitia
١٠ - «في الشيخوخة De Senectute
١١ - «في الكهانة والتنبؤ بالغيب» De Divinatione
١٢ - «في الفضائل» De Virtutibus
١٣ - «في الجمهورية» De Republica
١٤ - «في الواجبات» De Officiis
١٥ - «حلم شيپون» Somnium Scipionis

وقد نشر مجموع مؤلفاته C.F. Müller من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٦، كما نشرت في مجموعة Oxford Classical Textes

مراجع

— Cicéron et ses amis
— F.R. Cowell: Cicero and the Roman Republic1948.
— Pauly-Wissowa Real-Enzklopädie, Vol. VII A, Stuttgart, 1939.
— H.A.E. Hunt: The Humanism of Cicero. Melbourne, 1945.

شيلر

Max Scheler

فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

ولد في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٤ في مدينة منشن (ميونيخ) عاصمة اقليم بافاريا في جنوبي المانيا. وكان أبوه مسيحيا بروتستنتيا ينحدر من أسرة عريقة مقامها الأصلي في كوبرج (في بافاريا) برز فيها رجال دين بروتستنت ورجال قانون. أما أمه فكانت يهودية.

درس الفلسفة في جامعة يينا على يد الفيلسوف رودلف أويكن Rudolf Eucken. واثر تخرجه عين في سنة ١٩٠١ مدرسا حرا Privatdozent في تلك الجامعة.

وفي سنة ١٩٠٧ انتقل للتدريس في جامعة منشن. وهنا اتصل بفرانتس برنتانو وبكثير من تلاميذ هسرل، فبدأ يتأثر بمذهب الظاهريات، وظل متأثرا إلى حد كبير بهذا المذهب إلى أوائل العشرينات مع تضاؤ ل هذه التأثير في السنوات الأخيرة من حياته.

وفي سنة ١٩١٠ ترك مهنة التدريس في جامعة منشن، ليكون كاتبا حرا، وأقام في مدينة برلين. فشرع في كتابة العديد من أبحاثه ومنها: «في الذحل والحكم التقويمي الأخلاقي» (سنة ١٩١٢) وكتابه المشهور «في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف وفي الحب والكراهية» (سنة ١٩١٣). كذلك أنجز في تلك الفترة، فترة برلين، كتابه الضخم: «الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم الموضوعية» (في مجلدين سنة ١٩١٣ - ١٩١٦).

ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ أبدى حماسة قومية عارمة، وراح يمجد الحرب ويمجد ألمانيا وانتصاراتها، وفي سنة ١٩١٥ نشر كتابا بعنوان: «عبقرية الحرب والحرب الألمانية»، وقد ذاع الكتاب ذيوعا هائلا. وفي عام ١٩١٨ قام بمهمة دبلوماسية في جينيف، مكلّفا من وزارة الخارجية الألمانية، وبمهمة مماثلة في لاهاي (هولندة) في سنة ١٩١٨.

فلما هزمت ألمانيا، انتابت نفسه أزمة حادة دينية وسياسية. فتخلى عن البروتستنتية وتحوّل إلى الكاثوليكية، وبدأ يشعر بنفور شديد من الحرب وأهوالها. وقد برر هذا التحول الى الكاثوليكية في كتابه «في الخالد في الانسان» (سنة ١٩٢١).

وفي سنة ١٩١٩ عاد إلى التدريس في الجامعة، كما دعته جامعة كيلن Köln (كولونيا) ليكون أستاذا ذا كرسي فيها. وبدأ يتجه خصوصا إلى علم الاجتماع، وسوسيولوجيا المعرفة على وجه أخص. فأصدر كتابه «دراسات في علم الاجتماع وفي نظرية النظريات في العالم» (سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٤) وقد أصبح عنوانه في سنة ١٩٢٦: «أشكال المعرفة وعلم الاجتماع».

وفي سنة ١٩٢٤ حدث تحول ثالث في تطوره الروحي: إذ اطّرح الكاثوليكية، واطّرح مذهب المؤلهة، وجنح إلى مذهب وحدة الوجود. وقد عبر عن اتجاهه الجديد في كتابه: «مكانة الانسان في الكون» (سنة ١٩٢٨)، وفي كتابه الذي صدر بعد

وفاته بعنوان: «الانسان في عصر البشرية» (سنة ١٩٢٩).

ثم انتقل من كيلن ليكون أستاذا في جامعة فرنكفورت في سنة ١٩٢٨. وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٩٢٨ وهو دون الرابعة والخمسين من عمره.

فلسفته

كان شيلر بطبعه قوى الانفعال، مرهف الاحساس، غنيّ العواطف. وهذه الطبيعة القوية الانفعالات جعلت أفكاره متقلبة كثيرة التحوّل، مع نظرة نفسانية نافذة في أعماق النفس البشرية. وكان للمنهج الفينومينولوجي تأثيره البالغ في تحليلاته النفسية العميقة. وفي نفس الوقت كانت فلسفة القيم تحتل مركز الصدارة، إلى جانب الفلسفة الحيوية، في الفكر الألماني. فخاض شيلر في تيارها وأسهم بنصيب وافر في تشييدها واتمامها.

ويمكن تقسيم تطور شيلر الروحي إلى ثلاث مراحل:

١ - المرحلة الظاهرياتية

٢ - المرحلة الكاثوليكية

٣ - المرحلة التي تسودها وحدة الوجود.

ونعرض فيما يلي المعاني الأساسية في فلسفة ماكس شيلر:

١ - الشخصية:

يدور الكثير من أفكار ماكس شيلر حول الشخصية الانسانية، باعتبار أن الفرد هو الذات الأصيلة الحقيقية الحافلة بالمعاني. لكنه سرعان ما يتبين الرابطة الوثيقة بين الشخصية الفردية وبين الله، لكن لا على أساس «أن يحب الله» Amare Deum، بل «أن يحب في الله» Amare in Deus ومن ثم يقع الفرد بين خطرين: الأول هو تأليه الانسان، والثاني انزال المطلق إلى مستوى المتناهي، والمتعالي إلى مستوى المحايث. وفي الكفاح بين، أو مع، هذين الخطرين تقوم مأساة الانسان.

وشيلر يؤكد في الانسان جانب الانفعال والعاطفة، ويريد أن يتجاوز به نطاق العقل المنطقي. وفي سبيل ذلك يحلل طائفة من الظواهر الروحية العاطفية مثل الاستشعار المتابع Nachfühlen والاستشعار النافذ Einfühlen، والحب والكراهية، والزهد والتوبة، والاهتمام، الخ. ومن ثم تنشأ مهمة وضع «ظاهريات للعواطف مرتبطة بالقيم Werte، وهي أخلاقية في المقام الأول.

وفي تصوره للشخصية يعارض شيلر تصور الشخصية كجوهر عند الاسكلائيين، كما يعارض فكرة الشخصية عند كنت، اذ يأخذ على كلا الموقفين أن تصورهما للشخصية تصور صوري (شكلي) محض. فكنت يتصورها نشاطا عقليا، والاسكلائيون يتصورونها جوهرا عاقلا. وبدلا من ذلك يرى شيلر أن نقطة الارتكاز في مفهوم الشخصية هي الفعل. والشخصية هي وحدة الأفعال المتنوعة التي يؤديها الانسان. وحيث لا تتنوع الأفعال لا توجد مشكلة للشخصية. ولهذا فإن إله أرسطو، وهو الفعل المحض الواحد، لا يوصف بالشخصية.

٢ - فلسفة القيم:

وهذا يقودنا إلى فلسفة القيم عند ماكس شيلر.

إن القيم - في نظر شيلر - تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية. ففي التجربة المباشرة أدرك، بالوجدان، الجمال في لوحة فنية، أو السحر في شخص، أو حُسْن المذاق في فاكهة. ولا أحتاج إلى توسط لادراك أن سلوكا ما هو سلوك شجاع، أو أن موقفا ما يتسم بالنبل. لكن ينبغي أن نميّز هذا اللون من التجربة للقيم - من التجربة الحسية. فما أحسه في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الابصار فحسب، بل هو أكثر من مجرد إدراك ألوان وأضواء. وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه، بل السّورة (الوثبة) التي ينطلق بها في القتال. وهذا لا يتنافى مع كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها: الشجاعة في الشجاع، الجمال في اللوحة، النبل في النفس، الخ. لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة. فالأولى ليست تجربة حسّية، بينما الثانية تجربة حسّية. ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها. والدليل على ذلك أننا نستطيع ان ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل. وصفات القيم لا تتغير بتغيّر الأشياء. فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها. فالغذاء يظل غذاء، والسّم سمّا، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر. وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبيّن أنه صديق زائف وأنه خانني» («الشكلية في الأخلاق» ص ١٤، ترجمة فرنسية ص ٤٣، باريس سنة ١٩٥٥).

ويرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم وبتحقيق كل واحد منها. فالفعل يكون خيّرا إذا حقق قيمة ايجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شريراً إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دنيا. كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو عليا، ويكون شريراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس. وتحققها إذن لا يغيّر شيئا من وجودها الحق، بل يخلق قيمة جديدة هي الخير. فالعمل الفني يظل جميلا، سواء تحقق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان. ولا يقال أنه أجمل في الفكر منه في التحقيق، أو العكس. لكن الفنان يصير فاعلا أخلاقيا بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في خاطره، إنه بهذا يحقق قيمة أخلاقية. ومعنى هذا أن الخير والشر لا يقالان إلا على فعل التحقيق. وبدون الفاعل - الذي هو العلّة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث - لن تكون ثم قيمة أخلاقية.

كيف ندرك أن قيمة أعلى من أخرى؟ يجيب شيلر قائلا ان ذلك يتم في تجربة عاطفية. والعاطفة الممتازة التي فيها ندرك سمو قيمة على أخرى هي **التفضيل**. يقول شيلر: «ان مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها. وللقيم ترتيب تصاعدي hiérarchie بفضله تكون قيمة ما «اسمى» أو «أحط» من قيمة أخرى».

ويقدم شيلر ثبتا بمراتب القيم مصنّفا على النحو التالي:

أ) قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها. ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة.

ب) قيم الذات وقيم الغير: وينبغي عدم الخلط بينه وبين التقسيم السابق، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصية وقيم أشياء.

جـ) قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل. ويلاحظ أن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وأن هذه وتلك هي أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض.

د) قيم حال النفس، وقيم السلوك، وقيم النجاح.
هـ) قيم القصد، وقيم الحال.
و) قيم الأساس، وقيم الشكل، وقيم العلاقة.
ز) القيم الفردية، والقيم الجماعية.
حـ) القيم بذاتها، والقيم بالتبعية.

ويتدرج شيلر في ترتيب القيم على النحو التالي:

١ - قيم الملائم أو اللذيذ.
٢ - قيم الحساسية الحيوية
٣ - القيم الروحية مثل القيم الجمالية، وقيم العدالة، وقيم المعرفة
٤ - قيم ما هو مقدس. والقيم المندرجة تحت هذه الكيفية ذات طابع خاص وهو أنها لا توجد إلا في الامور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة.

٣ - فلسفة الدين:

يميّز ماكس شيلر بين ثلاثة أنواع من العلم بالله وهي: المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله، المعرفة الطبيعية بالله، المعرفة الوضعية بالله.

وتقوم المعرفة الميتافيزيقية العقلية على التمييز بين الوجود النسبي والوجود المطلق أي الموجود بذاته ens a se والأول يجمع بين الوجود والعدم، وهو يتوقف على الوجود المطلق والوجود المطلق هو العلة الأولى، وعلة العالم، بينما الوجود النسبي وجود ممكن عارض Kontingent.

أما المعرفة بالله الطبيعية والوضعية فتقومان على **الفعل الديني**، وهو فعل نسيج وحده، لا يمكن ردّه إلى أية ظاهرة نفسية، ولا يستطيع المرء تعريفه إلا بواسطة سرد أنواع الموضوعات المعطاة في هذا الفعل، وهي موضوعات من نوع ما هو الهي، والالهي مطلق ومقدّس.

وفينومينولوجيا الدين تسعى لفهم الطبيعة النهائية لما هو الهي ومقدس. ودراسة تجليات الألوهية في الشؤون الانسانية، وتحليل فعل الايمان. الانسان بطبعه يبحث عن الله، إنه باحث عن الله Gottesucher الشعائر الدينية مثل الصلاة والتضحية، تنبع من صميم الانسان. والله يقابل الانسان في منتصف الطريق إليه.

٤ - نظرية المعرفة وسوسيولوجيا المعرفة:

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فإن شيلر يقرر أنه لا توجد معرفة محضة وذلك أن المعرفة لا توجد لذاتها، أي لمجرد المعرفة والتأمل، بل هي تهدف دائما إلى الفعل، إلى بناء الوجود

الانساني. وليست المعرفة علاقة ثابتة بين الانسان والوجود، بل ينبغي أن تفسّر على أنها نوع من السلوك المتكيّف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

وتبعا لذلك، يقسّم شيلر المعرفة إلى ثلاثة أنماط، وفقا لوظائفها:

١ ـ النمط الأول هو المعرفة العلمية، وهي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وضبطها واستغلالها تكنولوجيا. وهذه المعرفة تتناول الجزئيات.

٢ ـ والنمط الثاني يشبه ما يسميه أرسطو بـ «الفلسفة الأولى» أي معرفة الماهيات ومقولات الوجود التي هي أعمّ المفهومات. ولا تقوم هذه المعرفة بالضرورة على موضوعات واقعية، بل قد تتناول أيضا موضوعات خيالية: كما هي الحال في الرياضيات.

٣ ـ والنمط الثالث هو معرفة الموجود بما هو موجود، والنجاة والخلاص، وتبدأ هذه المعرفة بالسؤال عن طبيعة الانسان، وهي ليست ممكنة إلا بفضل النمطين الأول والثاني.

والانسان يتصور على خمسة أنحاء:

١ ـ الأول لا يقوم على العلم ولا على الفلسفة، بل على الدين.

٢ ـ والثاني هو تصور الانسان على أنه عاقل homo sapiens . . .

٣ ـ والثالث هو الانسان الصانع homo faber، وتلك هي نظرية الوضعيين والبرجماتيين.

٤ ـ والرابع النظرة إلى الانسان المستمدة من تشاؤم شوبنهور وتنظر إلى الانسان على أنه كائن مضمحل تخلى عن الحياة.

٥ ـ الخامس النظرة إلى الانسان على أساس «الانسان الأعلى» وهي نظرة مستمدة من نيتشه.

مؤلفاته

— Die Transzendale und die psychologische Methode Leipzig, 1900.

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

— Vom Umsturz der Werte 2 Bde, Leipzig, 1919.

— Wesen und Formen der Sympathie, Halle, 1923.

— Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, Leipzig, 1924.

— Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.

— Mensch und Geschichto, 1929.

— Nachgelassene Schriften, Bd. 1 Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933.

وقد أشرفت ماريا شيلر على طبع مجموع مؤلفاته بعنوان: Gesammelte Werke, 10 Bde. وقد ظهرت في برن Bern بسويسرة.

مراجع

— Erich Przyware: Religionsbegründung: Max Scheler, J.H. Newman. Freiburg in Breisgau, 1923.

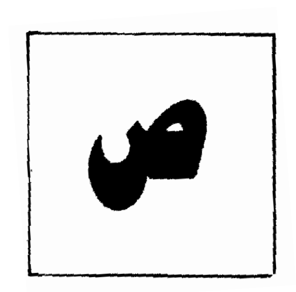
— J. Heber: Das problem der Erkenntnis in der Religions philosophie Max Schelers. Hamburg, 1931.

— G. Kraenzlin: Max Schelers phänomenologische systematik. Leipzig, 1934.

— T. Kransack: Max Scheler, Berlin, 1949.

— Maurice Dufour: La philosophie de Max Scheler. Paris. P.U.F.

— Maurice Dufour: La philosophie de la religion chez Max Scheler, Paris P.U.F.


ص



الصانع

Δημιουργος , Demiurge

اللفظ اليوناني معناه: صانع، صاحب مهنة؛ أو حرفة.

أما أول من أدخله في الاصطلاح الفلسفي فهو أفلاطون في محاورة طيماوس حيث يتحدث عن «صانع» ينظم ويرتب العالم وفقاً لخطة كاملة وهو الذي يحوّل الفساد والفوضى الأزلية إلى كون منظم محكم. وشأنه شأن أي صانع إنساني، نجده ينظم مادة موجودة من قبل، ولا يخلقها من العدم. وهو يشكل هذه المادة الأولى وفقاً لنموذج المصدر السرمدي المعقول. وأول ما يصنعه هو الآلهة الأخرى ونفس العالم والجزء الخالد في النفس الإنسانية. وهؤلاء الآلهة يتممون حينئذ سائر الأعمال المحتاج إليها لترتيب العالم، بما في ذلك صنع الأبدان الإنسانية.

الصانع في صنعه هذا يصادف صعوبات بسبب الضرورة ἀναγκή، تماماً مثلما يلقى الصانع الإنسان صعوبة من جانب المادة التي يستعملها في صناعته.

ويقول Paul Shory «إن الأداة الفنية الرئيسية في محاورة «طيماوس» هي الصانع. إنه ليس مبدأ ميتافيزيقاً مجرداً. بل هو في وقت واحد تجسيد لتصور أفلاطون الأخير عنده، وهو تصور غاية فنية في مقابل الصدفة الخالية من القانون أو الاتفاق الاصطلاحي التحكمي وتجسيد للنزعة المرجوة الخالصة التي ربطها الشعراء المتدينون الكبار في الجيل السابق بالإله زيوس. إنه الصانع العلمي في محاورة «قراطيلوس»، وهو تجسُّد مبدأ العلة في محاورة «فيلابوس»... لكنه لم يعد ينظر إليه على أنه تجريد، بل على أنه الله الحقيقي الذي سحق القهر والظلم الذي كان يسود العالم. وهو ربّ السموات والأرض، والباقي في وحدة ثابتة لا تتغير، غير متأثر بتجديفات الشعراء المشبهة» («ماذا قال أفلاطون» ص ٣٤٩، جامعة شيكاغو سنة ١٩٣٣).

وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الصانع» للدلالة على الله، دون أن يكون هناك أي ارتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع ومفهوم الصانع عند أفلاطون. ومن النصوص الدالة على استعمالهم هذا قول الغزالي في أول المسألة الثالثة من كتاب «التهافت»: «اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه». («تهافت الفلاسفة» ص ١٣٤، القاهرة، طبعة دار المعارف).

وفي الفلسفة اليهودية نجد فيلون يستخدم لفظ «الصانع» Δημιουργός على نحو ما يستعمله أفلاطون، مع أن الترجمة السبعينية «للعهد القديم» من الكتاب المقدس تحاشت استعمال هذا اللفظ للدلالة على الله. ونجده يشبه صنع العالم ببناء البيت (راجع كتابه De Opificio mundi 5).

وفي كتب الغنوص يرد أن «النوس» (= العقل) بوصفه أقنوم تجلي الإله الأعلى - هو «الصانع».

ويميز نومنيوس الأفامي (القرن الثاني بعد الميلاد) بين الإله الأعلى، ويتلوه «الصانع»، ويتلوه العالم.

في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عند أفلاطون يطلق هذا اللفظ Δημιουργός على الله أو بالأحرى على المبدأ المنظم للكون. فهو الذي يشكل المادة، ويعطيها صورة. إنه لا يخلق

المادة، وإنما يشكلها فقط على نموذج الصور أو المثل («طيماوس» ٢٨ جـ).

وفي الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا، يستعمل لفظ «الصانع» للدلالة على الله الخالق المدبّر.

وقد انتقلت فكرة الصانع من أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى التيارات الغنوصية، وفي كلتيهما ينظر إلى الصانع على أنه ألوهية خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم.

والغنوصيون، وعلى رأسهم ڤالنتان، يضعون الصانع في مرتبة أدنى من الأيونات الخيرة، ويزعمون أنه في أفعاله هو علة الشرور في العالم. ونومينوس Numenius يصفه بأنه إله ثانوي، وإله صانع (راجع شرح برقلس على «طيماوس» ٢: ٩٣، ويوسبيوس: «التمهيد إلى الانجيل» ١٤: ١٥).

لكن أفلوطين يهاجم تصور الغنوصية هذا لأنهم ينسبون إلى علة ايجابية، هي الصانع، وجود الشر -وهو سلبي- في العالم، ولأنهم يعدون الصانع أقنوماً، إلى جانب الواحد و«النوس» والنفس (راجع «التساعات»، التساع الثاني ٩: ٦، ١٨:٣).

مراجع

راجع الكتب الرئيسية عن أفلاطون. وكدراسات خاصة راجع:

- K. F. Doherty: «The Demiurge and the Good in Plato», in N. Schol. 1961, pp. 510- 24.
- M. Legido Lopez. El Problema de Dios en Platon. La Téologia del demiurgo. Salamanca, 1963.
- K. Ambelain: La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les Traditions judéo- Chrétiennes. Paris, 1959.

الصدور = الفيض

Emanation (G. ἀπόρροια)

هو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات المنبثقة عنه؛ وهو أيضاً العلاقة بين الموجودات العليا وبين الموجودات الدنيا في نظام ترتيبي للموجودات. وأفلوطين يشبه هذه العلاقة بتلك القائمة بين الشمس وما يصدر عنها من أشعة، لكن أفلوطين يوضح هذا المعنى بأن هذا الصدور عن الواحد لا يترتب عليه تغير ولا كثرة في الواحد. (راجع تحديدنا للصدور عند أفلوطين في كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» ص ١٣٢ ط٥ سنة ١٩٧٩).

وقد قال بالصدور الغنوصيون، كما نجد بذور مذهب الصدور عند أفلوطرخس وفيلون اليهودي وإن تجنبا استعمال كلمة ἀπόρροια على أن أفلوطين هو الآخر نادراً ما يستعمل التعبير ἀπόρροια أو ἀπόρροη (في التساع الثاني: ١، ٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ التساع الثاني: ١، ٤، ٢، ٤، الثاني ٣، ٢، ٧، وكثيراً ما يستعمل التعبير (يفعل، يصنع) للدلالة على فعل «الواحد». ويحدد مبدأ الصدور بأنه لا يعاني أي نقص ولا زيادة في عملية الصدور بل هو تام منذ البداية وإلى الأبد. وهو في وحدة تامة وبساطة تامة.

وعن أفلوطين أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسمونها أيضاً «الفيض». والفارابي يقول في الفصل السابع من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وعنوانه: «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «الأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هو عليه من الوجود الذي بعضه يشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... ولا... يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر - إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٥٥- ٥٦، بيروت سنة ١٩٧٣).

وقد أخذ بمذهب الصدور هذا ابن سينا، وعارضه ابن رشد بشدة، (راجع خصوصاً «تهافت التهافت») أما ابن سينا فقد قال به على أساس المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد؛ وأما ابن رشد فيرى، على العكس، أن الواحد ما دامت لديه القدرة، فإنه تصدر عنه كثرة.

ومن ثم، وفي العصور الوسطى الأوروبية ، أصبح

التعارض حاداً بين نظرية الصدور ونظرية الخلق. وقد قال بالصدور من بين هؤلاء، يوحنا اسكوت اريوجنا (De division e naturae III, 17). وفسر توما الأكويني الصدور على أساس فكرة المشاركة (راجع شرحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو VIII, L.II). ونفس التفسير نجده عند السيد أكهرت (Lateinische Werke, 3, 218, 13 f.).

والصدور يقال إذن في مقابل:

١ ـ الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من العدم، أو من مادة سابقة موجودة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢ ـ والتطور، لأن التطور عملية تجري في زمان وتمضي من الأقل كمالاً إلى الأكمل، فالتطور يضاد تماما الصدور لأن الصدور يمضي من الأكمل إلى الأنقص، كما أنه في التطور يجري التغير على المبدأ، بينما في الصدور يظل المبدأ في كماله وتمامه.

وثم تشابه بين الصدور وبين الحلول Panthéisme، لكن بينهما فارقاً جلياً يقوم في كون المبدأ باطناً ومحايثاً هو نفسه في الكون عند أصحاب مذهب الحلول، بينما الأمر ليس كذلك في الصدور كما بينا من قبل، ولهذا فإن من الأفضل التمييز الواضح بين الصدور والحلول.

مراجع

- I. Ratzinger: «Emanation», in Reallexikon für Antike und Chritentum, Stuttgart , 1959, pp. 1219- 1228.
- H. Dörrie: art. «Emanation», in Religion in geschichte und Gegenwart, II (1958), p. 449 f.
- Colpe, art. «Inosis», in **Rel. Gesch. Gegen;** II (1958), p. 1648- 1661.
- T.P. Roeser: «Emanation and Creation», in New Scholasticism, 19 (1945), p. 85- 116.

صفات الله

Attributs de Dieu

صفات الله هي كل ما يمكن أن يوصف به الله.

وبالمعنى المحدود هي الكمالات التي تطلق على الله.

وقد اهتم المتكلمون المسلمون اهتماماً بالغاً بمسألة صفات الله ودار جدلهم حول نقطتين رئيسيتين هما: ١) ما هي هذه الصفات؟ ٢) وهل الصفات هي عين ذات الله، أو زائدة عليها؟

ففي ما يتعلق بالنقطة الثانية قالت المعتزلة إن «الله تعالى قديم، والقِدَم أخصّ وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحكمة، هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركته الصفات في القِدَم ـ الذي هو أخص الوصف ـ لشاركته في الإلهية» (الشهرستاني: الملل والنحل) جـ١ ص ٥٥، بهامش «الفِصَل» لابن حزم). وقال أبو الهذيل العلّاف ـ من كبار المعتزلة «إن صفات الله هي ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هو ذاته، وإن الله عالم بعلم هو هو.

وعلى عكس ذلك يرى الأشاعرة ـ أتباع أبي الحسن الأشعري ـ إذ يرون أن صفات الله قائمة بذاته؛ أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو عالماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة. بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة. إن صفات الله قائمة بذاته، وأزلية. يقول الأشعري ـ كما أورده الشهرستاني (الكتاب نفسه جـ١ ص١٣٢) ـ إن صفات الله «أزلية قائمة بذاته. لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير.»

ويقسّم أبو المعالي الجويني صفات الله إلى نوعين: نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، أي الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات، وهي غير معللة بعلل قائمة بذات الموصوف. أما الصفة المعنوية فهي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلّل بعلل قائمة بالموصوف. مثال الصفة النفسية: كون الجسم متحيزاً، أي يشغل حيزاً، فهذه الصفة غير معللة بعلة زائدة على الجوهر. ومثال الصفة المعنوية: كون العالم عالماً، فهذه الصفة معلّلة بالعلم القائم في العالم.

وكان المعتزلة يقسمون الصفات إلى: صفة ذات، مثل الحياة؛ وصفة فعل، مثل أن الله جواد، كريم، خالق، إلخ.

[راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «مذاهب

الإسلاميين»، جـ١، بيروت ط١، سنة ١٩٧١).

كذلك تناول مسألة «صفات الله» فلاسفة العصور الوسطى الأوربية. ونجتزىء ها هنا بذكر رأي القديس توما. يرى توما أن من المستحيل على العقل الإنساني أن يعرف ماهية الله، لأن الله معقول صرف. ولكن يمكن معرفة صفات الله بطريق سلبي، بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من صفات، فننفي عنه الحركة والتغير والانفعال والتركيب، وفي مقابل ذلك نصفه بأنه ثابت، وأنه فعل محض، بسيط، ويمكن معرفة صفات الله عن طريق آخر، هو قياس النظير Per analogiam ذلك أن كل علّة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة. لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة، لكنه لا يساويها في درجة الشبه. كما أن كل صفة في المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة، لأن المعلول بحكم مرتبته في الوجود يتصف بصفات لا تليق بالعلة.

ومن هنا ينبغي - في نظر توما - أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية. وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير، لكن بنسبة أكبر جداً مما يتحقق للمعلول، فننسب إلى الله صفات الكمال الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر: «فوق»: فالله عالم بعلم فوق العلم، حيّ بحياة فوق الحياة، قادر بقدرة فوق القدرة، إلخ.

[راجع «الخلاصة اللاهوتية» لتوما Sum. Theolog. I q. 3- 14, 18- 26]

مراجع

عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ١، بيروت سنة ١٩٧١.

عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٢

أبو حامد الغزالي: المقصد الاسمى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

- Harry Wolfson «Avicenna, al-Gazzli and Averroes on divine attributes», in Homenaje a Millas Vallicrosa II, 1956, pp. 545- 571.

Et Gilson: Le Thomisme.

Et. Gilson: La Philosophie de St. Bonaventure.

صورة

forme (F), forma (L.) *είδος* **(G.)**

أ - في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

الصورة هي الشكل الباطن غير المرئي لشيء ما، أعني ماهيته، أي ما يجعل الشيء هو هو. وبهذا المعنى يستعمل افلاطون لفظتي είδος و ίδεα بيد أنه يرى أن الصورة ليست صادرة عن باطن الشيء، بل هي هابطة إليه من ملكوت الصور العالي على العالم السفلي. وما يكون هوية الشيء أو ماهيته هو مشاركته في الصور أو المثل. (عن نظرية الصور أو المثل راجع من محاورات أفلاطون: «فيدون»، فدرس»، «السياسة» (م° - م٧)، «طيماوس»). . فأفلاطون يقول إذن ان الصور مفارقة.

وفي هذا يختلف مع أرسطو الذي يؤكد اقتران الصورة بالهيولى بحيث لا يفترقان. والصورة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: الصورة، الهيولى (المادة)، الفاعل، الغاية. فالمنضدة: صورتها هي الشكل الذي يعطيه إياها النجار، ومادتها هي الخشب، وفاعلها هو النجار، والغاية منها إمكان وضع أشياء على سطح مرتفع.

وعند أرسطو أيضاً أن الصورة هي موضوع العلم. ثم إن التغير يقتضي القول بوجود الصورة، إذ التغير يفترض دائما غاية يتجه إليها، وهذه الغاية هي الصورة، فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير.

وفي العصور الوسطى الأوروبية اهتم الاسكلائيون بالبحث التفصيلي في مختلف أصناف «الصور» formae، فميزوا:

١) الصور الصناعية، مثل صورة المنضدة أو التمثال،

٢) الصور الطبيعية، مثل النفس بوصفها صورة الجسم العضوي.

٣) الصور الجوهرية وهي تلك التي تقوم الجواهر المادية

٤) الصور العَرَضية، وهي التي تضاف إلى الجواهر المادية لتميزها ظاهرياً، مثل الألوان.

٥) الصور المحضة أو المفارقة، وتتميز بأنها أفعال محضة.

ب) في المنطق:

يفرق المنطق في العصور الوسطى الأوربية بين «صورة الحكم» و«مادة الحكم». فمادة الحكم هي ما يتغير فيه، فمثلاً في الحكم: «سقراط هو حكيم» نجد أن«سقراط»و «حكيم» يتغيران، بينما الرابطة «هو» تبقى في حكم حملي موجب، فهذا الذي يبقى يسمى «صورة الحكم». فالرابطة في الحكم الحمليوكذلك في الحكم الشرطي تنتسب إلى صورة الحكم.

وفي المنطق الرياضي تطلق «الصورة» على الجزء «الثابت» في القضية، و«المادة» على الجزء «المتغير» في القضية؛ وبعبارة أخرى: الصورة هي «الثوابت» والمادة هي «المتغيرات» في القضايا فمثلاً في القضية: «كل انسان هو فان». يقال عن «كل» و«هو» إنهما «ثابتان»؛ ويقال عن «إنسان» و«فان»إنهما «متغيران»، أو الأولان هما صورة القضية، والأخيران هما مادة القضية.

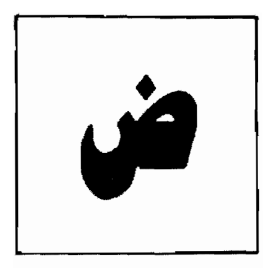
الصيرورة

Devenir (F. E.), Werden,(G.), Becoming (E)

هو كون الموجود في حال تغيّرمستمر.

ومشكلة الصيرورة أثيرت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات، أو في حال صيرورة؟ قال بالرأي الأول الإيليون، وبالرأي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيثاغوريون الجمع بين الرأيين فقالوا إن الموجودات في حال صيرورة، لكنها في صيرورتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة.

والاتجاه العام عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال صيرورة، بوصفها نسخاً من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجوداً بالمعنى الحقيقي؛ وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود.





الضرب

في المنطق:

١ـفي القياس: الضرب هو الهيئة الحاصلة عن اجتماع الصغرى والكبرى في القياس باعتبار الأسوار، أي اعتبار الكم والكيف في المقدمات.

وعدد الأضرب المنتجة هي: أربعة في الشكل الأول، أربعة في الشكل الثاني، ستة في الشكل الثالث، وخمسة في الشكل الرابع.

٢ـفي المنطق الرياضي:

ضرب صنف في صنف آخر هو استخراج الصنف المشترك بينهما، فإذا ضربنا مثلاً الصنف «أساتذة» في الصنف «شعراء»، فإن الناتج هو الصنف الجامع بين الأستاذية وقول الشعر، أي صنف: «الشعراء الأساتذة» أو «الأساتذة الشعراء».

ويعرّف حاصل الضرب المنطقي هكذا:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف المتضمَّن في كلٍّ منهما، والمتضمِّن لكل صنفٍ متضمَّن في كل منهما.

أو بعبارة أخرى:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف الذي يكون جزءاً من كل واحدٍ منهما، ويعمُّ كلَّ صنف يكون جزءاً من كل واحد منهما.

[راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، ط٤، الكويت سنة ١٩٧٧].

الضرورة

Nécessité

أ ـ تطلق الضرورة أولاً على القوانين: فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً Obligation. وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً، مثل قانون سقوط الأجسام، قانون الجاذبية، إلخ. فالقانون الطبيعي (أو العلمي) يفرض نفسه بدقة ويحكم الظواهر التي تتعلق به، فلا يمكنها الإفلات منه.

بـوتقال الضرورة في اللاهوت على واجب الموجود. ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. والله هو وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائمًا، وكل ذلك إما بذاته، وإما لهبغيره. كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل أن يكون وجوده يجب بغيره. وينعكس: كل ما يجب وجوده لا عن ذاته، فإذا أعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها، وإلا لكان لذاته واجب الوجود؛ ولم يمتنع وجودها، وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته فلم يوجد إلا عن غيره. فإذن وجوده لذاته ممكن.» («عيون الحكمة» ص٥٥ بنشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٣).

ويقال عن شيء أو عن موقف إنه ضروري بشرط إذا

كان من الضروري وجوده أو حدوثه متى ما تحقق شرط. فمثلاً في القياس: متى ما وضعنا مقدمتين لزم عنهما قول لا محالة؛ فهذا اللازم ضروري بشرط وضع المقدمات على النحو الذي تقتضيه قواعد القياس. مثال آخر: غليان الماء في درجة مائة عند مستوى سطح البحر ضروري بشرط الدرجات المائة المئوية.

وقد عارض فكرة ضرورة قوانين الطبيعة اميل بوترو في رسالته المشهورة وعنوانها: «في عدم ضرورة قوانين الطبيعة» (سنة ١٨٧٤).

الضروري

Nécessaire

ينقسم الضروري إلى: ضروري عقلاً، وضروري طبعاً.

أما الضروري عقلاً أو الضرورة المنطقية فهو النتيجة المستخلصة من مقدمات، والضروري طبعاً أو فزيائياً هو الضروري بالغير، أي المشروط بشيء خارج عنه، وينشأ عن طريق العلية، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، ولهذا فإن ضرورة نسبته إلى هذا الغير.

والضروري يفترض مقدماً: الامكان والواقع.

والضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

ويقول كنت إن «كل شيء ضروري اما مطلقاً واما بشرط» (تعليق رقم ٥١٩٦). ويقول أيضاً «إن كل ضرورة هي إما منطقية، أو واقعية. فالأولى عقلية، والثانية تجريبية» (تعليق رقم ٣٧٦٧). «والضرورة إما ضرورة الأحكام، وإما ضرورة الأشياء» (رقم ٤٠٣٥) «والضرورة هي في كل النواحي شرط لإمكان الأشياء» و«الضرورة المطلقة تصور حَدّيٌ، إذ بدونها لا يمكن حدوث أي تمام في سلسلة العرضيات» (رقم ٣٣ ٤٠).

والضروري يقال في مقابل الممكن، ويقال في مقابل المستحيل.

وتقال الضرورة أحياناً على الحتمية.

وفيما يتصل بالله ينعت بأنه واجب الوجود. ذلك أن الموجودات كلها ممكنة، أما الله فهو وحده واجب (=ضروري) الوجود، لأنه لو كان وجودها ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله كي توجد. والقديس توما يعرّف وجوب وجود الله على أساس الهوية بين ماهيته ووجوده. أما ديكارت واسبينوزا فيتصورون أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته هي بحيث تقتضي وجوده بالضرورة. ويؤكد ديكارت أن وجود الله لا يتميز من ماهيته.

وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن أقام الفارابي برهاناً على وجود الله، صاغه ابن سينا في كتاب «النجاة» هكذا: «لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» («النجاة» ص ٢٣٥، القاهرة سنة ١٩٣٨).

راجع تفصيل ذلك في مادة: ابن سينا

مراجع

- Platon: Lois, liv. X.
- Aristote: **Physique**, l. VIII, e. 1- 6.
  Aristote: **Métaphysique,** l. IX, c. 8; l. XII, e. 6- 7.
- St. Thomas d'aquin : **Summa Theologica,** Partie I, Q2; Q8.A1; Q19, A5, resp. 3; Q44, A1; Q65; Q104, AA, 1- 2.
- Descartes: Discours, partie IV
  Descartes: **Méditations**
  Descartes: Objectons et réponses
- Spinoza: Ethique, partie I, déf. 1, 3, 78; prop. 5- 11; 19- 20, 34.



ط

الطاقة

Energie

تطلق في الفيزياء على قدرة الجسم؛ أو نظام فزيائي، على إنجاز شغل أو التغلب على عائق.

وكان أرسطو يطلق كلمة *ἐνεργία* على الحالة الفعلية التي ينتقل إليها الموجود من حيث كان بالقوة- أي على سبيل الإمكان- في هذه الحالة. («الطبيعة» ص ١٩١ب س٢٨، ص ٢٥٥ أ س ٣٥؛ «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٤٨ أس٢٥، ص ١٠٤٩ ب س٥). وهذا التقابل هو بين «ما يقال بالقوة، وما يقال بالفعل».

أما الاستعمال الحديث لكلمة énergie فيرجع إلى G. Bernoulli الذي استخدمها بمناسبة الكلام عن توازن القوى الممكنة فقال: «في كل توازن قوى فإن مجموع الطاقات الموجبة énergies affirmatives سيكون مساويـاً لمجموع القوى السالبة» ومن ثم صارت من المفهومات الشائعة في الميكانيكا.

ولم تأخذ فكرة الطاقة مكانتها الهامة إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اكتشف مبدأ حفظ الطاقة.

وأسهم في تعميق مفهوم الطاقة أربعة عوامل:

١ ـ البحث في حقيقة الحرارة،
٢ ـ دراسة تبادل (تغير) المادة في الكائنات العضوية الحية؛
٣ ـ التوسع في البحث الفيزيائي إلى ميادين غير فزيائية.
٤ ـ فلسفة الطبيعة عند شلنج واستيفنز Steffens وأوكن Oken.

طبيعة

Nature (F., E.), natura (I.), natur (G.)

هذا اللفظ مشترك المعاني غامض جداً، مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله.

لقد استعمله علماء الطبيعة بمعنى «كل ما هو مشاهد».

واستعمله السوفسطائيون في مقابل القانون، فوضعوا التقابل *Φύσις-νόμος* للتعبير عن القهر (القانون) في مقابل الطبع (الطبيعة)، وقالوا إن كل قانون يقهر ما هو طبيعي أو بالطبع.

وجاء أرسطو فقال إن «الإنسان مدني بالطبع» أي أنه موجود يحقق طبيعته في المدينة (المجتمع)، وذلك لأن الإنسان موجود ناطق بالطبع، أي أنه مقدر عليه أن يتفاهم مع أشباهه من الكائنات. لكن أرسطو يضع أحياناً تقابلاً بين الانسان والطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما لم يصنعه الانسان. كذلك يضع تقابلاً بين. الطبيعة والنفس، فيتحدث عن حركات طبيعية وحركات قسرية: فالأولى مثل تحرك الحجر الساقط نحو مركز الأرض، والثانية مثل رفع هذا الحجر إلى أعلى بواسطة اليد أو بواسطة أية آلة.

وشيشرون، وبعض فلاسفة العصور الوسطى يضعون الطبيعة في مقابل الإرادة voluntas. ولكن توماس الأكويني يميز في الارادة نفسها بين «الميل الطبيعي» naturalis inclinatio وبين الميل الحرّ فيها، ويقول: «لا بد أن ما هو للموجود بالطبيعـة وعلى نحو لا يتغير هو الأساس والمبدأ لسائر الأمور»

لأن طبيعة الشيء هي الأول فيه، وكل حركة تنشأ عن شيء لا يقبل التحرك» («الخلاصة اللاهوتية (I, qu. 82, a. 1). ومعنى هذا أن توما يقول بوجود أصل ثابت في ارادة الانسان عنه تصدر أفعاله الحرة؛ أي ان الأفعال الارادية مزيج من أفعال الطبيعة الثابتة والارادة الحرة.

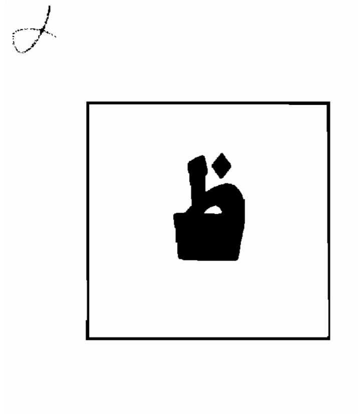
لكن أرسطو كان يرى أن للطبيعة نزوعاً أو ميلاً. فجاء فلاسفة العصر الحديث فأنكروا ذلك وكان وراء انكارهم اهتمامهم بالسيطرة على الطبيعة. وأسقطوا التفرقة بين الحركة الطبيعية، والحركة القسرية. كذلك أسقطوا التقابل بين الطبيعي والصناعي. وفي هذا يقول فولتير ساخراً في «حوار بين الفيلسوف والطبيعة»: تقول الطبيعة: «لقد أعطوني اسمًا لا يناسبني: سموني طبيعة، وأنا فن حقاً» (فولتير: «المعجم الفلسفي»). ومن قبله قال بسكال: «العادة طبيعة ثانية. أو ليس الأولى أن يقال إن الطبيعة ما هي إلا عادة ثانية؟» («الأفكار»، مجموع مؤلفاته، طبعة لافون، ص ٥١٤).

وابتداءً من القرن السادس عشر احتل تقابل آخر مكان الصدارة: هو التقابل بين الطبيعة وبين اللطف gratia، بين ما هو طبيعي وبين ما هو فوق الطبيعي Supernaturale. والتفرقة بين الطبيعة واللطف الإلهي هي محاولة لرد التقابل: الطبيعة ـ العمل، إلى تقابل بين مذهب القديس بولس ومذهب القديس يوحنا كما وردا في العهد الجديد من الكتاب المقدس، ومفاده أن الإنسان من حيث الواقع هو جسد، أي أنه لا يستطيع أن يصبح بنفسه ما يجب أن يكون مصيره. إنه يستطيع أن يريد، لكن تحقيق ما يريد ليس في استطاعته. وترك الإنسان لإرادته يسلم لها نفسه يؤدي إلى الشر. فلكي يكون الإنسان خيّراً يحتاج إلى تدخلٍ إلهي خاص يتمّ بتوسط يسوع؛ وهذا التدخل هو اللطف الإلهي.

وعند اسبينوزا تصبح الطبيعة هي الله؛ لكنه يميز بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata. وسلوك الإنسان عنده ينبغي أن يفسَّر على نحو طبيعي: فحرية الفعل لا تقوم في التحرر من الجبرية، التي تسود الطبيعة، بل في إدراك الإنسان لعبوديته وقبوله لما يجري.

وفي القرن الثامن عشر ساد التقابل بين الطبيعة وبين الوضع القائم. فكتب هولباك Holbach كتابه: «نظام الطبيعة» وصاغ مورلي Morelli «قانون الطبيعة». وأخذت فكرة «القانون الطبيعي» في مقابل «القانون الوضعي»، و«الدين الطبيعي» في مقابل «الدين الوضعي» تسود الفكر القانوني واللاهوتي في ذلك القرن وفي القرن التالي له. وبنفس الروح دعا روسو إلى العودة إلى الطبيعة في مقابل المدنية. وهكذا نظر إلى الطبيعة على أنها الخيرة، وأن الحضارة والأوضاع المتوارثة هي الشر.

ولكن كان في مقابل هذا التيار تيار آخر بدأه هوبز حين جعل الخروج عن حال الطبيعة شرطاً أولياً للتحرر ومتطلباً أساسياً للعقل. وفي نفس الاتجاه قال كنت إن على الإنسان أن يخرج من حال الطبيعة الأخلاقي ابتغاء أن يصير عضواً في الهيئة الأخلاقية (كنت: «الدين في حدود العقل المحض»، نشرة كاسيرر، جـ٦ ص ٢٤١). ويؤكد في الوقت نفسه أن ايجاد هذه الحالة الاخلاقية هو «غرض الطبيعة نفسها» («أفكار من أجل تاريخ عام بالمعنى العالمي»، مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، جـ٨ ص ٢٧). والشاعر شلر يسير في نفس الاتجاه حين يرى أن الطريق إلى دولة القانون الذاتية هو انتقال من «دولة الطبيعة»، إلى «دولة العقل». (شلر: «رسائل عن التربية الجمالية للإنسان»، الرسالة رقم ٣).





الظاهريات

Phänomenologie (D), Phénomenologie (F)

كان J.H.Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ Phänomenologie وذلك في سنة ١٧٦٤، وتلاه أمانويل كنت ثم هيجل في عنوان كتابه الرئيسي Phän. des Geistes (سنة ١٨٠٧).

لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسّسه هُسِرل Husserl (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وكان من أنصاره ماكس شيلر في المانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعامة.

والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها» zu den Sachen selbst، أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها.

وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي، خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية، بحجة أن هذا المذهب التجريبي يخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة.

كما يعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية لأنه يجرّد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة.

ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤية للواقع.

ويعارض القطعية ذات الصبغة الأفلاطونية لأنها تجعل من المعاني حقائق خارجة عما هو عيني.

ولكن مذهب الظاهريات كان منهجاً أكثر منه مذهباً. وهذا المنهج يقوم على «رؤية الماهية» Wesenschau في الشعور. في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها.

وقد استهدف هذا المذهب تحقيق الأغراض التالية:

١) استعادة الفلسفة بوصفها علمًا دقيقاً Strenge Wissenschaft وذلك بالتقرير الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية، ابتغاء انقاذ الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الانسانية الاوربية.

٢) والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداهما سلبية، والأخرى ايجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة Voraussetzungslosigkeit، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساكيم، وعادات علمية أو عملية ـ من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية. ـ وتقوم الخطوة الثانية في الالتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفائه المحض. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهرياني أن يواجه المعطيات وأن يتأمله بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بمرونة، وتحديد معالمه ومفاصله وأحواله.

٣) القصدية Intentionalität: والشعور يقوم في القصدية، أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائمًا إلى مضمون واقعي موضوعي.

وبهذا يتم التوفيق بين المحايثة النفسانية والعلو المنطقي.

٤)الوضع بين أقواس أو تعليق الحكم epoché: وينطوي المنهج الظاهرياتي على تعليق الحكم بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات، والمعاني، والماهيات والقيم والموضوعات الفردية، إلخ.

٥)وينتهي المنهج الظاهرياتي إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة تجاه المعطيات، وينبغي عليها ردّ هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

راجع المزيد في مادة: هسرل.

مراجع

- F. Kreis: Phänomenologie und Kritizismus, Tübingen, 1930.
- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn, 1931.
- E. Fink: Studien Zur Phänomenologie (1930- 1939). Den Haag, 1966.
- L. Landgrebe: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949.
- A. Reinach: Was ist Phänomenologie ? München, 1951.
- J. F. Lyotard: La phénomenologie. Paris, 1954.
- H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement, 2 vols. Den Haag, 1960; 2 nd ed. 1966.
- P. Valori: Il metodo fenomenologico e la fandazione della filosofia. Roma, 1959.
- F. Costa: Cosa è la fenomenologia. Milano, 1962.
- E. W. Strauss: Phenomenology: Pure and Applied. Louvain, 1964.
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1964.
- C. Sini: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, 1965.

ظن

opinion (F. E.), Opinio (L.)

كلمة «دوكسا» δόξα اليونانية مشتقة من الفعل δοκέω = يبدو، يلوح، يشبه أن يكون...

وفي الفلسفة تدل على الرأي الذاتي القائم على الإدراك الحسي؛ وتدل على ظلال المعاني للإدراك ابتداءً من الوهم حتى الرأي المشترك بين عامة الناس..

ويميّز أفلاطون بين الـ δόξα (= الظن) وبين المعرفة اليقينية، νοησις على أساس أن «الظن» يتعلق بعالم المحسوسات وهو محتمل وغير يقيني بينما الـ تتعلق بالمعقولات أو الصور، وهي معرفة يقينية. (راجع «السياسة» م٧ ص ٥٣٣ هـ، م٦ ص ٥١١د).

واستعملها أرسطو بمعنى الوهم في مقابل ما هو «حق» (راجع ما بعد الطبيعة) ص ١٠٧٤ ب ٣٥، «التحليلات» ٤٦ أ٨).

و«المظنونات»، هي أمورٌ يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا: «إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة» ـ فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه» (الغزالي: «معيار العلم» ص ١٩٨، القاهرة، مطبعة المعارف).

الظاهر، الظاهرة

Erscheinen, Erscheinung (G.); le paraître, le phénomène (F.)

الظاهر هو ما يبدو لي. وقد تناول أفلاطون مشكلة الظاهر في محاورة «تأيتاتوس» (١٥٢ أ). فلم يجعل منه مشكلة في المعرفة فحسب، بل وأيضاً مشكلة في الوجود. ومن ثم صارت مشكلة العلاقة بين الوجود والظاهر (أو الظهور) من المشاكل الابستمولوجية والانطولوجية في آنٍ واحد.

وكان جورج بيركلي أول فيلسوف في العصر الحديث أعاد البحث في مشكلة الظاهر على نحوٍ مفصل حادّ. فهو يقول على لسان هيلاس في مستهل الحوار الثالث في كتابه

«محاورات بين هيلاس وفيلونوس»: «كل ما تعرفه هو أن هذا الانتشار أو الظاهر موجود في عقلك. أماما هو هذا في مواجهة الحجر الحقيقي أو الشجرة الحقيقية، أقول لك: إن اللون والشكل والصلابة التي تدركها ليست الطبيعة الحقيقية، للأشياء، أو على الأقل مساوية لها. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن سائر الأشياء أو الجواهر الجسمية التي يتألف منها العالم لا شيء منها له ما يشبه هذه الصفات التي أدركها بالحس» (جورج بيركلي: «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، المحاورة الثالثة في بدايتها).

وكان لوك قد ميّز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء التي ندركها بالحس: فالصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها، أما الصفات الثانوية فنحن الذين نعزوها إلى الأشياء بقدر ما ندركها بالحس. فجاء بيركلي فأنكر هذه التفرقة، لأنها لا تتفق مع التجربة، لأنه ما دامت الصفات الأولية لا تظهر لنا إلاّ على شكل الصفات الثانوية، فإنها لا تكشف لنا شيئاً سوى ما تكشف عنه الصفات الثانوية. إن ما ينكشف لنا هو مجرد ظواهر. ولهذا فإن السؤال الباقي هو: ما معنى الظواهر؟ وهذا السؤال ينبغي حلّه دون أن نترك ميدان الظواهر. ومن هنا انتهى بيركلي إلى قولته المشهورة: «أن يكون موجوداً هو أن يكون مدركاً بالحس» esse est percipi. وهذا القول لا ينكر الوجود، بل يضعه في الإدراك. إنه لا يقول إننا أدركنا الوجود إدراكاً زائفاً، بل يقول إن الوجود لشيء هو أن يكون مدركاً؛ إن ماهيته تقوم في كونه مدركاً. إن الوجود ليس كياناً مجرداً قائماً في ذاته.

وجاء كنت فقرر أن عالم الوعي الإنساني هو عالم ظواهر.

مراجع

- E. Boirae: L'idée de phénomène. Paris, 1894.
- N. Goodman: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.),1951.
- H. Barth: Philosophy der Erscheinung, 2 Bde. Bàsel, 1947, und1959.

ع

ع

(مصطفى) عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية.

وهو مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرازق. وكان أبوه رأس أسرة عبد الرازق، التي كان جدها قد ولي قضاء البهنسا. وتعلم أبوه حسن في الأزهر نحواً من ثماني سنين أو تسع، وكان من شيوخه الشيخ الخضري الدمياطي، والشيخ الأشموني، والشيخ نصر الهوريني، وهو من أفاضل علماء الأزهر. وكان مجيداً لعلوم الأدب والنحو وعلوم اللغة، وكان يقرض الشعر، واستطاع «أن ينمي ثروة العائلة ويرفع اسمها، فكبر شأنه وعلا مقامه بين أهالي مديرية المنيا» (من مقدمة علي عبد الرازق لنشرته: «من آثار مصطفى عبد الرازق» ص١١، القاهرة سنة ١٩٥٧). وانتخب عضواً في مجلس النواب في عهد الخديوي اسماعيل نائباً عن مديرية المنيا. ولما حل مجلس النواب وانشىء بدله مجلس شورى القوانين سنة ١٨٨٤ انتخب عضواً فيه أيضاً عن مديرية المنيا وبقي فيه أكثر من ١٨ عاماً. واشترك مع محمد عبده في انشاء الجمعية الخيرية الاسلامية بالقاهرة، وقاموا بالدعوة إلى جمع التبرعات لانشاء مدرسة في بني مزار تابعة للجمعية الخيرية وأنشئت فعلاً. واشترك مع محمد باشا سليمان وعلي باشا شعراوي وابراهيم باشا سعيد وغيرهم في إنشاء حزب الأمة في أوائل سنة ١٩٠٧، وصار هو وكيل هذا الحزب، وكان حزب الأمة حزباً سياسياً معتدلاً بين حزب الوطنيين وبين المتعاونين مع الانجليز ومع الخديوي. وتوفى حسن باشا عبد الرازق في ١٩٠٧/١٢/٢٥.

أما الشيخ مصطفى ابنه فقد ولد في أبو جرج مركز بني مزار (مديرية المنيا في صعيد مصر الأوسط) «ولا يعرف على وجه قاطع يوم مولده ولا شهره ولا سنته. وتدل القرائن وما تتداوله العائلة من أخبار وأحاديث على أن مولده كان حوالى سنة ١٨٨٥م. والتحق بكتّاب من كتاتيب البلد... ثم بادر والده فارسله إلى الجامع الأزهر ليتلقى العلم فيه، وسنه بين العاشرة والحادية عشرة.» وبدأ يمارس الكتابة الأدبية وقرض الشعر، ونشر مقالات في جريدة «المؤيد». ونظراً إلى الصداقة المتينة بين والده والشيخ محمد عبده، فقد نشأت العلاقة بين الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى، ولما عاد محمد عبده من أوربا، هنأه الشيخ مصطفى بقصيدة نشرت في مجلة «المنار» (١٩٠٣/١٠/٢٢).

وحصل الشيخ مصطفى على العالمية، وهي الدرجة النهائية في الدراسة بالأزهر، وبتقدير الدرجة الأولى، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٨. في أثر ذلك انتدب في ١١ أغسطس سنة ١٩٠٨ للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه ما لبث أن استقال منها في ١٩٠٩/٣/١٦.

وقرر أن يسافر إلى فرنسا لاتمام دراسة اللغة الفرنسية التي كان قد بدأها في مصر في مدرسة عمل على إنشائها الشيخ عبد العزيز جاويش. فسافر إلى فرنسا في يونيو سنة ١٩٠٩، وكان يرافقه في سفره الأستاذ أحمد لطفي السيد (باشا). وأمضى الشيخ مصطفى في باريس «ثلاث سنوات متتابعات، فلم يَعد إلى مصر إلا في شهر يوليو سنة ١٩١٢. ولا شك في أن حياته في تلك السنوات قد غيّرت فيه كثيراً، وأنها كانت ذات أثر خطير في تاريخه». (الكتاب نفسه ص ٤٩). وقد كتب محمد كرد علي في مذكراته عن حياة الشيخ مصطفى في فرنسا فقال: «وسافر إلى باريس سنة ١٩٠٩، فتعلّم

الفرنسية، وحضر دروس الأستاذ دركهايم في الاجتماع، ودروساً في الآداب وتاريخها. وفي سنة ١٩١١ تحوّل إلى مدينة ليون ليشتغل مع الأستاذ أدوارد لامبير في دراسة أصول الشريعة الإسلامية. وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جوبلو في تاريخ الفلسفة ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي. وتولى تدريس اللغة العربية في كلية ليون مكان مدرّسها الذي كان قد ندب للتدريس في الجامعة المصرية».

وجاء في ملف خدمته بالحكومة المصرية ما نصه: «كُلف، أثناء إقامته بمدينة ليون، بالتدريس بدلاً من جناب الأستاذ ڤييت، الذي كان منتدباً للتدريس بالجامعة المصرية القديمة. وقد أعدّ رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها الإمام الشافعي، أكبر مشرّعي الإسلام. وقد أخرج بالاشتراك مع المسيو برنار ميشيل ترجمة دقيقة بالفرنسية لكتاب الشيخ محمد عبده موضوعه «العقيدة الإسلامية».

وعاد من جديد إلى فرنسا في ١٩١٢/١٠/١٢ فأقام في باريس وفي ليون بخاصة. وفي ١٩١٤/٢/١٩ أصيب بحالة بسيطة من حالات السلّ، فدخل مستشفى للأمراض الصدرية في ضواحي ليون. وانصرف إلى تحبير مذكراته اليومية يودع فيها ذات نفسه ودخائل حياته وحوادث يومه. وفي هذه الأثناء بدأ يكتب مقالات (بعنوان) «صفحات من سِفر الحياة.».

لكنه لم ينشر من «مذكراته» هذه إلاّ صفحات قليلة أثناء حياته، وتركها مخطوطة لدى أسرته بعد وفاته. ولم ينشر أخوه علي عبد الرازق هذه المذكرات لأنه رأى «أن ذلك حق خالص لأولاده وذريته» (ص ٥١ من مقدمة كتاب «من آثار مصطفى عبد الرازق»). ورغم مرور أكثر من ٣٥ عاماً على وفاته لم ينشرها أحد من أولاده حتى الآن، وهو أمر يدعو إلى الأسف الشديد. ولو كنت علمت بوجودها أثناء حياته لتلطفت إليه ودفعته إلى نشرها كما فعلت مع كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي لولاي لظل حبيس المخطوط حتى الآن.

واستمر في المستشفى إلى أواخر عام سنة ١٩١٤ حين اضطر إلى العودة إلى مصر بعد قيام الحرب العالمية الأولى في يوليو سنة ١٩١٤ وعودة معظم المصريين المقيمين في أوربا.

ولما عاد إلى مصر أخذ يكتب مقالات أدبية في مجلة «السفور» طوال أكثر من عامين. وفي أوائل اكتوبر سنة ١٩١٥ عين موظفاً في المجلس الأعلى للأزهر، فلم يرق ذلك للأزهريين نظراً إلى تحرر الشيخ مصطفى ومقالاته الحرّة في مجلة «السفور»، وازداد له عداوة لما أن عين سكرتيراً للمجلس الأعلى للأزهر، فاضطر بسبب دسائسهم إلى الاستقالة، لكنه ما لبث أن عدل عنها بتدخل من حسين رشدي باشا رئيس الوزراء.

ولما قامت ثورة سنة ١٩١٩ تألف الحزب الديمقراطي وكان أكثر رجاله من جماعة مجلة «السفور»، فكان فيه الشيخ مصطفى من الأعضاء البارزين النشيطين. وطلب إليه سعد زغلول أن يشترك في الوفد المسافر إلى فرنسا لعرض قضية مصر على مؤتمر فرساي، لكن أسرته رفضت هذا العرض.

ولإبعاده عن الأزهر، صدر قرار من مجلس الوزراء في ١٩٢٠/٩/٤ بتعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعية.

وفي أواخر عام ١٩٢٧ عرض عليه أن ينقل من تفتيش المحاكم الشرعية إلى وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية، فنقل إليها من أول نوفمبر سنة ١٩٢٧.

ثم صار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الإسلامية في أول اكتوبر سنة ١٩٣٥، وظل في هذا المنصب حتى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حين عين وزيراً للأوقاف في وزارة يرئسها محمد محمود باشا. واستمر وزيراً للأوقاف من ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حتى يونيه سنة ١٩٣٨. ثم أعيد تأليف وزارة محمد محمود في ٣٨/٦/٢٥ فبقي فيها وزيراً للأوقاف مرة ثانية إلى ١٧ أغسطس سنة ١٩٣٩. ثم تألفت وزارة حسن باشا صبري في ٢٨ يونيه سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة ثالثة. وتألفت وزارة حسين سري في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة رابعة لغاية ٣١ يوليو سنة ١٩٤١. ثم سقطت وأعيد تأليفها في اليوم نفسه، فدخل وزارة الأوقاف مرة خامسة إلى ٥ فبراير سنة ١٩٤٢. وفي سنة ١٩٤١ منح رتبة الباشوية، وكان قد منح رتبة البكوية من الدرجة الثانية في ٢ فبراير سنة ١٩٣٧. وتألفت في ٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وزارة أحمد ماهر فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة سادسة. وتألفت على أثرها وزارة محمود فهمي النقراشي في أول مارس سنة ١٩٤٥ فصار فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة، وبقي فيها إلى أن عين شيخاً للجامع الأزهر في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥.

وتوفي في يوم السبت ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧، ودفن بمقابر الإمام الشافعي في مدفن الأسرة في اليوم التالي.

وقد تتلمذت عليه طوال أربع سنوات في كلية الآداب بالجامعة المصرية من اكتوبر سنة ١٩٣٤ حتى أبريل سنة ١٩٣٨.

كان الشيخ مصطفى عبد الرازق المثل الكامل للفضيلة والمروءة والإنسانية. وكان كثير الإحسان، رقيق الطبع، محباً للخير، يرعى طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجمل رعاية، ويسعى لهم في قضاء ما يستطيع قضاءه من حوائجهم. وكان عالي النفس، حريصاً على كرامته، ينصف المظلوم من الظالم بحصافة وحزم.

أما في التدريس فكان يعتمد أساساً على النصوص والمتون، ويطيل في شرحها وفي استخراج ما تنطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منهج يدرب الطالب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يهيئه للبحث المستقل وإبداء النظرات الشاملة وتلمّس الآراء الجديدة. وعلى الرغم من إقامته الطويلة في فرنسا - أكثر من خمس سنوات - فقد كان نادراً ما يمزج بين المناهج الأوربية في البحث العلمي وبين الطريقة الأزهرية في التعلق بالنصوص. وحتى حين يعرض آراء الأوربيين في الفلسفة الإسلامية، كان يكتفي بالسرد دون المناقشة، مكتفياً في الخاتمة بعرض موقفه المحافظ الأقرب الى المنقول. لقد كان محافظاً في ارائه العقلية، رغم أنه كان متفتحاً في آرئه الاجتماعية إلى حد بعيد، بل وبعيد جداً بالنسبة إلى نشأته الأزهرية.

فهو من دعاة تحرير المرأة، ومن دعاة الديمقراطية. وهو يسخر مرّ السخرية من رجال الدين الأزهريين، وما يترك فرصة حتى يتهمهم فيها بالجهل، والنفاق، والدسائس، والطمع في المال والتوسل بالفتاوى لاجتلاب المنافع لدى أصحاب الجاه أو أصحاب النفوذ أو أصحاب الشركات والتجار ورجال الأعمال (راجع مثلاً صفحة ٤٧٤ - ٤٧٦)، وحماقتهم وطيشهم في تكفير الناس لشهوات في أنفسهم هم (ص ٤٣٠، ص ٤٣٤: «هيئة كبار العلماء منصرفة إلى تكفير المسلمين في مصر»، إلخ).

ومؤلفاته في تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابان:

١ - «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٤٥.

٢ - «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ط١، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

والكتاب الأول «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي.» (من مقدمة الطبعة الأولى). أما الشيخ مصطفى فيريغ إلى منهج آخر في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية «فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبّع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره. ويلي بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال.». وقد أضاف إلى هذا «التمهيد» «ضميمة في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد».

والجديد في هذا المنهج هو تلمس الفلسفة الإسلامية في أصول الفقه. ولهذا نراه يتبع «الرأي» - أي الاجتهاد - في الفقه منذ عهد النبي حتى الشافعي. ومن البيّن أن الاجتهاد في الفقه لا شأن له بالفلسفة بالمعنى المحدود المفهوم والمتفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة. وقصارى أمره أن يكون من أبواب «فلسفة القانون»، أو بحثاً في المنهج المستخدم في استنباط الأحكام الفقهية.

أما الكتاب الثاني فيحقق بعض الجوانب المتصلة بحياة الكندي والفارابي وابن الهيثم.

مراجع

- «من آثار مصطفى عبد الرازق: صفحات من سفر الحياة، ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وآثار أخرى في الأدب والاصلاح»، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته: شقيقه علي عبد الرازق، مع مقدمة بقلم طه حسين. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ في ٥٠٢ ص.

عدالة التعويض وعدالة التوزيع

Justice commutative et Justice distributive

في المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يميز

أرسطو بين نوعين من العدالة: عدالة التعويض وعدالة التوزيع: الأولى تختص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفراده. الأولى تتم بين فرد وفرد، والثانية بين الكل والأفراد المؤلفين لهذا الكل.

وقد توسع القديس توما الأكويني في بيان هذا التمييز In V. Eth., Lect. 4 éd. Piritta n. 927- 937, pp. 308- 311؛ وراجع أيضاً Sum. Theologiae, Iª, IIª, 61, 1 ad. **Resp.**) فلاحظ أن الدولة حين توزع الخيرات بين أعضائها تراعي مركز الأفراد في الدولة. وهذه المراكز ليست متساوية، لأن كل مجتمع يتألف من بنية ترتيبية كما أنه من طبيعة كل هيئة سياسية منظمة ألا يكون كل أعضائها في نفس المركز والمستوى. وهكذا الحال في النظم السياسية: ففي النظام الارستقراطي تتحدد المراتب وفقاً للقيمة والفضل؛ وفي النظام الأوليجاركي، تقوم الثروة مقام النبالة، وفي الديمقراطية تحدد الحريات التي يستمتع بها الأفراد مراتب هؤلاء. وهكذا نرى أن كل فرد في الدولة يتلقى من المزايا ما يتناسب مع المكانة التي يمتلكها اما بحسب نبالته، أو بحسب ثرائه، أو بحسب الحقوق التي استطاع اكتسابها. ومثل هذه العلاقات لا تقوم إذن على مساواة حسابية، بل كما يقول أرسطو على أساس تناسب هندسي. ويكون من الطبيعي حينئذ أن يحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر لأن التوزيع يتم وفقاً للمراتب. والعدالة تتحقق إذا حصل كل واحد على النصيب الذي تؤهله له مكانته.

أما في العدالة بين الأفراد بعضهم وبعض، فالأمر على خلاف هذا. إذ يتعلق بأن يرد كل واحد للآخر جزاء ما تلقاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء، وهما النمط النموذجي للتبادل. والعدالة تقوم حينئذ في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يغبن فرد فرداً آخر في التبادل، بل يتلقى كل واحد بحسب ما أعطى الآخر. فالعدالة هنا مساواة حسابية (Sum. Theolog. IIª IIªᵉ, 61, 2, ad. Resp.).

والعدالة التوزيعية تفسد بالمحاباة: وليست المحاباة أن تخص أبناءك وأقرباءك بالميراث؛ وإنما المحاباة هي أن تعين - مثلاً - أستاذاً فلاناً من الناس لأنه قريبك أو محسوبك؛ لا لأن علمه يرشحه هذا المنصب.

وتفسر عدالة التعويض بعوامل كثيرة أكثر من تلك التي تفسر عدالة التوزيع، بسبب تنوّع الأموال التي يمكن تبادلها بين الناس؛ لكن أسوأها هي تلك التي تقوم في أن تأخذ دون أن تعطي في مقابل ما تأخذه، وأخطر أحوال هذا الضرب من فساد العدالة هو أن تأخذ من شخص آخر ما يحرمه من كل شيء، أعني حياته. أما تضحية النبات للحيوان، والحيوان للإنسان فهو - في نظر القديس توما - أمر طبيعي. أما قتل إنسان ظلماً فهو أبشع أنواع الظلم. صحيح أن هناك قتلاً مشروعاً، وهو الذي يحكم به القاضي المعينّ بطريقة قانونية، إذ لا يحق لأي إنسان كائناً من كان أن ينصب نفسه قاضياً، بل المحاكم المشكلة بطريقة قانونية، معترف بها قانوناً هي وحدها صاحبة الحق في إصدار حكم الإعدام على شخص ارتكب جريمة يستحق عليها الإعدام Sum. Theol. IIª, IIª, 63,3 ad **Resp.** et Quodlib. X, qu 6, art. 1).

العدم

Néant (F.) Nothingness (E.), Nichts (G), Nulla (I.)

العدم انتفاء الوجود، ولهذا لا يتصور إلاّ بالوجود ، وذلك بتصور الوجود أولاً ثم نفي هذا التصور بعد ذلك. ولهذا فإن تصور العدم تصور حقيقي. صحيح أنني لا أستطيع تصور العدم المطلق، بسببٍ بسيط وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره، وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصور عدم مطلق.

ومشكلة العدم أثيرت في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، خصوصاً في المدرسة الإيلية، إذ قرر برمنيدس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بموجود. ومن ثم قالوا إنه من العدم لا ينشأ شيء، وتقرير عكس ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية. وبعكس هذا قال فلاسفة العصور الوسطى في أوربا إذ قالوا إن الأشياء خلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إن الله خلق العالم «لا من شيء». غير أننا لا نجد في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، ولا في القرآن، التعبير: الخلق من العدم (أو ما يقابله في اللغات الأخرى)؛ وكل ما هنالك عبارة وردت في سفر المكابيين الثاني (اصحاح ٧ عبارة ٢٨) تقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما «لا من موجودات» οὐκ ἐξ ὄντων؛ وإلى هذه العبارة استند بطرس الهرماسي ومن بعده من آباء الكنيسة، من أجل تقرير

مذهب الخلق. (كتب الآباء اليونان، نشرة ميني PG جـ٢ عمود ٩١٣).

وقد تناول المتكلمـون مشكلة العدم على النحو التالي: هل المعدوم هو لا شيء أو هو شيء؟ وقد اختلف حيالها المعتزلة، وأهل السنة: (١)فقال جميع المعتزلة، باستثناء هشام ابن‌عمرو الفوطي (المتوفى سنة ٢٢٦/ ٨٤٠م) إن المعدومات أشياء [ابن حزم: «الفصل» جـ٤ ص٢٠٢ س٢-٣]. وكان أول من قال منهم بهذا القول الشحام (المتوفى ٢٣٦هـ./ ٨٥٠م) [راجع الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص١٥١ س٢-٣]. ٢٢١ وقال أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، إن المعدوم ليس بشيء.

أما عند الفلاسفة المسلمين فإننا نجد في تـرجمات مؤلفات أرسطو استعمال كلمة «الليس» في مقابل «الأيس» للدلالة على اللاوجود في مقابل الوجود. ومن هذه الترجمات انتقلت الكلمـة إلى الكندي (راجـع رسالته «في حـدود الأشياء»). لكن يبدو أن كلمة «الليس» قد هجرت فيا بعد، ربما تحت تأثير المتكلمين، وصار المستعمل لدى الفلاسفة المسلمين هو كلمة «المعدوم» بمعنى «العدم». يقول ابن سينا عن المعدوم: «المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده، فلا يوجد ألبتة»؛ وليس كذلك: الممكن، فإن فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد» (ابن سينا: «التعليقات» ص ١٧٦، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٧٣). ويقول عن إعادة المعدوم: «إعادة المعدوم لا تصح، فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابت مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالذي يقال إنه أعيد هو مِثل المعدوم، لا عينه» (الكتاب نفسه ص ١٤٩)- وهو في هذا يرد على قول بعض المعتزلة إن المعدوم موجود في الأعيان الثابتة (راجع شرح الجرجاني على «العقائد»).

أما في العصر الحديث فإن أول فيلسوف اهتم بمشكلة العدم هو هيجل؛ وقد تناولها خصوصاً تحت معنى السلب. ذلك لأنه قرر أن في كل موجود سلباً. وهو يربط السلب بالذات، إذ من طبيعة الذات أن تعود إلى نفسها (الوعي الذاتي) من خلال مقابلها، ولهذا يقول («ظاهريات العقل»، ٢٠) إن الجوهر، بوصفه ذاتاً، هو سلب بسيط محض. ولهذا يقرر أيضاً أنه «لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم» («المنطق الأكبر» الفصل الأول). وعنده أن «للعدم نفس التحدّد، أو بالأحرى نفس الافتقار إلى التحدُّد، الذي للوجود». وأخذ بقول اسبينوزا إن «كل تحـديد سلب» Omnis determinatio est négativo، لأن استعمال تصورات محددة يتضمن نفي صفات أخرى، لأن هذه التصورات لا يتحدد معناها إلا بأضدادها. وهـذا الارتباط بين السلب والوجود العيني (الآنية Dasein) هو تجلّ للسلب القائم جوهرياً والمقوّم للوجود العيني.

ثم جاء برجسون فذهب إلى أن العدم وهم، نشأ عن كوننا ننقل إلى النظر العقلي مسلكاً يستخدم في العمل. ذلك أن كل فعل إنما يهدف إلى الحصول على موضوع سيحرم منه الإنسان، أو إلى ايجاد شيء لم يوجد بعد. وبهذا يملأ خلاء، ويمضي من الخلاء إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور، ومما هو غير واقعي إلى ما هو واقعي. واللاواقعية هي سلبية‌خالصة بالنسبة إلى الاتجاه الذي اندرج فيه انتباهنا، لأننا غائصون في وقائع ولا نستطيع الخروج منها. لكن إذا كان الواقع الحاضر ليس هو ذلك الذي نبحث عنه، فإننا نتحدث عن الخلو من الثاني هناك حيث نشاهد حضور الأول، وهكذا نعبر عما لدينا بحسب ما نودّ الحصول عليه. وهذا أمر مشروع جداً في ميدان العمل. لكن شئنا أو أبينا، فإننا نحتفظ بهذه الطريقة في الكلام والتفكير حين ننظر في طبيعة الأشياء مستقلة عن الفائدة التي لها بالنسبة إلينا. وهكذا ينشأ وهم العدم، ويرجع إلى عادات استاتيكية يتخذها‌عقلنا حين يحضّر لفعلنا في الأشياء. وكما أننا نمر بالثابت من أجل الوصول إلى المتحرك، فكذلك نستخدم الخلاء لنفكر في الملاء. إننا نمضي من الغياب إلى الحضور، ومن الخلاء إلى الملاء، بفضل الوهم الأساسي لعقلنا. [راجع برجسون: «التطور الخالق» ص ٢٩٦- ٢٩٨؛ وراجع «الفكر والمتحرك» ص ١٢٢-١٢٤). وفي إثره قال إدوار لوروا: «على أي نحو كان، فإن فكرة العدم المطلق لا يمكن تصـورهـا عقلياً ولا تخيلها بالخيال. لأن العدم ليس بشيء، لا بد من التفكير في شيء أو عدم التفكير مطلقاً، حتى إن الفكر في العدم لن يكون إلا عدماً للفكر». (ادوار لوروا: «بحث في فلسفة أولى» ط١ ص٨٩. باريس سنة ١٩٥٦).

وعلى النقيض تماماً من برجسون جاء هيدجر فأكد حقيقة العدم، فقال: «إن في تركيب السقوط Verfallen، كما في تركيب الاشتراع، يقوم العدم جوهرياً. وهذا العدم هو الأساس لإمكان الآنية الزائفة في سقوطها؛ وكل آنية‌زائفة هي في واقعها سقوط. والهمّ Sorge هو في حقيقته يشيع فيه العدم

شيوعاً شاملاً. وهكذا فإن المهم ـوهو وجود الآنيةـ يعني، بوصفه اشتراعاً مقذوفاً به، الوجودـ أساساً للعدم (وهذا الوجودـ أساساً هو نفسه عدم). ومعنى هذا أن الآنية ـبما هي كذلكـ خاطئة، إذا صح تعريفنا الوجودي للخطيئة بأنها «الوجود أساساً للعدم».

والعدم، بالمعنى الوجودي، ليس له أبداً طابع عدم الحصول، حيث ينقص شيء بالمقارنة مع مثل أعلى موضوع لكنه لم يتحقق في الآنية. بل الأولى أن يقال بأن وجود هذا الموجود هو معدوم بوصفه اشتراعاً، وهو عدم قبل أي شيء من الأشياء التي يمكنها أن تشترعها وفي الغالب تحصلها. ولهذا فإن هذا العدم ليس شيئاً ينبثق في الآنية مصادفة، ويلصق نفسه بها كصفة غامضة يمكن الآنية أن تنبذها لو قامت بمجهود كافٍ.

وعلى الرغم من هذا، كان المعنى الانطولوجي لعدم Nichtheit هذا العدم الوجودي لا يزال غامضاً. لكن هذا نفسه يصدق أيضاً على الماهية الانطولوجية: «ليس» nicht بوجه عام. صحيح أن الانطولوجيا والمنطق اقتضيا الكثير من «ليس»، وبهذا جعلوا إمكانياتها مرئية على نحو متقطع؛ لكنها هي نفسها لم يكشف عنها انطولوجيا. لقد التقت الانطولوجيا بـ «ليس» واستخدمتها. لكن هل من البيّن أن كل «ليس» تعني شيئاً سلبياً بمعنى النقص؟ وهل ايجابها يستنفد بكونها تؤلف «مروراً فوق» شيء؟ لماذا يتخذ كل ديالكتيك ملاذاً له في السلب، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يأتي بأسباب ديالكتيكية لهـذا النوع من الشيء، أو حتى يصوغ منه مشكلة؟ هل جعل أحدٌ من المصدر الانطولوجي للعدم مشكلة، أو قبل ذلك، بحث في الشروط (الأحوال) التي على أساسها يمكن إثارة مشكلة الـ «ليس» وليسيتها وإمكـان عدمها؟ وكيف يمكن العثور على هذه الشروط (الأحوال) دون اتخاذ معنى الوجود بعامة موضوعاً وايضاحه؟» (هيدجر: «الوجود والزمان» § ٥٨ ص ٢٨٥ـ٢٨٦)

والذي يكشف عن العدم في الوجود هو القلق.

وفي إثر هيدجر جاء سارتر في كتابه «الوجود والعدم» (القسم الأول، الفصل الأول § ٣ـ٥) وانتهى إلى أن «العدم هو الأصل في الحكم السالب لأنه هو نفسه سلب. وهو يؤسس السلب كفعل، لأنه هو السلب بوصفه وجوداً. والعدم لا يمكن أن يكون عدماً، إلا إذا انعدم صراحة بوصفه عَدَماً للعالم، أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحة إلى هذا العالم لكي يتكون كرفضٍ للعالم. إن العدم يحمل في قلبه الوجود. لكن بماذا يفسّر الانبثاق هذا الرفض المُعدِم؟ ليس العلو، الذي هو «مشروع ذاته من وراء...» هو الذي يمكنه أن يؤسّس العدم، بل بالعكس: العدم هو الذي يوجد في حِضن العلّو ويقوم شرطاً له.» (ص ٧٢ من ترجمتنا، بيروت، سنة ١٩٦٦).

ويتساءل (ق[١]، ف[١]، بند٥) عن الأصل في العدم. إنه يرى أن الوجود مليء، متكتل. فمن أين جاء هذا الشق الذي هو العدم؟ ويجيب بأن الشق الذي أولج العدم في الوجود هو الوعي (الشعور) الإنساني، أو الحرية لأن الإنسان بجوهره حرّ.

مراجع

- Hegel: Logik
- Bergson: L'Evolution créatrice, pp. 298- 322.
- Bergson: La Pensée et le mouvant, pp. 122- 124 ·
- Heidegger: Sein und Zeit, 58.
- Heidegger: Was ist Metaphysik?
- J.P.Sartre: L'Etre et le néant, pp. 46- 80.

العقل

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

١ـفهو في المقام الأول: ملكـة إدراك ما هـو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.

ويعبر عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادىء كلية».

لكن مجرد «الربط» بين الأفكار لا يكفي لتحديـد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيـتهـا متعاقبة. أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي.

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه «قوانين الفكر

الضرورية الكلية». والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم؛ وبالثاني قال أفلاطون، وديكارت وكنت، وهيجل.

وسؤال آخر.. هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية، وإن اتحدت في كيفية إدراكها؟ وهنا نجد من يقول - مثل هيجل - بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تجلي هذا العقل الواحد.

٢ـ والعقل بوصفه ملكة، يقسّم عند المشائية بعامة إلى عقل نظري، وعقل عملي. وقد عرّفهما الفارابي بدقة فقال:

«العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا ببحث ولا بقياس - العلمُ اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادىء العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات. وهذه هي التي منها نبتدىء فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع انسان - وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقَوِي استعداده لاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره» (الفارابي: «نصوص منتزعة» ص ٥٠ - ٥١، بيروت سنة ١٩٧١).

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط.

أما «العقل العملي فهو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة - مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يُؤثر أو يُجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها تصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يُؤثر أو يُجتنَب؛ وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل. ويتزيّد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سِنّ من أسنان الإنسان في عمره» (الكتاب نفسه، ص ٥٤ - ٥٥).

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن: العيان العقلي intuition intellectuelle، والعيان التجريبي intuition empirique (راجع كوفيه Cuviller: Traité de Philosophie t. 2).

والقديس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متمايزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها.

٣ـ ويشير الفارابي إلى استعمال للفظ «العقل» عند الجدليين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجبه العقل، أو ينفيه العقل - فإنهم يعنون به: المشهور في بادىء الرأي عند الجميع، فإن بادىء الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: «العقل» (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

والعقل بهذا المعنى هو ما يسمى في الفرنسية le bon sens وفي الانجليزية common sense، وهو الذي وصفه ديكارت في بدء «مقاله عن المنهج» فقال إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

٤ - والعقل عند أفلاطون، وكذلك عند أرسطو، قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال. ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير. وفي هذا المجال يستخدم أرسطو التعبير «النفس الناطقة» للدلالة على العقل. وهذا عينه نجده بعد ذلك عند ديكارت، بيد أنه يدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة. وبالمثل يقول لوك إن للعقل قوى مختلفة للمعرفة، ليس فقط قوة الفكر المجرد والبرهنة، بل وأيضاً الإحساس والتخيل، والإرادة. وفي نفس الاتجاه سار هيوم فقال: «لا شك في أن العقل مزوّد بقوى وملكات عديدة، وأن هذه القوى متمايزة بعضها عن بعض».

٥ـ ويحدد برونشفج («كتابات فلسفية» جـ٢ ص٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل هي: (أ) التجريد والتصنيف؛ (ب) التفسير؛ (جـ) التنظيم.

٦ـ ويستعمل كنت العقل Vernunft بمعنيين أحدهما

واسع، والآخر ضيق محدود. والعقل بالمعنى الواسع يشمل الذهن Verstand، والعقل بالمعنى المحدود. والعقل بالمعنى الواسع هو ملكة المعرفة القبلية a priori، وهو ينبوع القبلي النسبي والقبلي المحض. ويتحقق في وظائف التفكير العقلية، وفي التصورات، والأحكام، وخصوصاً في أسس المعرفة.

إن العقل هو ـ بالمعنى المحدود، ومتميزاً من الذهن ـ هو الملكة العليا للمعرفة، وهو الذي يحقق الوحدة العليا للتفكير. إنه «ملكة المبادىء». و«ملكة وحدة قواعد الذهن تحت المبادىء». وهو لا يتناول التجربة، بل الذهن، كيما يوحد المعارف التي يدركها الذهن.

و«كل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس فينا ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر» («نقد العقل المحض» ط١ ص ٢٩٨ ط٢ ص ٣٥٥).

ويمكن تلخيص خصائص العقل، بالمعنى المحدود، عند كنت، فيما يلي:

أ ـ إنه موجه نحو ما هو عالٍ transcendant، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية؛

ب ـ إنه ينشد الكلية (الشمولية)، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق؛

جـ ـ والمعرفة التي يدّعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادىء، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعَرف أنها متضمنة في بعض الكليات، ويمكن استنباطها منها مباشرة. وبعبارة أبسط: العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام.

د ـ ولما كان العقل لا يعنى إلا بالذهن وأحكامه، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

أما الذهن Verstand فهو ملكة القواعد، لأنه ينزع إلى ربط كل ما هو معطى تحت قوانينه. وبوصفه محضاً، فإنه ينبوع التصورات القبلية (المقولات) والمبادىء. وهو «ملكة» ايجاد الامتثالات، أو تلقائية المعرفة». وهو «ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي». والذهن هو ملكة التصورات والأحكام، والقواعد.

والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادىء القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادىء القبلية للعمل أو الفعل.

و«نقد العقل المحض» هو الفحص عن حدود المعرفة العقلية المحض، وهذا الفحص هو الذي يجنبنا الوقوع في الدوجماتيقية الفكرية.

٧ ـ لكن العقل Vernunft عند هيجل يتخذ معنى مختلفاً تماماً: إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود.

وهو في «التمهيد» Propädeutik وفي «دائرة المعارف» يفهم العقل بمعنى أنه الحقيقة في ذاتها ولذاتها؛ أما في «ظاهريات العقل» فإنه ينظر إلى العقل من حيث يتجلى في تاريخ المعرفة. وهو الثمرة الأولى لتوسط الضمائر بين بعضها وبعض، هذا التوسط الذي يوجد كلية الشعور بالذات. يقول هيجل في «التمهيد»: «العقل هو التوحيد الأعلى بين الشعور وبين الشعور بالذات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تحديداته موضوعية ـ أي تحديدات لماهية الأشياء ـ كما أنها أفكارنا نحن. إنه اليقين بالذات، إنه ذاتيته، كما أنه الوجود أو الموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة» (نشرة لسون، المجلد ٢١، ص ٢١٠) إن العقل يدل على مضمون ليس يوجد في امتثالاتنا فقط، لكنه يحتوي على ماهية الأشياء، التي هي بدورها من نتاج الأنا.

وفي «ظاهريات العقل» ينظر إلى العقل على أنه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنه يناظر «شكل» (أو «صورة») الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذات كلياً، ويحمل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود ـ في ـ الذات والوجود ـ للشعور. وهيجل في «ظاهريات العقل» (أو «الروح») يصنف التاريخ العيني، للوعي الإنساني. وفيه يقدر أن الانتقال من الشعور الباكر إلى العقل شبيه بالانتقال من كنيسة العصور الوسطى إلى عصر النهضة، والعصر الحديث.

٨ ـ وفي مقابل العقل يضع برجسون: الوجدان intuition؛ ويقرر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة. إن العقل لا يدرك إلا الصفّي، والمنفصل، والكمي، والعدد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملة:

المادة. وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة. إن العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، ولهذا لا يعطينا إلا معرفة جزئية؛ أما الوجدان فيدرك الأشياء تحت مظهر المدّة، ويزودنا بمعرفة شاملة. ولهذا فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا المنفصل والساكن الثابت؛ وبالجملة فإن «العقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة». («التطور الخالق» ص ١٧٩).

مراجع

F. Alquié: Solitude de la raison. Paris, 1966.

E. Barbotin, J. Trouillard, R. Vernaux, etc: la crise de la raison dans la pensée contemporaine. Bruxelles, 1960.

B rand Blanshard: Reason and analysis. London, 1962.

L. Brunschvicg: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols. Paris, 1927, 2e éd. 1953.

L. Brunnschvieg: Ecrits philosophiques, t. 2, Paris 1954.

E. Cassirer: Das Erkenntnisproblèm in der philosophie und wissenschaft der neueren Zeit, 4 vol. 1957.

Ewing, A.C.: Reason and intuition, Oxford 1942.

E. Husserl: Formale und transcendentale Logik, 1929.

A.E. Murphy: The uses of reason. New- York, 1943.

E. Nagel: Sovereign Reason. Glencoe, Illinois, 1954.

C. Perelman : Justice et raison. Bruxelles, 1963.

B. Russell: Skeptical Essays. New York, 1928.

J. Santayana: The life of reason. rev. ed. New York 1954.

P. Thévenaz: La condition de la raison philosophique Neu châtel, 1960.

Walsh, W.H.: Reason and Experience. Oxford, 1947.

A.N. Whitehead: The function of reason. Princeton, N. J. 1929.

العيان

العيان intuition بوجه عام هو الرؤية المباشرة للحقيقة أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما.

ويطلق العيان بعدة معان متباينة، نحصر منها ما يلي:

٢ ـ العيان الحسي intuition sensible: وهو الإدراك المباشر للمحسوسات، مثل إدراكي الألوان والأضواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامي، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها، ولرائحتها إذا شممتها، إلخ. والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

ب ـ العيان التجريبي intuition empirique، وهو الذي يسميه الفارابي وابن سينا باسم: العقل المستفاد. وهو الإدراك المباشر الناشىء عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية.

٣ ـ العيان العقلي intuition intellectuelle: وهو الإدراك المباشر ـ دون براهين ـ للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها، مثل إدراك أن العدد لا متناه، وإدراك لا نهائية المكان والزمان.

٤ ـ العيان التنبؤي أو الحدسي intuition devinatrice: يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأة الحلُّ المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة. وهذا نوع من العيان، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب.

٥ ـ الوجدان، وهو العيان الميتافيزيقي. وبواسطته ندرك الأشياء من الداخل، بنوع من المشاركة الوجدانية. ولهذا عرّفه «برجسون» بأنه «ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن شيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسيج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه». إنه نوع من الغريزة الموسعة المصفاة، إنه الغريزة وقد صارت نزيهة، واعية لنفسها. وقد رأينا التعارض الذي وضعه برجسون بين العقل (← العقل) وبين الوجدان. وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة في حركتها الدائمة وتغيرها المستمر؛ وهو يدرك اللامتجانس، والمتوالي الكيفي، والمتصل، والمتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به؛ والحرية، والحياة.

والعيان عند ديكارت فعل بسيط وحيد، بعكس القول المنطقي فإنه مؤلف من سلسلة من الأفعال العقلية. والعيان، عند ديكارت، هو الذي يدرك الطبائع البسيطة، والعلاقات المباشرة بين هذه الطبائع. وللعيان اسند ديكارت ثلاث خصائص: (أ) أنه فعل تفكير محض، في مقابل الإدراك الحسي؛ (ب) أنه معصوم من الخطأ، لأنه ابسط من الاستنباط؛ (جـ) وأنه ينطبق على كل ما يمكن أن يقع تحت فعل بسيط للفكر.

أما كنت فيستعمل كلمة العيان Anschauung بمعان عدة: عيان عقلي، وعيان تجريبي، وعيان محض. فالعيان العقلي هو ذلك النوع من العيان الذي يدعي البعض أن بواسطته يمكن إدراك الحقائق القائمة خارج إطار التجربة الممكنة. وكنت يرفض هذا النوع من العيان. ولكنه يقرّ بالعيان التجريبي وهو الذي يتم بواسطة الحساسية ويتعلق بموضوعات عن طريق الإحساسات. أما النوع الثالث، وهو العيان المحض، فهو الذي لا يوجد فيه شيء ينتسب إلى الإحساس؛ ويتم على نحوٍ قبلي a Priori كشكل من شكول الحساسية، ودون موضوع واقعي للحس.

ويميز كنت أيضاً بين عيان باطن. innere Ansch «وهو عيان باطننا وأحوالنا الباطنية» («نقد العقل المحض»، الحساسية المتعالية، بند ٦ب) وبين العيان الخارجي الذي هو العيان الحسي.

والعيان المحض عنده هو الخالي من الإحساس، ولا يحتوي إلا على شكل الحساسية، وهو ينشأ من قانونية الوعي المعاين، وهو ضروري وكلي، وقبلي، وأصيل، وشرط للعيان التجريبي. بيد أن العيان المحض لا يتناول الأشياء في ذاتها، وإنما يتناول فقط شكل إدراكنا للأشياء، شكل الظاهرة. «بيد أن العيان المحض ليس تصوراً كلياً أو منطقياً تحته يدرك كل ما هو حسي، بل هو نوع خاص تحته يدرك ما هو حسيّ: ولهذا يحتوي على تصوري المكان والزمان». وهو يسبق موضوعات الإدراك.

ويميز هُسرل بين عيان الماهيات Vesenschau وبين عيان المقولات Katégorienschau. الأول يدرك الماهيات المحضة المعطاة لهذا العيان. أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية، مثل التراكيب والأعداد.



غ

الغائية (مبدأ)

Finalité

الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة، فغائية تركيب جسم الإنسان هي تطابق أعضائه ووظائفها مع الغاية منه وهي الحياة.

والغائية، بوصفها مذهباً، تدل على النزعة إلى تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة: «كل فاعل يفعل من أجل غاية» omme agens agit propter finem. وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه عام على أنه مبدأ بديهي، يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان. وقد أكده أرسطو بقوله: «لا شيء يحدث عبثاً» όυδεν μάτην («في السماء» م [١] ف [٤] ص ٧١ أ٣٣).

ويعبر عن الغائية أيضاً «بمبدأ العلة الكافية» الذي أكده لبنتس (راجع Monadologie, § 32- 39; Théodicée, § 7- 8; Principes de la nature et de la grâce, § 7) ومفاده أنه «لا يحدث شيء بدون سبب» (مؤلفات ليبنتس، نشرة جرهرت Gerhardt جـ٧ ص٣٠٠ وما يليها) وعبارة ليبنتس هي: une raison suffisante pour qu'une chose existe (= سبب كاف كيما يوجد شيء). ويوضح هذا المبدأ في كتاب «مونودولوجيا» هكذا: «لا يمكن واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً، إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسّر لماذا كان الأمر هكذا وليس على نحوٍ آخر» («مونادولوجيا»، بند ٣٢).

ويرى كنت في «مبدأ العلة الكافية»: «الأساس في التجربة الممكنة، أعني في المعرفة الموضوعية للظواهر، فيما يتعلق بحدوثها في الزمان» («نقد العقل المحض» ط[أ] من ص٢٠١/ ط[ب] ص ٢٤٦). ويقرر أنه «صادق بدون استثناء فيما يتعلق بكل الأشياء بوصفها ظواهر في المكان والزمان، لكنه لا يصدق بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها» (نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت جـ ٢ ص ٢١٣).

ويحتل مفهوم «الغائية» في علم الحياة في الفيزياء مكانته تلك منذ عهد أرسطو، الذي أكد هذا المبدأ في كتبه في الحيوان (راجع تفصيل ذلك في المقدمة التي صدّرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «أجزاء الحيوان» لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٨) وظل رأيه هذا سائداً في العصر الوسيط - الإسلامي والمسيحي على السواء - إلى عصر النهضة. لكنه حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة، أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية mecanisme في الطبيعة.. وبدأ هذا الهجوم ديكارت في الفيزياء، وما لبث أن امتد إلى علوم الحياة على يد بونيه Bonet وهالر Haller لكنه استمر يؤيده بيولوجيون كبار مثل هارفي Harvey واشتال Stahl.

لكن تحت تأثير المذهب الوضعي انصرف العلماء عن القول بالغائية. وجاء مذهب التطور فاستبعد مبدأ الغائية من ميدان علوم الحياة، وسيطر على النظر العلمي في هذه العلوم التصورات الآلية المادية المحضة. وتجلى ذلك عند رو Roux وهكل Haeckel ولوب Loeb ورابو Raboud.

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن جاء دريش

Driesch وريشيه Richet وريناتو Rignano وكوينو Cuenot فوضعوا مكان الغائية مبدأ الحيوية vitalisme وهو وسط بين الغائية والآلية المادية. إذ قرر مبدأ الحيوية أن الحي لا يمكن أن يكون مجرد ناتج لعوامل وعناصر ميكانيكية: كيمياوية وفزيائية.

الغائية (الفلسفة)

Teleologie

الفلسفة الغائية هي الباحثة في الغايات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد.

وتقوم على أساس القول بأن الكون، أو بعض أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة.

وعلى الرغم من أن الاصطلاح Teleologie حديث، ابتكره فولف في القرن الثامن عشر، فإن المعنى قديم، نجده خصوصاً عند أفلاطون في محاورة «فيدون» (ص ٩٨ ب وما يتلوها). وبعد ذلك نجد عند أرسطو توكيداً لوجود غاية للكون. وعنده كما عند أفلاطون، أن غاية الكون هي الخير. (راجع «ما بعد الطبيعة» لأرسطو م[١] ف[٢] ص ٩٨٢ ب ٤ ـ ٧) وحين قرر أن العالم يتحرك بعشقه للمحرك الأول («ما بعد الطبيعة» م[١٢] ف[٧] ص ١٠٧٢-٣٧). والغائية شعور كل ما يجري في الطبيعة. (راجع ما قلناه في: مبدأ الغائية). ويقرر أنه ليس الصدف أو البخت هي التي تتحكم في أحداث الطبيعة («أجزاء الحيوان» لأرسطو م[١] ف[٥] ص ٦٤٥ أ س ٢٣ ـ ٢٥).

وفي مقابل أفلاطون وأرسطو اللذين أكدا الغائية في الكون والحياة، نجد ديموقريطس وأبيقور ولوكرتيوس ينكرونها تماماً، ويردون كل الحوادث إلى الاتفاق (الصدفة) والبخت. وحتى «الانحراف» (الميل) Clinamen الذي أتى به أبيقور لا ينطوي على أية غائية. (راجع لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» م[١] الأبيات ١٠٢١ ـ ٢٣).

لكن عادت للغائية مكانتها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وأصبحت من الحجج الرئيسية لإثبات وجود الله. ويظهر هذا جلياً عند الفارابي وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية، وعند توما الأكويني في الفلسفة المسيحية، وعلى أساسها قام برهانه أو طريقه via الخامس على وجود الله. وقد امتد بها توما إلى الموجودات غير العاقلة. لكن جاء أوكام Ocam فقصر الغائية على الكائنات العاقلة وحدها، وشك في إمكان وجودها بالنسبة إلى الكائنات غير العاقلة. (راجع كتابه، Summulae in libros physicarum, 2, 6).

وفي عصر النهضة الأوربية نجد جورداند برونو Bruno وكامبانلا يؤكدان الغائية في الطبيعة.

لكن جاء كل من فرانسيس بيكون وديكارت فاعتبرا الغائية أمراً من أمور الإيمان، لا من أمور الفلسفة والعلم. ولهذا طالبا باستبعاد استخدام العلل الغائية في التفسير العلمي.

وسار في نفس الاتجاه اسبينوزا، فأكد أن كل العلل الغائية هي تخيلات انسانية Huma- (Ethica, P. I, append) na figruenta.

وعلى العكس جاء ليبنتس فأكد الغائية من جديد وأخضع لها الآلية إخضاعاً تاماً. وقال بفكرته المشهورة في «الانسجام الأزلي» الذي بموجبه أوجد الله انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون. وقرر أن هذا العالم هو «أحسن العوالم الممكنة»، وبالتالي تسوده غائية مطلقة، أو بما في إرادة الله من خير وما في قدرته من قوة لإبداعه، نشأ هذا الكون (راجع «المونودولوجيا»، بنود ٣٣-٣٥).

أما موقف أمانويل كنت فيتجلى في معالجته للحجة الغائية لاثبات وجود الله ـ فراجع رأيه تحت مادة: كنت.

وفي خلال القرن التاسع عشر نجد حملة شعواء على الغائية لدى شوبنهور (راجع كتابنا عنه) وادورد فون هرتمن.

أبو حامد الغزالي

لوحة حياته

السنة الهجرية: ٤٥٠ (= سنة ١٠٥٨- سنة ١٠٥٩ ميلادية): ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام وزين الدين، في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين توأمتين هما الطابران ونوقان، وكانت نوقان أكبر في القرن الثالث، أما في الرابع وما بعده

فكانت الطابران أكبر من نوقان. وكان بطوس قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد إلى جواره، وفي سنة ٦١٧هـ (سنة ١٢٢٠م) دمرت جحافل المغول مدينة طوس تدميراً لم تنهض منه بعد ذلك أبداً. وإنما نشأ بعد ذلك عمارة إلى جوار مشهد الرضا وقبر هارون الرشيد. ومن ثم ظهرت مدينة «مشهد» مدينة كبيرة منذ القرن الثامن، تحيط بها قبور عظيمة من بينها قبر الغزالي إلى شرقي ضريح الإمام الرضا، وقبر الفردوسي.

[ابن الجوزي، وسبطه وابن كثير، والسبكي ١٠٢/٤، وابن قاضي شهبه، والعيني - فيما يتصل بميلاد الغزالي -؛ وياقوت ومستوفي، وابن بطوطة، ولوسترانج «بلاد الخلافة الشرقية» ص ٣٨٨ - ص ٣٩١، كمبردج سنة ١٩٣٠ - فيما يتصل بطوس].

قرأ شيئاً من الفقه في طوس على أحمد بن محمد الراذكاني [الصفدي، السبكي ١٠٣/٤، العيني].

سافر الى جرجان الى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه «التعليقة» في الفقه [السبكي ١٠٣/٤]

رجع الى طوس [السبكي ١٠٣/٤]

قدم نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من طوس، ولازم إمام الحرمين، ومن زملائه في الدراسة عليه: الكيا الهراسي (المتوفى في أول المحرم سنة ٥٠٤ هـ) وأبو المظفر الخوافي (المتوفى بطوس سنة ٥٠٠ هـ) [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، السبكي ١٠٣/٤].

٤٧٨ هـ (٢٥ ربيع الثاني) توفى إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني المولود في ١٨ من المحرم سنة ٤١٩ (١٠٢٨/٢/١٢ م، ووفاته في ١٠٨٥/٨/٢٠ م).

بعد وفاته خرج الغزالي الى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك [السبكي ١٠٣/٤، الذهبي، الصفدي]، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقي التعظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره. [ابن عساكر، الذهبي، الصفدي، السبكي ١٠٣/٤].

٤٨٤ هـ (جمادى الأولى) توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، ابن كثير، السبكي ١٠٣/٤ - ١٠٤].

٤٨٥ هـ (١٠ من رمضان=١٤ من اكتوبرسنة١٠٩٢ م) قُتِل نظام الملك، قتله شاب من الباطنية.

وفي ١٥ من شوال مات ملكشاه.

٤٨٦ أو ٤٨٧ هـ أفتى الغزالي فتواه ليوسف بن تاشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة [ابن خلدون، تاريخه جـ ٦ ص ١٨٧، بولاق سنة ١٨٢٤ هـ].

٤٨٧ هـ (في المحرم) شهد الاحتفال ببيعة الخليفة المستظهر بالله.

٤٨٨ هـ (في رجب) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر، أي حتى أوائل سنة ٤٨٩ هـ [«المنقذ من الضلال» ص ١٢٧، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤].

- (في ذي القعدة) ترك التدريس في نظامية بغداد، وسلك طريق التزهد والانقطاع [ابن كثير والصفدي حددا هذا التاريخ؛ - وذكر ترك التدريس ولم يذكر التاريخ: ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، والذهبي، والسبكي].

- (في ذي الحجة) خرج الى الحج واستناب أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد [السبكي ١٠٤/٤؛ - وذكر الحج ولم يذكر تاريخه: ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، والذهبي]. هذا على قول من يجعلون الحج قبل الرحيل الى دمشق، ولكن الغزالي في «المنقذ» (ص ١٣٠) ينص صراحة على عكس ذلك، إذ قال إنه رحل الى دمشق ثم بيت المقدس والخليل ثم حجّ.

٤٨٩ هـ قدم دمشق وأقام بها مدة قصيرة.

ورحل من دمشق الى بيت المقدس («المنقذ» ص ١٣٠) «وأخذ في تصنيف كتاب «الإحياء» في القدس، ثم أتمه في دمشق» [«المنتظم» لابن الجوزي]. وفي بيت المقدس كتب «الرسالة القدسية في قواعد العقائد» وجعلها قسمًا من ربع العبادات في كتاب «الإحياء» وقد كتبها لأهل بيت المقدس، ومن هنا جاء اسمها. ومن القدس توجه الى الخليل لزيارة مقام إبراهيم [«المنقذ» ص ١٣٠].

وهنا تقع الرواية القائلة بأنه زار مصر. قال الصفدي: «قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه عزم منها على

ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش... فبلغه نعي المذكور (أي نعي يوسف بن تاشفين)، فعاد الى وطنه بطوس»؛ وقال السبكي ١٠٥/٤: «ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد فدخل منها الى مصر وتوجه منها الى الإسكندرية فأقام بها مدة؛ وقيل إنه عزم على المضي الى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته»؛ وقال العيني: «ثم قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد الركوب منها في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف... بن تاشفين، صاحب مراكش، فبينما هو كذلك إذ أبلغ إليه نعيُ يوسف المذكور، فصرف عزمه عن تلك الناحية». - وهذه الرواية زائفة كلها، لأن يوسف بن تاشفين توفي يوم الاثنين ٣ من المحرم سنة خمسمائة! فهي تفترض إذن أن الغزالي كان في الإسكندرية سنة ٥٠٠ هـ وجميع الرويات تؤكد أنه كان في تلك السنة في خراسان، وعلى وجه التخصيص في نيسابور للتدريس في نظاميَّتها. لهذا يجب عد مسألة رحلة الغزالي إلى مصر والإسكندرية أسطورة زائفة.

٤٨٩ هـ (في أواخرها) عاد الى دمشق من رحلته الى القدس والخليل. واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي (السبكي ١٠٤/٤)، فكان يصعد المنارة الغربية طول النهار ويغلق بابها على نفسه [«المنقذ» ص ١٢٩ - ص ١٣٠] واستمر في دمشق حتى ذي القعدة سنة ٤٩٠ وصحب الفقيه نصر بن إبراهيم. وأتم كتاب «الإحياء» [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٨٩هـ (ذي الحجة أو أواخر ذي القعدة) تحركت فيه داعية الحج، فسافر إلى الحجاز [«المنقذ» ض ١٣٠].

٤٩٠ هـ (في الشهور الخمسة الأولى منها) مرّ ببغداد في طريقه الى خراسان. وهنا اجتمع به أبو بكر بن العربي في جمادي الآخرة [«القواصم والعواصم» - راجع «مؤلفات الغزالي» الملحق رقم ١٨]. ونزل رباط أبي سعيد النيسابوري المواجه لنظامية بغداد، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية. ولم يقم طويلاً في بغداد. بل مضى منها إلى خراسان ودرّس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة [«السبكي» ١١١/٤] وآثر العزلة وتصفية القلب للذكر، لكن حوادث الزمان ومهمّات العيال وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوّش صفو الخلوة، ودام على هذه الحال قرابة ٩ سنين [«المنقذ» ص ١٣٠] وحوادث الزمان التي يشير إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية والفتنة التي أحدثتها الباطنية وفظائعها، وانشغال فخر الملك بالحرب ضدهم، وكان وزيراً لسنجر. ونذكر هنا بعض الأحداث السياسية التاريخية:

٤٩٠ هـ (٣ جمادى الأولى): انتزع سنجر مدينة نيسابور من عمه أرسلان أرغون أخي السلطان ملكشاه. وجعل وزيره أبا الفتح علي بن الحسين الطغرائي ثم عزله سنة ٤٩٧، وفي ربيع الآخر سنة ٤٩٨ ولّى فخر الملك علي بن نظام الملك الذي قُتِل سنة ٥٠٠ هـ، قتله أحد الباطنية كما قتل أبوه، وكان مقتله يوم عاشوراء. أما سنجر فقد أصبح حاكماً على خراسان منذ ٥ جمادى الأولى سنة ٤٩٠ وأصبح سلطاناً في ٢٤ ذي الحجة سنة ٥١١ هـ واستقام أمره الى أن أسره الغُزّ، ثم أفرج عنه وكاد يعود إليه ملكه، لولا أن عاجلته المنية في ربيع الأول سنة ٥٥٢.

٤٩٨ هـ عين سنجر، في ربيع الآخر، فخر الملك علي ابن نظام الملك وزيراً له في خراسان فألح على الغزالي في معاودة التدريس، «فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد الى التدريس في نظامية نيسابور» لا في نظامية بغداد، إذ كان فخر الملك وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه [عبد الغافر الفارسي وعنه نقل ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، وابن كثير، والذهبي، والصفدي، والسبكي ١٠٨/٤].

ولم يحدد أي مصدر الى متى استمر الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور، ونحن نعلم أن فخر الملك قد قتله أحد الباطنية في اليوم العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ فلعل الغزالي فكر بعد وفاته في ترك التدريس بنظامية نيسابور.

«ثم عاد الى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب» (عبد الغافر الفارسي وعنه نقل: ابن عساكر، والذهبي، والسبكي ١٠٩/٤).

٥٠٥ هـ (يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ـ ١٨ ديسمبر سنة ١١١١) توفي أبو حامد الغزالي بطوس، ودفن بظاهر قصبة الطابران، ولم يعقِّب إلا البنات (ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، الذهبي، ابن كثير. الخ).

آراؤه في الفلسفة والتصوف

الغزالي مفكر ومتكلم وفقيه وصوفي ولديه قدرة على

الحجاج منقطعة النظير. لكنه ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعامة كان له اثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وآية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تعبأ بما قاله الغزالي، ويكفي ان نذكر اسماء: السهروردي المقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس ثم الايجي والدواني وملاصدرا.

الغزالي والفلسفة:

بدأ الغزالي في قراءة كتب الفلسفة حوالى سنة ٤٨٤هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. فأخذ فكره يتغير مجراه، وحدثت له أزمة روحية، كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة. وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحرّ. وهو يعترف في «ميزان العمل» (ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٢٦) بما لهذا الشك من فائدة حتى قال إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للانسان إلاّ في الاستقلال.

وهذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعاته لكتب الفلسفة. وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧هـ. لكنه أحسّ بأنه لا يستطيع المضي في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتاب: «المستظهري = فضائح الباطنية» وكتاب: «حجة الحق» حتى أصبح حجة الإسلام، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجديد الذي أحسّ بأنه دوره الحقيقي ورسالته أعني الدفاع عن الإسلام، لا دفاع المتكلم أو الفقيه، بل دفاع المشارك في الفلسفة، فقارن في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصوّرها أصحابه من الأشاعرة ولقنه إياها أستاذه أبو المعالي الجويني، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا. وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك. فكان عليه، وهو المدافع عن الإسلام، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تهافتهم، فكان عن ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه في مستهل سنة ٤٨٨هـ ومهد له بتأليف كتاب يشرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، وسماه باسم «مقاصد الفلاسفة».

- رده على الفلاسفة:

وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو «تهافت الفلاسفة».

وقد ألف هذا الكتاب - كما صرّح في مقدمته - رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم «مما يتعلق بالالهيات، كاشفاً عن غوائل مذهبهم وعَوراته (ص ٣٨ - ٣٩، طبع بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٦٢ والى هذه الطبعة سنشير في كل ما يلي).

لكنه في الواقع لا يقتصر على الرد على «الفلاسفة القدماء» وحدهم، بل يرد أيضاً وفي أكثر القول على أقوال الفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، وبدرجة أقل: الفارابي. لكن يبدو أنه ظن أن كل ما أتى به ابن سينا والفارابي إنما جاءا به من الفلاسفة اليونان ولم ينفردا بأراء خاصة بهما.

ويصرح الغزالي ايضاً بأنه في هذا الرد سيحكي «مذهبهم على وجهه» ثم يرد عليه بعد ذلك.

ويريغ من وراء هذا الى ان يبين «اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، - وانه لم يذهب الى إنكارهما إلاّ شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة» (ص ٣٩).

وعلى الرغم من قوله هذا، فإنه ينعت آراء الفلاسفة - ولا يحدد أيهم يقصد - بأن بينها اختلافاً طويلاً، «وأن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متنافرة». لهذا رأى ان يقتصر في رده على فلسفة أكبرهم، وهو ارسطوطاليس، فقال: «فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم، وهو رسطاليس. وقد ردّ على كل من قبله، حتى أستاذه الملقب عندهم بـ «أفلاطن الألهي»؛ ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال: «افلاطن صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه» (ص ٤٠).

ويزعم الغزالي أن أرسطو والفلاسفة بعامة «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين» وذلك في الأمور

الالهية. لكنهم يوهمون الناس أن علومهم الالهية متقنة البراهين مثل علومهم الحسابية والمنطقية. ثم يبين أن الاختلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام:

١ - «قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرّد، كتسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم! - «جوهراً» مع تفسيرهم الجوهر بأنه: «الموجود لا في موضوع» أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقوّمه... ولسنا نخوض في إبطال هذا.».

٢ - «القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل... كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس... وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة. - وهذا الفن أيضا لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض» (ص ٤١ - ٤٢).

٣ - «القسم الثالث بما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه» (ص ٤٢)

وهذا النوع الأخير من الآراء هو الذي يحاول الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» بيان فساده. فتناول مذاهبهم في الأمور التالية وحاول بيان تهافتها - وهي:

١ - ابطال مذهبهم في أزلية العالم.

٢ - ابطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣ - بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صُنعه.

٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع.

٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الإلهين.

٦ - في ابطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧ - في ابطال قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٨ - في ابطال قولهم إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ - في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع: لازم لهم.

١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ - في ابطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ - في قولهم إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ - في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ - في ابطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ - في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات.

١٨ - في قولهم إن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ - في ابطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

ويختم الغزالي كتابه بالحكم على الفلاسفة في مواقفهم من هذه المسائل العشرين على النحو التالي:

١ - فهو يحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل هي:

أ - قولهم بأن العالم قديم (أزلي أبدي) وأن الجواهر كلها قديمة.

ب - قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

ج - إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

«فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء، وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيما. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.» (ص ٢٥٤).

٢ ـ «فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث: من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها ـ فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرّح به المعتزلة في التولد. وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام؛ إلاّ هذه الأصول الثلاثة. فمن يـر تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، يكفرهم أيضا به، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل» الثلاث.

ويصرح الغزالي (ص ٤٥) بـأنه في إبـطاله لآراء الفلاسفة في هذه المسائل العشرين إنما سيستعمل المنطق العقلي، ملتزما «بما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم «البرهان» من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب «القيـاس»، وما وضعـوه من الأوضاع في «ايسـاغوجي» و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته».

مؤلفاته

في كتابنا: مؤلفات الغزالي» [ط ١ القاهـرة سنة ١٩٦١ في ٥٦٨ صفحة، ط٢، الكويت سنة ١٩٧٧، أو في بيان عن مؤلفات الغزالي ومخطوطاتها وما ترجم منها الى اللغات الأخرى وما كتب عن كل واحد منها من دراساته فنحيل القارىء إليه. ونجتزىء ها هنا بذكر أهم ما رجحنا أنه صحيح النسبة الى أبي حامد الغزالي مرتبة بحسب تاريخ تأليفها:

١ ـ التعليقة في فروع المذهب

٢ ـ المنخول في الأصول

٣ ـ البسيط في الفروع

٤ ـ الوسيط

٥ ـ الوجيز

٦ ـ خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر

٧ ـ المنتحل في علم الجدل

٨ ـ مأخذ الخلاف

٩ ـ لباب النظر

١٠ ـ تحصين المأخذ (في علم الخلاف)

١١ ـ المبادىء والغايات

١٢ ـ شفاء العليل في القياس والتعليل

١٣ ـ فتاوى الغزالي

١٤ ـ فتوى (في شأن يزيد بن معاوية)

١٥ ـ غاية الغـور في دراية الدور

١٥ ـ مقاصد الفلاسفة

١٧ ـ معيار العلم في فن المنطق

١٨ ـ تهافت الفلاسفة

١٩ ـ معيار العقول

٢٠ ـ محك النظر في المنطق

٢١ ـ ميزان العمل

٢٢ ـ المستظهري في الرد على الباطنية (=فضائح الباطنية)

٢٣ ـ حجة الحق

٢٤ ـ قواصم الباطنية

٢٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد

٢٦ الرسالة القدسية في قواعد العقائد

٢٧ ـ المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية

٢٨ ـ إحياء علوم الدين

٢٩ ـ المضنون به على غير أهله

٣٠ ـ الوجيز في الفقه

٣١ ـ المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى

٣٢ ـ القسطاس المستقيم

٣٣ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

٣٤ ـ كيمياي سعادت (باللغة الفارسية)

٣٥ ـ أيها الولد

٣٦ ـ نصيحة الملوك

٣٧ ـ الرسالة اللدنية

٣٨ ـ مشكاة الأنوار

٣٩ ـ المستصفى من علم الأصول

٤٠ ـ المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال

٤١ ـ الجام العوام عن علم الكلام

٤٢ ـ منهاج العابدين

مراجع

- Wensinck: La Pensée d'al- Ghazzalî Paris, 1935.

- Miguel Asin Palacios: Algazel: dogmatica, moral, ascetica: Zaragoza 1911.

- J. Obermann: Die Philosophie und religiöse Subjectivi- smus Ghazalis. Leipzig, 1921.

- Carra de Vaux: Ghazali.. Paris, 1902.

الغنوصية

الغنوصية، من الكلمة اليونانية γνῶσις (= معرفة، عرفان)، ويمكن أن تترجم بـ «العرفانية» نزعة فلسفية دينية صوفية معاً. وسميت بهذا الاسم لأن شعارها هو أن: «بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الانسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية» (V 7 , 78 ; V 8 , 24). واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال τελείωσις. ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (=العرفان، المعرفة). والغنوص يتم بوصفه عرفاناً بالانسان، وهذا العرفان يفضي الى عرفان الله. والعرفان بالله هو المؤدي الى النجاة او الخلاص، لأن الله هو الانسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه إلهاً، وهذه المعرفة تؤدي الى نجاة الانسان.

وقد تنوعت اتجاهات أصحاب هذه النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لها جميعاً:

١) الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الانسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الألوهية اتحاداً جوهرياً.

٢ ـ الثنوية الدقيقة. والثنوية هي أساس الزرادشتية. وقد ثبت الآن بعد اكتشاف أوراق بردى نجع حمادي بالدليل القاطع تأثر الغنوصية بزرادشت، فأحد الكتب الغنوصية في هذه الأوراق (رقم ٩ بحسب ترقيم وتصنيف Puech) عنوانه: «زرادشت»، ومؤلف سفر يوحنا المنحول يذكر العنوان: Λογος Ζωροαστρ (=قول زرادشت»). كذلك نجد في مخطوطات قمران نزعة زرادشتية واضحة.

٣ ـ تجلي الالوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص

وقد ازدهرت حركة الغنوصية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد زعم بعض آباء الكنيسة (أوريجاس وهپوليت خصوصا) أن النزعة الغنوصية وليدة تزاوج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والايرانية، واليهودية. فذهب أدولف فون هرنك Ad.V.Harnack الى أن العنصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهلين حادّ للمسيحية (تهلين = اعطاء صبغة هيلينية أي يونانية). ورأى ف. بوست W. Bousset أنه عنصر شرقي ايراني. وأيد الرأي الأول هانز ليزجانج H. Leisegang فقال إن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل؛ ذلك لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكر، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى أنها يونانية ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية» H. Leisegang : Die Gnosis, S . 5 (1924) وأكد الرأي الثاني ربتسنشتين فقرر أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفرداني العالمي معاً... وبمعنى ما هي المرحلة الأخيرة للهلينية أو الهلينشية R. Reit zenstein: Die hellenistischen Mysté- rien religionen, S. 69, 1927) ويؤكد ربتسنشتين انتشار هذه النزعة في كل العالم الهليني: ذلك في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين» θεῖοι ἄνδρες عند فيلون اليهودي والقديس بولس.

وكل هذه الآراء تجعل من النزعة الغنوصية مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية، متباينة الأصول، مما يجعلها تبدو كمذهب تلفيقي. لكن جاء هـ. يوناس H. Jonas ـ وهو من تلاميذ مارتن هيدجر ـ في كتابه «الغنوصية وروح أواخر العصر القديم» (جـ ١ سنة ١٩٣٤؛ جـ ٢ سنة ١٩٥٤) فقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدية يونانية، ولا مزاجاً من كلتيهما، بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماماً للعالم ولمعرفة الانسان لنفسه. وهي نزعة الى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما لا سلف له في العالم القديم..

ـ كذلك جاء كوسبل G . Quispel في كتابه: «الغنوصية بوصفها ديناً عالمياً» (اتسورش) سنة ١٩٥١، ص ٧٩) فقرر «أن الغنوصية اسقاط اسطوري لتجربة الذات»، وأنها امكانية دينية للانسان بجانب إمكانياته الدينية الأخرى».

ومحصل النزعة الغنوصية أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الانسان. صحيح أن لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصيّ بالقوة. أما **بالفعل** فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكده مؤسس المذهب، سيمون الساحر Simon Magus (راجع Hippolyt, Refut . VI : 12)، وكذلك يرد في الخطبة النعسانية Nassenerpre digt فإن إدراك سرّ الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلاّ النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح *πνευματικοί*، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، وبالجملة: الكمّل *τέλειοι* . وهؤلاء هم صفوة الانسانية، وآمال العالم تستند إليهم.

وهناك مرتبة أعلى من هؤلاء، هي مرتبة من صار العرفان (الغنوص) عندهم وحياً ويسجلون عرفانهم في كتب موحى بها. ولما كان الغنوصيّ ليس شيئاً بالنسبة الى غنوصه (عرفانه)، فإن معظم المصادر الغنوصية غفل من أسماء المؤلفين. بيد أننا نجد في بعضها أحياناً ذكراً لمؤسس المذهب، سيمون الساحر، بوصفه الموحي. فيذكر مثلاً اسم كتاب بعنوان: «الوحى العظيم»، وفيه يتكلم سيمون الساحر على النحو التالي: «أخاطبكم بما أخاطبكم به وأكتب هذا الكتاب». ثم يتلو ذلك عرض لنشأة الكلّ (الكون، العالم كله) عن الصمت *σιγή* أو العقل *νοῦς* وعن الفكر *ἔννοια* (راجع، Hippulyt Refut. VI, 18: 2) وفي رسائل فلنتينوس Valentinus نجد أن العقل الأبدي *νοῦς* هو الذي يتكلم. وفي موضع آخر يقول إنه حظي برؤيا اللوغوس Logos

وهذا يسوقنا الى التحدث عن كتب الغنوصية. لقد اعتمد الباحثون حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عرضهم لآراء الغنوصية، على ما أورده آباء الكنيسة المسيحيون في ثنايا ردودهم عليهم من نصوص لهم. وعن هذا الطريق وحده عرض مذهبهم ف. ك. باور F . Ch . Baur وأ. هلجنفلد A . Hilgenfeld وأدولف فون هرنك A. v. Harnak.

ثم خطا البحث خطوة أوسع باكتشاف كتابات أصلية للمانوية والمنداعية، بعد بقائها فترة طويلة في ظل الاعتقال، وذلك حين كشف عنها م. لدزبارسكي M . Lidzbarski. واكتشفت نصوص مانوية في موضعين متقابلين: في آسيا الوسطى (طرفان، سنة ١٩٠٤)، وفي مصر (في الفيوم، سنة ١٩٣١)، حيث اكتشفت كمية كبيرة من المخطوطات. وقد كان نشرها بطيئاً جداً، ولا يزال دون التمام حتى اليوم.

لكن النصوص الأصلية لكتابات المؤلفين الغنوصيين أنفسهم لم تكتشف لأول مرة إلا في سنة ١٩٤٥ أو سنة ١٩٤٦ بالقرب من مدينة نجع حمادي بصعيد مصر، أو بناحية قصر الصيّاد (وهي مدينة Chenoboskon القديمة)، ضمن مجموعة من المخطوطات القبطية كانت موجودة في جرة. ومرت المجموعة بأيد مختلفة، لأنها مسروقة، حتى وصل الجزء الأكبر منها في سنة ١٩٥٢ الى حوزة المتحف القبطي بمصر القديمة (في القاهرة)، بعد أن كان قد بيع جزء منها (المخطوط رقم ٣) في سنة ١٩٤٦ وقطعة من المخطوط رقم ١ وصل بطريقة ملتوية في سنة ١٩٥٢ الى معهد يونخ C . G . Jung في زيورخ (مخطوط يونخ). وأول من وصف هذه المجموعة وصفاً علمياً هو H . Ch . Puech وذلك في مقال له بعنوان «الكتابات الغنوصية الجديدة في مصر العليا» نشر ضمن سفر تذكاري على شرف W.E.Crum (بوسطون سنة ١٩٥٠ ص ٩١ ـ ١٥٤) وأعاد نشره في «الانسكلوبيديا الفرنسية» (جـ١٩ سنة ١٩٥٧).

وفي هذه المجموعة المكتوبة على ورق البردى والمؤلفة من ١٣ مخطوطاً، يوجد ٥١ كتاباً، لم يكن معروفاً منها من قبل غير عدد قليل. راجع عنها خصوصاً:

a) J . Doresse : Les livres secrets des gnostiques d'Egypte , I , Paris 1958

b) W. C. van Unnik : Evangelien aus dem Nilsand , 1960

c) H . Ch . Puech : Les gnostiques.

ومنذ سنة ١٩٥٦ بدأ نشر هذه النصوص، واشترك في ذلك ياهور لبيب ويسى عبد المسيح من المصريين، وبويش

Puech، وكوسبل Quispel، وتل Tilll، وكراوزه Krause وبيلنج Böhling من غير المصريين، كما ترجم بعضها الى لغات أوربية عديدة.

وقد أحدث اكتشاف هذه النصوص الأصلية الغنوصية ثورة في تصورنا للمذهب، لكن لا يمكن بيان نتائجها إلا بعد نشرها كلها ودراستها دراسة مستفيضة ومقارنتها بما أورده من ردّوا على الغنوصية من آباء الكنيسة المسيحية.

ولهذا نجتزىء ها هنا بذكر بعض المعاني الأساسية في الغنوصية:

١ ـ الثنوية: dualisme:

من الأفكار الأساسية في الغنوصية: الثنوية، أي القول بوجود مبدأين هما الروح والمادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من نزاع وتعارض. إن العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له، ودرجة تغلب الواحد منهما على الأخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشر هو الغالب، وإذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب. إن المادة من مملكة الظلام، وفيها نزعة طبيعية للعدواة ضد مبدأ النور. أما إذا كانت السيادة لمبدأ الروح في عملية تطور العالم، فإن العملية الكونية يسودها الخير والنور. ونزعة الروح هي الى معرفة ذاتها. والمادة تحدّ من سلطان الروح: ولما كانت المادة لا تستطيع أن تسمو الى الروح، بينما الروح تعبّر عن نفسها في المادة، فإن صدورات الروح تهدف الى ملء الهوة بين الروح والمادة. وتشخصات الروح تسمى الأيونات Aonen، التي هي نماذج ومثل العالم اللامتناهي في صورة مشخصة.

٢ ـ الصانع Demiurge

والفكرة الأساسية الثانية هي فكرة الصانع: لما كانت الروح والمادة هما المبدآن الأعليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين. ولهذا لا يقولون بخالق للعالم، بل بصانع للعالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

٣ ـ العرفان

والعرفان لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات الخ. إن الغنوص (= المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الانسان إلاهاً. واتحاد الانسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الانسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال. إن الانسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا.

لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعى أنها استودعت رسالة أو وحياً سرياً أوحي به من السماء.

٤ ـ الخلاص:

نظراً للنزاع بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للانسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير. ويمتزج بهذه الفكرة فكرة اللياذ بعالم آخر يتحرر فيه الانسان من اغلال الظلمة والمادة. لكن هذا الخلاص لن يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين، ومن الأرواح المصطفاة. وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان، «الغنوص». ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعرفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين πνευματικοι، وطبقة الهيولانيين ὑλικοι (ويسمون أيضا: نفسانيين χοικοι وΨυχικοι)؛ وبعض المتأخرين منهم يميزون ثلاث طبقات: الروحانيون، والنفسانيون والهيولانيون، والطبقة الوسطى منها هي طبقة أولئك الذين لا يملكون عرفاناً γνῶσις، بل علمًا πιστις. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي، لأنه يمتلك العرفان («الغنوص»): إنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المعقول.

أبرز شخصيات الغنوصية:

فإذا انتقلنا من هذه الملامح العامة المشتركة بين مختلف الفرق الغنوصية ـ الى الأراء المميزة لأبرز الشخصيات الغنوصية وجدنا أن:

١ ـ سيمون الساحر Simon Magus هو الذي يذكر دائمًا في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهراطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمنقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً لدوسيثيوس Dositheos صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. ويقول يوستينوس إن سيمون كان يمجده أتباعه بوصفه الإله الأعلى، وأن صاحبته هيلانة كانت الفكرة

εννοια الخلاقة، الإلهية. ولا نعثر في مذهبه على آثار للمسيحية إلّا قليلاً ومن تلاميذه Ménandre .

٢ ـ باسيليدس Basilides : وأهم منه باسيليدس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، في مدينة الاسكندرية (مصر) وخلاصة مذهبه كما عرضه القديس ايرنيوس Irenaeus أن الأب القديم غير المخلوق قد وَلَد أولاً: العقل («نوس»). والنوس وَلَد اللوغوس λογος، واللوغوس وَلَد فرونسيس Phronesis وفرونسيس ولد صوفيا Sophia ودوناميس Dunamis. ومن هذين الأخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى؛ والملائكة ولدوا السماء الأولى. ومن هذه صدرت السلسلة الملائكية الثانية الذين خلقوا السماء الثالثة وهكذا الى أن وجدت ٣٦٥ سماء والملائكة في السماء الدنيا خلقت العالم الأرضي، وتقاسموه فيما بينهم. وكان زعيمهم هو إله اليهود الذي أثار البغضاء بمحاباته للشعب اليهودي. وهكذا صارت سائر الأمم أعداء للامة اليهودية. هنالك تدخل الإله الأعلى لينقذ العالم من الدمار، فأرسل ابنه الأول: «النوس» (العقل) ـ أي المسيح، لكي ينقذ من يؤمنون ـ من ملائكة العالم. فظهر النوس في شكل انسان، وبشر بدعوته، لكنه عند الصلب اتخذ شكل سيمون القوريناني Simon de Cyrene، بحيث أن الذي صلب هو هذا الأخير على شكل المسيح، أما المسيح نفسه فكان واقفاً هناك يسخر من أعدائه، ثم عاد إلى الأب. ولهذا فإن من يعرف حق المعرفة لا يقر بأن المسيح صلب، وإلا لكان معنى ذلك أن المسيح عبد الملائكة الدنيويين. ومن يفهم أن هذا هو ما حدث فعلاً في عملية الصلب ـ أعني أن الذي صُلِب هو سيمون القوريناني على شكل المسيح، وليس يسوع المسيح نفسه ـ هو الذي ينجو من سلطان الملائكة الدنيويين.

أما هيبوليتوس Hippolytus فيقدم لنا عرضاً مخالفاً تماماً لما قدم ايرينوس. فهو تصور باسليدس عدواً لفكرة الصدور عن الله، وهي فكرة منتشرة في مذهب الغنوصيين بوجه عام، ويؤكد أنه قال بمذهب الخلق من العدم. كما أنكر أن يكون ابن الله قد غادر مكانه ونزل خلال السموات الى الدنيا، لأن هذا يناقض مذهبه في أن الوجود في صعود، لا في نزول.

٣ ـ فالنتينوس Valentinus

وأهم منه فالنتينوس الذي ولد في احدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وتعلّم في الاسكندرية في بداية القرن الثاني بعد الميلاد. وبعد أن اشتغل بالتعليم في الاسكندرية، رحل الى روما حيث عاش في عهد أسقفيتي هوجينوس Hyginus وانيكيتوس Anicetus (١٣٧ ـ ١٦٦ ميلادية). وله مؤلفات عديدة ضاعت كلها، فيما عدا شذرات قليلة واردة في الردود عليه. وتتضمن هذه المؤلفات: أناشيد دينية، خطباً وعظية، رسائل، وكتاباً يسمى «صوفيا».

وخلاصة مذهبه أن الايون aeon الأعلى قد دفعه الحب الى الافاضة، فصدرت عنه سلسلة من الايونات التي تؤلف البليروما Pleroma. فصدر النوس (=العقل) والأليتيا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج. وقد حاول التغلب على هذه الثنائية، لكن عبثاً، لأنها تقوم في أساس الغنوصية نفسها.





ڤال

Jean Wahl

مؤرخ فلسفة فرنسي . ولد في مرسليا في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٨ ، وتوفي في باريس في ١٨ يونيو سنة ١٩٧٤ .

أتم دراساته العليا في مدرسة المعلمين العليا والسوربون بباريس ، حيث تتلمذ على ليفي بريل ، وفردريك روه ، ومليو ، ولالاند ، كما تابع محاضرات برجسون في الكوليج دي فرانس ،وصار من المدافعين عنه ضد هجمات جوليان بندا وعين أستاذا للفلسفة في جامعات بيزانسون ونانسي وديجون والسوربون .

ولما احتل الألمان فرنسا في سنة ١٩٤٠ ، سجنوه . لكنه أفلح في الفرار من فرنسا ، وسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية ، وقام بالتدريس في Mount Holyoke College وكلية اسمث في نيويورك . وعاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ ، واستأنف التدريس في السوربون .

وقد عني ڤال في مطلع حياته التعليمية بهيجل ، وخصوصاً بمؤلفات الشباب وتمخض عن ذلك كتابه : « شقاء الضمير (أو الشعور) في فلسفة هيجل » (باريس سنة ١٩٢٣ ، ط٢ سنة ١٩٥١).

لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجودية ، فأصدر في سنة ١٩٣٨ كتاباً ضخماً بعنوان : « دراسات كيركجوردية » (ط٣ سنة ١٩٦٧). كما كتب عدة مؤلفات صغيرة عن الوجودية ، منها : « تاريخ موجز للوجودية » (باريس سنة ١٩٤٧)؛ « الفكر في الوجود » (باريس سنة ١٩٥١) « فلسفات الوجود » (باريس سنة ١٩٥٤) ؛ « الوجود الإنساني والعلو » (سنة ١٩٤١). وله محاضرات عن هيدجر غير مطبوعة .

أما من الناحية النظرية ، فأهم كتبه هو « بحث في الميتافيزيقا » ـ Traité de métaphysique (باريس ، سنة ١٩٥٣)، وفيه يستعرض الكثير من المشكلات الكبرى في ما بعد الطبيعة ، لكن يعوزه الترتيب والعرض المحكم .

الفارابي

١ ـ حياته[1]

ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الاسلامية هو أبو نصر الفارابي ، الملقب بـ« المعلم الثاني » في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ« المعلم الأول ».

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة . كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين . وولد أبو نصر في مدينة وسيج ، إحدى مدن فاراب . وفاراب ـ أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية ـ ولاية في حوض سيرداريا ، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوحُ بن أزاد مدينة أسبجاب سنة ٢٢٥ هـ (٨٣٩ أو ٨٤٠ م)، أي قبل مولد

(١) راجع عنها : القفطي ص٢٧٧؛ البيهقي : « تتمة صوان الحكمة » ١٦ ـ ٢٠؛ ابن خلكان جـ٤ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨؛ الصفدي، ط٢، ص ١٠٦ ـ ١١٢؛ صاعد الاندلس : « طبقات الأمم » ص٨٥؛ ابن أبي أصيبعة جـ٢ ص ١٣٤ ـ ١٤٥؛ ابن العماد : « شذرات الذهب » جـ٢ ص٣٥٠ ـ ٣٥٤؛ وراجع مقالنا في مجلة « الكتاب » سنة ١٩٥٠ ص ٨٩١ ـ ٨٩٤

الفارابي بقرابة ثلاثين سنة . وهي منطقة سبخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ، ولها منعة وبأس . أما مدينة وسيج فعلى الشاطىء الغربيّ من سيرداريا ، على مسافة فرسخين جنوبيّ كدر ، عاصمة هذا الإقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزّية والخزلجية .

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سِنّ ناضجة ، انتجاعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد ، وأشهرها في ذلك الحين موضعان : حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن)، التي انتقلت إليها مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية . وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) إلى سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م)، فأصبحت حرّان بذلك وريثة الثقافة اليونانية ؛ وان لم تستمرّ بها الدراسة أكثر من أربعين سنة ، فقد تخرّج فيها ـ برغم ذلك ـ نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد .

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً ، فتلقى أطرافا من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان ، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق ، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان .

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد . ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان ، الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (التي استمرت من سنة ٢٧٩ هـ / ٨٩٢م ، إلى سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢م) . وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك ، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ، كما كان مترجماً غزير الانتاج ، وإن كان سقيم العبارة ، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي .

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر ، لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة . والقصة التي رواها البيهقي في « تتمة صوان الحكمة » (الذي نشره كرد علي بعنوان : « تاريخ حكماء الاسلام » ص ٣٢ ـ ٣٣ ، دمشق ، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين الصاحب بن عباد قصة زائفة خُلط فيها بين شخصية ابن عبّاد وشخصية سيف الدولة الحمداني .

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرعى صفوة من أهل الأدب والعلم . وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٣٣٠هـ (سبتمبر سنة ١٩٤٢ م) . وظلّ يتنقّل بين حلب ودمشق ، ويطيل المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع المتدفقة . وقد كان هذا خير إطار لمزاج الفارابي .

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين ، فهاجمته عصابة من اللصوص ، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٣٣٩ هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م). فنقل جثمانه إلى دمشق . وصلّى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه ، ودفن بظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً . إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتدأ تأليفه في بغداد وأكمله بمصر (« وفيات الأعيان » جـ٤ ص ٢٤٠) . وفي تعليقة خاصة بكتاب « المدينة الفاضلة » خبرٌ يقول إن بعض الناس سأله أن يجعل لهذا الكتاب « فصولاً تدل على قسمة معاينة ، فعمل الفصول بمصر » . وهذا يقطع بأن الفارابي أقام بمصر حيناً ، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته .

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول إنه كان زريّ الملبس ، يلبس أحياناً قلنسوة بلقاء . « وكان مكبّاً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة ـ كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . . . اقتصر عليها لقناعته» . وكان مؤثراً للوحدة « لا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلاّ عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف ، فقد جاء « أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق ، ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً » (ابن خلكان : « وفيات الأعيان » جـ٤ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) .

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي :

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠هـ ؛ ثم رحل إلى دمشق في سنة ٣٣١ ، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦ ؛ ورحل إلى مصر في سنة ٣٣٧ ، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر ؛ ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨ ، حيث توفي فيها في رجب سنة ٣٣٩هـ ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن ابي اصيبعة (جـ٢ ص ١٣٤ س١٥) .

(١)
مؤلفاته

الف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح ـ ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

أ) في المنطق :
١ ـ رسائل : ٢٥ رسالة
٢ ـ شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً
ب) شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧
جـ) مداخل إلى فلسفة أرسطو : ٤
د) دفاع عن أرسطو : ٢
ز) عن افلاطون : ٦
ح) عن بطلميوس واقليدس : ٢
ط) مداخل إلى الفلسفة بعامة : ٥
ي) تصنيف العلوم ١
يا) ما بعد الطبيعة ١٥
يب) الأخلاق والسياسة ٦
يج) علم النفس ومتنوعات : ٣
يد) الموسيقى وفن الشعر ٧

ومُعظم هذه المؤلفات مفقود ، وبعضه لا يوجد إلاّ في ترجمات عبرية .

ونجتزىءها هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر :

أ) في المنطق :
١ ـ كتاب القياس ـ وهو القياس الصغير
٢ ـ التوطئة في المنطق
٣ ـ فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراء الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول
٤ ـ رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق . ـ وهذه الرسائل الأربع نشرتها ـ نشرة في غاية السوء ـ السيدة مباهات تركر ضمن منشورات جامعة أنقرة سنة ١٩٥٨ ، المجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ ـ ٢٨٦
٥ ـ كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق
نشره د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٦٨
٦ ـ شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبادة
نشره فلهلم كوتش واستانلي مرو ، بيروت ، سنة ١٩٦٠

ب) مدخل إلى فلسفة أرسطو :
٧ ـ مقالة في أغراض أرسطوطاليس وكل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف
نشره ديتريصى في نشرته لبعض رسائل الفارابي بعنوان : « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (ليدن سنة ١٨٩٠)
٨ ـ تجريدرسالة الدعاوي العلمية
نشر في حيدرباد سنة ١٣٤٩

جـ) في الدفاع عن أرسطو :
٩ ـ الرد على يحي النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس
١٠ ـ كتاب الرد على جالينوس فيما تأوّله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناهما في كتابنا : « رسائل فلسفية . . . » بنغازي ، سنة ١٩٧٣ .

د) عن أفلاطون
١١ ـ جوامع كتاب النواميس لأفلاطون
نشره٠فرنشسكو جبريلي في لندن ، سنة ١٩٥٢ ؛ ونشرناه نحن في كتابنا : « أفلاطون في الاسلام »، طهران سنة ١٩٧٤ .
١٢ ـ الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق
نشرناه في « افلاطون في الإسلام »
١٣ ـ كتاب الجمع بين رأيَيْ الحكيمين
نشره ديتريصى في نشرته المذكورة، ص١ ـ ٣٣

(١) راجع عنواناتها وأماكن مخطوطاتها وما نشر منها في كتابنا Histoire de la Philosophie en Islam, II, pp. 484- 496.

هـ) تصنيف العلوم :

١٤ ـ احصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة « العرفان » بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ؛ ونشره نشرة أخرى د . عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في ١٩٤٩ ؛ ونشره نشرة ثالثة انجيل جونثالث بالنثيا في مدريد سنة ١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣ .

و) ما بعد الطبيعة :

١٥ ـ عيون المسائل

نشره ديتريصى في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ ـ ٦٥

١٦ ـ كلام في الملّة

نشره محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨

١٧ ـ نصوص في الحكمة

نشره ديتريصى في الكتاب المذكور ص ٦٦ ـ ٨٣ ؛ ونشر في حيدرباد سنة ١٣٤٥هـ

١٨ ـ رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

ز) الأخلاق والسياسة :

١٩ ـ المدينة الفاضلة ، أو : مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريصى في ليدن سنة ١٨٩٥ ؛ وأعاد طبعه د . البير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٣ .

٢٠ ـ السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ ـ الفصول المنتزعة

طبعه أولاً دتلوب طبعة رديئة تحت عنوان افتعله هو : « فصول المدنى » (!)؛ ثم نشره من جديد فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان « فصول منتزعة » .

ح) في علم النفس ومتفرقات :

٢٢ ـ رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ ـ النُكَت فيما يصح ولا يصحّ من أحكام النجوم

نشره ديتريصى في المجموع المذكور ، ص ١٠٤ ـ ١١٤

٢٤ ـ شرح رسالة زينون الكبير

طبعت في حيدرباد سنة ١٣٤٩

٢٥ ـ تعليقات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٦هـ

٢٦ ـ رسالة في مسائل متفرقة

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٤هـ

٢٧ ـ رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٦٧ هـ

ط) في الموسيقى وفن الشعر

٢٨ ـ كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر. ارلانجيه في كتابه la Musique Arabe جـ ١ سنة ١٩٣٠ ؛ باريس ؛ وترجمه إلى الفرنسية ، في باريس سنة ١٩٣٥ . وأعاد نشره د . الحفني ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٢٩ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آربري في RSO جـ٢٧ ص ٢٦٦ ؛ ونشرناه نحن في كتابنا : « أرسطوطاليس : فن الشعر . . . »، ص ١٤٧ ـ ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

تمهيد إلى فلسفته

أ ـ الفارابي والفلسفة اليونانية

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية : عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسِّر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو .

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال[1] :

« إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة ارسطوطاليس ، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة »، وإنه لما توفى بقي التعليم بحاله فيها ، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى ـ في فترة ملكهم ـ من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف باندرونيقوس[3]. وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة[2]، فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية، وقتلها

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفقود للفارابي

(٢) يقصد الملكة كليو بطرة (٦٩ ـ ٣٠ ق. م)

(٣) اندرو نيقوس الرودسي ، الذي تولى رآسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ ق. م بقليل ، وهو الذي نشر مؤلفات ارسطو وثيوفرسطس .

واستحوذ على المُلْك[١]. فلما استقرّ له، نظر في خزائن الكتب وصنعها، فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو. فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه، وأن يكون التعليم منها، وأن ينصرف عن الباقي، وحَكَّمَ أندونيقوس في تدبير ذلك، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم بالاسكندرية. وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية، ويسير معه إلى رومية. فصار التعليم في موضعين[٣]. وجرى الأمر على ذلك، إلى أن جاءت النصرانية، فبطل التعليم من رومية، وبقي بالاسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك، واجتمع الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم، وما يُبْطَل. فرأوا أن يُعَلَّم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يُعَلَّم ما بعده، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم. فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً، إلى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً، إلى أن بقي معلم واحد، فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب: فكان أحدهما من أهل حرّان، والآخر من أهل مرو. فأما الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان أحدهما ابرهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان. وتعلم من الحراني اسرائيل الأسقف وقويرى، وساروا إلى بغداد فتشاغل ابرهيم بالدين، وأخذ قويرى في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه. وانحدر ابرهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها. وتعلّم من المروزي متى بن يونان».

وهذا العرض - رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل - يقرب من الحقيقة التاريخية في مجموعه.

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته: «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» (نشرة ديتريصى ص ٤٩ - ٥٥) تصنيفاً لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور:

١) بحسب اسم مؤسس المدرسة، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية؛

٢) بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف، وهي المدرسة القوريناثية، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحّات حالياً في برقة بليبيا)؛

٣) بحسب الموضع الذي كانت تدّرس فيه الفلسفة، وهي المدرسة الرواقية، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمعبد مدينة أثينا؛

٤) بحسب السلوك في الحياة، وهذه هي المدرسة الكلبية، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب؛

٥) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها، وهي المدرسة التي تزعمها فورون مؤسس مدرسة الشك، وكان يصرف الناس عن العلم.

٦) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المنشودة من دراسة الفلسفة، وهي مدرسة «أصحاب اللذة»، أي الابيقورية.

٧) بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يَدْرسون الفلسفة، وهي المدرسة المشائية، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرّس الفلسفة للناس وهما يتمشيان.

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سنبلقيوس على كتاب «المقولات» لأرسطو (ص ٣ - ٤، نشرة Kalbfleiseh)، أو عن حنين بن أسحق (راجع القنطى ص٢٥ - ٢٦).

ب - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبلقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه «الجمع بين أربي الحكيمين» الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقدر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الآراء على الإشادة بهما. قال: «ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ... وإليهما يُساق الاعتبار، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة». ثم أشار إلى ما

(١) «أوغسطس» هو اللقب الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول امبراطور وهو جايوس اوكتافيوس (ولد في روما في ٦٣/٩/٢٣ ق. م وتوفي في نولا في ١٤/٨/١٩ بعد الميلاد). وقد انتصر على انطونيوس وكليوبطرة في معركة بحرية تجاه اكتيوم في ٣١/١٢/٢١ ق. م، وصار امبراطوراً في سنة ٢٧ ق. م.

(٢) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ - ٧٨ ق م)

(٣) في روما وفي الاسكندرية

ذهب إليه الناس من اختلاف آرائهما في بعض الأمور فقال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية ، والمنطقية ». ولهذا رأى أن يوفق ـ أو على حد تعبيره : يجمع ـ بين رأييهما. قال : « أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عمّا يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ».

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة ليكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول إن الفلسفة « هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ». والمذهب يكون صحيحاً إذا انطبق على الموجود .

لكن هذين الحكيمين ـ أفلاطون وأرسطو ـ أختلفا في بعض أمور الفلسفة . ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية :

أ) فإما أن الحد المبين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ؛

ب) وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين فاسداً وبغير أساس ؛

جـ) وإما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينهما خلافاً هي معرفة مقصّرة . فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا :

أ) أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح ، كما هو بيّن لمن يفحص عن أجزاء هذا العلم. إذ موضوعات العلوم إما إلهية ، أو طبيعية ، أو منطقية ، أو رياضية ، أو سياسية . « والفلسفة هي المستنبطة لهذه العلوم جميعاً ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم».

وهنا تتجلى أولى نقط الخلاف في الظاهر ـ بين هذين الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو . ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة ، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية ، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان . لكن هذا لا يعني أن أرسطو رفض القسمة الثنائية ، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان . وسيعود الفارابي إلى فضل بيان لهذه النقطة .

ب) والفرض الثاني باطل أيضاً . ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق ، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد ، بل عن البرهان العقلي الدقيق . « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار ».

جـ) فلم يبق إلّا الفرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينهما خلافاً هي معرفة تتصف بالقصور .

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينهما خلافاً ؛ ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة .

١ ـ أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة . فإن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، بينما أرسطو قد انغمس في علائق الدنيا ، ونال الكثير من مفاخرها ، وحاز المال الوفير، وتزوج وأنجب أولاداً ، واستوزر للاسكندر . ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة .

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا. فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و« دوّن السياسات وهذّبها ، وبين السيرة العادلة والعِشرة الانسية المدنية ؛ وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ». وكتبه في هذا الباب معروفة ، وتختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا . لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته ، ثم تقويم غيره بعد ذلك « على أنه متى فرغ من الأهمّ الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ». لكنه « لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، (لذا) أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه » أي تقويم نفسه .

وأرسطو اتبع تعاليم افلاطون كما وجدها في مؤلفاته. ولما عاد إلى ذاته ، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين والانشغال بكثير من الأمور السياسية .

فمن « تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعة في أحدهما ، وزيادة في الآخر ».

٢ ـ طريقة التأليف : وثاني نقط الخلاف ـ الظاهري ـ هي في طريقة كل منهما في التأليف . فإن أفلاطون ـ هكذا يزعم الفارابي خطأ ـ كان يوصي بعدم التأليف ، لأنه كان يفضل أن يبث الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة . ولما خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان ، عمد إلى الرموز والالغاز لتدوين معارفه وحكمته ، بحيث لا يفهمها إلّا القادرون عليها .

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب .

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين . لكننا إذا تعمقنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً ، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر . ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك . ويؤيد رأيه بكلام لأرسطو يقول فيه : « إنيّ وإن دوّنت هذه العلوم والحكم ، فقد رتّبتها بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلاّ بنوها » .

٣ ـ مشكلة الجواهر : ونقطة خلاف ثالثة تدور حول مسألة الجواهر أيها الأشرف : الكلي ، أم الجزئي ؟ .

ومعظم الذين درسوا مؤلفات افلاطون وارسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة . إذ يجدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس ، والأبعد عن الحسّ والمفرد. بينما يجدون أرسطو في كتبه ، خصوصاً في كتاب « المقولات » وكتاب « الأقيسة الشرطية » (؟)، يقرر أن الجوهر الأولى بالشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد ، لا الجوهر الثاني أي الكلي . لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكيمين خلافاً في هذه المسألة . .

والفارابي يقرّ بوجود هذا الخلاف ، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق . فأرسطو يجعل المفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات ، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس ؛ بينما افلاطون يؤكد أن المفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة . فكلما كان السياق مختلفاً ، والغرض ليس واحداً ، وقع الخلاف في الظاهر ، أما في الواقع فلا خلاف ، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام .

٤ ـ القسمة والبرهان : يرى أفلاطون أن الحد التام يكون بالقسمة ، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان والتركيب .

والفارابي يشبه هذا بسُلّم يصعد عليه وينزل منه ، فالمسألة واحدة ، ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصعد . ويبين أنه لا خلاف بينهما ها هنا ، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين . ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمرّ بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي ؛ ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة . فالمسلكان متكاملان ، وليسا متناقضين .

٥ ـ مسائل منطقية : القياس ، تقابل القضايا :

ويبين الفارابي ما قيل من خلافات بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري ، وخصوصاً القياس ، وتقابل القضايا . ويفصل أوجه الخلاف ، وينتهي إلى نوع من التوفيق ، مما لا مجال ها هنا لذكره ، لطوله وتعقيده .

٦ ـ مسائل في الطبيعيات : الابصار :

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار : فأفلاطون يقول إنه يكون بخروج شيء من العين يلقى موضوع الابصار . أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين .

ويحاول الفارابي ، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع ، أن يدلي برأي وسط بينهما ، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون .

٧ ـ الأخلاق :

يرى أفلاطون في كتاب « السياسة » (المعروف خطأ بـ « الجمهورية ») أن الطبع يغلب العقل ، وأن الكهول الذين يطبعون على خلق يعسر زواله منهم . أما أرسطو فقد صرّح في « الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأن ليس شيء منها بالطبع ، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتياد والدربة .

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف . وإنما أرسطو يتكلم ها هنا في الأمور المدنية « والكلام القانوني يكون أبداً كليا مطلقاً . . . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً عُلِم أنه ينتقل ويتغيّر ، ولو بعُسْر ؛ وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغيير والتبدل ، وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال

قابلي السياسات وفاعليها، وأيّها أسهل قبولاً، وأيّها أعسر. ولعمري ان من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته، فإن زوال ذلك عنه يعْسُر جداً. والعسير غيرُ الممتنع».

والفارابي يشير ها هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الثانية، فصل ١، ص١١٠٣ أ س ١٦ وما يتلوه). أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب «السياسة» ما يشير إليه، وأقرب موضع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤، ص ٥١٨).

٨ ـ تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم. فأفلاطون في محاورة «فيدون» يبين أن كل علم تذكرٌ. أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم، وأن من فقد حسّاً فقد علماً.

والفارابي يوفق بين الرأيين بأن يذكّر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب «البرهان»: «كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود». ويقول: اليست هذه هي نظرية التذكر عن أفلاطون بعينها!!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب «البرهان». فلسنا ندري من أين استقاه!.

٩ ـ مسألة أزلية العالم وأبديته :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي، بينما يقول أفلاطون إن العالم مخلوق في الزمان.

ويرى الفارابي أن الذي ساق الناس إلى هذا الظن من أرسطو هو ما قاله في «الطوبيقا» على سبيل المثال. لكن هذا مجرد مثال، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال؛ فضلاً عن أن أرسطو في «الطوبيقا» لم يكن بصدد الكلام عن العالم، بل هو يتكلم في الأقيسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام.

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب «السماء والعالم» من أنه ليس للكل بدء في الزمان، فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي. وهذا غير صحيح، هكذا يقول الفارابي ـ لأنه بيّن في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه؛ وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء. فمن يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان، فهو يقصد بذلك أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت.

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكدّ أن العالم قدم! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكده أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة» لاثبات أزلية الحركة وأبديتها!.

١٠ ـ المثل الأفلاطونية :

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي اكّدها أفلاطون، وهاجمها أرسطو بشدّة.

وهنا يلجأ الفارابي، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال، إلى ما ورد في كتاب «أثولوجيا» المنسوب خطأً إلى أرسطو، بينما هو في الواقع تلخيص «للتساعات» من ٤ إلى ٦، لأفلوطين. وما كان أسهل على الفارابي أن يقوم حينئذ بمهمة التوفيق! إذ مذهب أفلوطين هو في جملته مذهب أفلاطون. ويجد الفارابي عوناً مسعفاً له في مسعاه في الموضع المشهور من «أثولوجيا» حيث يقول صاحبه: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء ـ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً مبهتاً، فأعلم أني جزءٌ من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة. فلما أيقنت بذلك، ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت وكأني موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوق العالم العقلي، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسنُ على صفته ولا تعيه الأسماع»[1].

١١ ـ الثواب والعقاب في العالم الآخر :

والنقطة الأخيرة متعلقة بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر. يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر. لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح:

(١) راجع كتابنا: «أفلوطين عند العرب» ط٢ ص٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٦.

فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزيها في ولدها والرسالة منحولة . وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب « السياسة » مما يدل على البعث والحساب والميزان والثواب والعقاب . والفارابي إنما يشير هاهنا إلى أسطورة Er الواردة في المقالة العاشرة من كتاب « السياسة » (ص ٦١٠د؛ ٦١٢أ؛ ٦١٣هـ وما يتلوها) .

مذهب الفارابي

أ ـ العلم الإلهي

في كتاب « إحصاء العلوم » يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

« أحدها: يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كلّ علم منها بالنظر في موجود خاص ـ مثل المنطق والهندسة والعدد ، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم ـ فيفحص عن مبادىء علم المنطق ، ومبادىء علوم التعاليم (= الرياضيات)، ومبادىء العلم الطبيعي ؛ ويلتمس تصحيحها ، وتعريف جواهرها وخواصها ؛ ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادىء هذه العلوم ، مثل ظنّ من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادىء سائر العلوم ، فيقبحها ويبين أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها : هل هي متناهية أم لا ، ويبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند انقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل ما ، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير له ولا ضد ؛ ـ وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً ؛ ـ وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ـ ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحدٍ سواه الوجود ، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كلّ شيء سواه : الوحدة ، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه : الحقيقة ، وعلى أي جهة أفاد ذلك ؛ ـ وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرةٌ أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه ، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه . وثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه . ثم يمعن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله ، إلى أن يستوفيها كلها .

ثم يُعَرِّف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يَفْحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأيّ شيء يستأهل كلٌّ واحدٍ منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها . ويُبَيِّن كيفية ارتباط بعضها ببعضٍ وانتظامه ، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها . ثم يمعن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل ـ في الموجودات ، إلى أن يستوفيها كلها ، ويبيّن أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، وبالجملة: لا نقص في شيء منها ولا شرّ أصلاً.

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظُنَّت بالله ـ عز وجل ـ في أفعاله بما يُدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها ـ فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتيابٌ ولا يخالجه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً»[1].

وهذا العرض المستقصي لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية :

١ ـ أولاً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء : إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول ، وبين الجزء الثالث ، فلا محل للتمييز بينهما . والجزء الثاني يلفت النظر ، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي ، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومناهجها . وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم

(١) الفارابي : « احصاء العلوم » ص ٩٩ ـ ١٠١، ط٢، القاهرة سنة ١٩٤٦.

الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي « الموو » و« النو » (المقالتين ١٣ ؟ ١٤ من كتاب « ما بعد الطبيعة ») ونقد تصور أتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية، والدليل على ذلك ما أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني : ابطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، وهو رأي اسپوسيپوس واكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رآسة الأكاديمية .

٢ ـ وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة ، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية ، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحي النحوي ، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في الهيات أرسطو والمشائين : مثل العناية الإلهية ، صفات الله وإثبات وجوده ، وذلك « ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك » على حد تعبير الفارابي ، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري .

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً ، ويكرّر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر ، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة ، ولم يعمد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه ، اللهم إلاّ في القليل النادر مثل رسالة « في معاني العقل » ورسائله في المنطق .

ب ـ البرهان على وجود الله : برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في « النجاة » (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧) و « الشفاء » « الإلهيات » جـ١ ص ٣٧ ـ ٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٠)، كما سيأخذه القديس توما.

وصورة البرهان ترد مفصلة في « رسالة زينون الكبير »[1] وفي رواية أكثر ايجازاً في كتاب « عيون المسائل » ـ فلنجتزىء ها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة . يقول الفارابي :

« إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويُسَمّى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجودٍ لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إمّا أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول .

والواجب الوجود متى فُرِضَ غير موجودٍ ، لزم منه مُحال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كونُ وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء ».

جـ ـ صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود ـ أي : الله ـ في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب « السياسة المدنية »[1]: « أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده ، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفرّ عليه . فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه . وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعدُ . ولذلك هو أيضاً مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة . ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود ، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر ـ له أيضاً هذا الوجود بعينه ـ مباينة أصلاً ؛ لأنه إن كانت بينهما مباينةٌ ، كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه : فيكون الشيء الذي به باين كلّ واحد منهما الآخر جزءاً من قوام وجوديهما ؛ . فيكون وجود كل واحدٍ منهما منقسماً بالقول . فيكون كل واحدٍ من جزئيه سبباً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجودٌ

(١) الفارابي : « شرح رسالة زينون الكبير » ص٣ ـ ٥. حيدرآباد، سنة ١٣٤٩هـ (سنة ١٩٣٠م).

(١) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٤٢ ـ ٤٦. بيروت سنة ١٩٦٤.

أقدم منه ؛ قوامه . وذلك محال فيه ، إذ هو أول . وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة : لا اثنين ، ولا أكثر .

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيءٌ غيره له هذا الوجود بعينه ، أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتوفرّ عليه وفي مثل رتبته . فإذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً . فوجوده إذن وجودٌ فيه نقص ، لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له . فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً .

ولذلك لا يمكن أن يكون له صفة أصلاً . وذلك أن وجود ضدّ الشيء هو في مثل مرتبة وجوده ، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجودٌ أصلاً لم يتوفرّ عليه ، وإلاّ كان وجوده وجوداً ناقصاً . وأيضاً فإن كل ما له ضد ، فإن كمال وجوده هو بعدم ضدّه . وذلك أن وجود الشيء الذي له ضدٌّ إنما يكون مع وجود ضدّه بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره ، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفايةٌ في أن يحفظ ذاته عن ضده . فإذن يلزم أن يكون للأوّل سبب ما آخر ، به وجوده . فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته ، بل يكون هو وحده فرداً . فهو واحد من هذه الجهة .

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول ، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره . وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدلّ كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به . فإنه إذا كان كذلك ، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده ، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود ، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوّم بهما ، وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً، فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام - وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام ابعد - فهو أيضاً واحدٌ من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود ، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته : فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود : الوجود الذي يخصه . وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود . فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد ، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه .

ولأنه لا مادة له - ولا بوجه من الوجوه - فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة . وهومعقول من جهة ما هو عقل ، فإن الذي هو فيه عقل معقول لذلك الذي هو منه عقل . وليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته : عاقلاً، وبأن ذاته تعقله : معقولاً . وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيده من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته ، فإن الذات التي تُعْقَل هي التي تَعقل .

وكذلك الحال في أنه عالم : فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلَم . وليس علمه بذاته غير جوهره ، فإنه يعلم ، وإنه معلومٌ ، وإنه علم ذات واحدةٍ وجوهر واحد .

وكذلك في أنه حكيم : فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم . وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم . والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول . فلذلك هو حكيم : لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارجٍ عن ذاته ، بل في ذاته كفايةٌ في أن يصير حكيماً بأن يعلمها .

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير . وإذ كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله إذن فائت لجمال كل ذي جمال . وكذلك زينته وبهاؤه وجماله : له بجوهره وذاته ».

وفي « عيون المسائل » يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود إنه : « لا ماهية له مثل الجسم - إذا قلت إنه موجود فحد الموجود شيء ، وحد الجسم شيء - سوى أنه واجب الوجود ، وهذا وجوده .

ويلزم من هذا أنه لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا حد ، ولا برهان عليه بل هو برهانٌ على جميع الأشياء .

ووجوده بذاته أبدي أزلي ، لا يمازجه العدم ، وليس وجوده بالقوة .

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون ؛ ولا حاجة به

إلى شيء يُمدُّ بقاءه . ولا يتغير من حال إلى حال .

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الأشياء التي لها عِظَم وكمية . وإذن ليس يقال عليه : كم ، ولا متى ، ولا أين . وليس بجسم . وهو واحدٌ بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معانٍ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضدّ له .

وهو خيرٌ محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحيّ ، وعالم ، وقادر ، ومريد . وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ».

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » (ص ٣٧ - ٥٤ ، ط٣ ، بيروت ، دار المشرق ، سنة ١٩٧٣). والغريب أنه يتطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب « السياسة المدنية »، إلى درجة يترجح معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص متنزعة بحروفها من الكتاب الأول .

د) كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول : نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول ، فالفارابي يفسّره تفسيراً أفلوطينياً ، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

يقول الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة »: « والأول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورةً أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودُها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود ، الذي بعضه مشاهد بالحسّ ، وبعضه معلومٌ بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجودُ ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غايةً لوجود الابوين ، من جهة ما هما أبوان . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جُلّ الأشياء التي تكون منّا ، مثل أنّا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلةً فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يُوجَد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً ؛ - ولا أيضاً - بإعطائه ما سواه الوجود ، ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذةً أو كرامةً أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الأشياء كلها محالٌ أن تكون في الأول ، لأنه يُسقط أوليته وتقدُّمه ، ويَجعَل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته . وَيَلْحَقَ جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره . ووجوده الذي به تجوهُرُه في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . - وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تَجَوْهُرُ ذاته ، وبالآخر حصولُ شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ، ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة . بل هو ذات واحدة ، وجوهر واحد ، به يكون تجوهره ، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر .

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا غَرَضٍ يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثلما تحتاج النار - في أن يكون عنها وعن الماء بُخار - إلى حرارة تبخر بها الماء ، وكما تحتاج الشمس - في أن تسخن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال ، فيحصُلَ عنها - وبالحال التي استفادتها بالحركة - حرارةٌ فيما لدينا ، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق .

وليس وجوده ، بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجودُ غيره ، بل هما جميعاً ذاتٌ واحدة .

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه

وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً »[١].

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصودنا ، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصدورها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء . وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً . ووجوده هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

وإذا فاضت الموجودات عنه ، كانت بترتيب مراتبها ، « فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدي من أكملها وجوداً ، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقصُ ، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تُخُطِّي عنه إلى ما دونه تُخُطِّي إلى ما لا يمكن أن يوجد أصلاً ، فتنقطع الموجودات من الوجود »[٢].

هـ ـ ترتيب الموجودات المفارقة

وعن وجود الأول يفيض وجود الثاني . وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . « وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ؛ وبما هو متجوهر بذاته التي تخصّه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ؛ وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ؛ وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه كرة زُحَل . وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس .
وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة » . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المرّيخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الزُهَرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عُطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر . وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً »[١].

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثان إلى حادي عشر . وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول ، وذلك في جميع المراتب ، أما عقل كل واحد منها لذاته فينتج عنه فلك على الترتيب التالي : السماء الأولى ، فالكواكب الثابتة ، فزُحَل ، فالمشتري ، فالمرّيخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات ، وينتهي وجود الأجسام السماوية .

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

بيد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله ـ أو هو أول ما صدر عن الله ؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أن العقل الأول هو الله نفسه ، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً . وهذا طبيعي منطقي ، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله[٢] . ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي ، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد[٣].

(١) الفارابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص٥٥ ـ ٥٦ ، ط٣ بيروت سنة ١٩٧٣ . وقد رددنا النص في بعض المواضع إلى أصله الموثق بالمخطوطات ، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكمية لا تبررها المخطوطات ، ولا داعي إليها.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧

(١) الكتاب نفسه ص ٦١ ـ ٦٢

(٢) انظر مثلاً كتاب « السياسة المدنية » ص ١٥س٥ ـ س٩.

(٣) انظر مثلاً « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٨ س٣ ، س١٢ ؛ ص٧١ س٤ ، س٩

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلوطين الذي تحدث عن الفيض أو الصدور على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضع من تساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١: ٦) وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «أفلوطين عند العرب» (ص ١٨٤-١٨٥، ط١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارقة الاحد عشر فلم نعثر له سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين. إنما يتكلم عن ثلاثة مبادىء هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا نستطيع أن نقرر- إلى أن يأتي دليل مضاد- ان هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و- ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وتترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن ننتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. «فأخسُّها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)؛ وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»[1].

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر، وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية ينشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نِسَبها واضافاتها تحدث الصور المتضادة؛ وعن حصول نسب متضادة واضافات متعاندة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة- تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجوّ، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج؛ وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض فيحدث من اجتماع الأفعال- من هذه الجهات- أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفةٍ اختلاطات أُخَر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله، إلى أن تحدث أجسامٌ لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسمٌ آخر أبعد منها عن الاسطقسات، فيقف الاختلاط.

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً ويكون بُعدُها عن الاسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً، وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاطٍ أكثر تركيباً من النبات. والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير»[1].

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص٦٦.

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ٧٧- ٧٨.

واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها «لم تُعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة»[1]. وهي قد بلغت «من تأخرها وتخلّفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها، إلاّ بمحرّك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعّال: فإن هذين جميعاً يكمّلان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماويّ فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجودُ المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كلّ ما في طبيعتها اوإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائنةً ما كانت. والعقل الفعّال مُعَدٌّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطّأه الجسمُ السماويّ وأعطاه. فأيّ شيء منه قبل ـبوجهٍ ماـ التخلصّ من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبةٍ إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقلـ الذي كان عقلاً بالقوةـ عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيءٌ سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضلُ ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكملُ وجودُ الأشياء التي بقيت متأخرةً واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها»[2].

والموجودات الممكنة هي أنقص وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن الا يوجد. ولهذا يخالطها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

زـ علم النفس

١ـ قوى النفس.

يميّز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحسّاسة. «فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروّي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملذّ والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنيّة، ومنها مُرَوّية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما ليس شأنه أن يعمله إنسانٌ أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنيّة منها هي التي منها تحاز الصناعات والمهن. والمروّية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يُعْمَل أو لا يُعْمَل. ـوالنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنّبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمةـ وسائر عوارض النفس. ـوالمخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضارّ، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق. ـوالحسّاسة بَيّن أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواسّ الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك المِلذّ والمؤذي، ولا تميّز الضارّ والنافع، ولا الجميل والقبيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحسّاسة والقوة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجوهر الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائمًا، من قَبَل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائمًا. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدةً لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص٥٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٤ـ ٥٥.

تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل. وليس في الأجسام السماوية من الأنفس: لا الحسّاسة ولا المتخيّلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادّة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها. أما جُلّ المعقولات التي يعقلها الإنسانُ من الأشياء التي هي في موادّ، فليست تعقلها الأنفسُ السماوية لأنها أرفع رتبةً بجواهرها عن أن تَعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته ـبوجهٍ ماـ هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كلُّ واحدٍ منها الوجود عن وجوده. والثواني فكلّ واحدٍ منها يعقل ذاته «ويعقل الأول»[1].

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيمًا خماسياً لقوى النفس، وهي:

١ـ القوة الغاذية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.
٢ـ القوى الحاسّة.
٣ـ القوة المتخيلة.
٤ـ القوة الناطقة.
٥ـ القوة النزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩ـ ٤٣٢ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول إن النفس تتميّز بقوى: التغذية الذاتية، الاحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو النزوع) [ص ٤١٣ ب ١٣]؛ ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغاذية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان؛ (٢) الحسّاسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نطقية أو غير نطقية؛ (٣) المتخيلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرها؛ (٤) النزوعية [ص ٤٣٢أ ٢٩ـ ٤٣٢ ب ٤].

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفوس» كما سيفعل ابن سينا.

٢ ـ العقل

ويهمنا من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد كرّس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوربية[1].

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردّده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١ـ أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢ـ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي[2] عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: العقل.

٣ـ وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»[3] فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفةُ الأولى، لا

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢ـ ٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. ـ ونجد هذا التقسيم الخماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «فصول منتزعة» ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١.

(١) نشر الترجمة اللاتينية أتين جيلسون في مجلة Archives d'Histoire dortrinale et littéraire du moyen âge, année 1929, PP. 122 et s99. مع مقدمة ممتازة.

(٢) بادي الرأي = Common sense, bon sens.

(٣) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (= البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

بفكر ولا بتأملّ أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صنعتها الصفة التي ذكرناها؛ وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية.

٤- وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يُحَصِّلُ اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب...

٥- أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال».

فالعقل عند عامة الناس هو الرويّة، وعند المتكلمين: هو بادى الرأي أو الادراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الادراك الطبيعي للمبادىء الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال.

والعقل بالمعنى الرباعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، فلنفصّل القول فيه:

العقل الإنساني «هيئة ما في مادة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة»[١]. وهذا العقل الهيولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات.. ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل «يعطي العقل الهيولاني» الذي هو بالقوة عقلٌ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمسُ البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُبْصِر: فيه بَصرٌ بالقوة، والألوان من قبل أن تُبْصَرَ مُبْصَرَة مرئية بالقوة. وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفايةٌ في أن يصير بصراً بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضَاء به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء به، فيصير البصر- بالضوء الذي استفاده من الشمس- مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان- بذلك الضوء- مُبصَرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مُبْصَرةً مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يُبْصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويُبْصر الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني: فإنه بذلك الشيء- الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر- يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقلُ الهيولانيُ العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه بفعل الشمس في البصر، فلذلك سميّ العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة- التي ذكرت، من دون السبب الأول- المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل»[١].

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهيولاني، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعال صارَ عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّالَ. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقَف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»[٢].

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال.

٣- العقل الفعّال

ولا يتضح بجلاءٍ من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء -هو الأعلى- من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته،

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١. بيروت سنة ١٩٧٣

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

ويندرج ضمن النطاق الإنساني؛ وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيده بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلّص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. **والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس**، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمّى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[١].

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأوّل يوجد الثواني والعقل الفعّال» (الكتاب نفسه ص٥٢ س٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ س٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالته في «معاني العقل»، فيقول: «وأما العقل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو ـبنوع ماـ عقلٌ بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل؛ وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»[٢].

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٢) الفارابي: «في معاني العقل»، نشرة ويتريعس، ص ٤٦-٤٧.

واشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ها هنا موضعه، فنحيل القارىء إلى ما كتبناه في هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو[١].

ح- السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمي السياسة بـ«العلم المدني» وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية πολιτεία المأخوذة من كلمة πολίτης أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة πόλις (= مدينة). وكلمة πολιτεία تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة؛ (٢) حياة المواطن في المدينة؛ (٣) مجموع المواطنين في المدينة؛ (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن؛ وعن الغايات التي لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان؛ وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه؛ والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبيّن أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الآخرة؛ـوالمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميّز الأفعال والسنن، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة من الخيرات والجميلة[٢] والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص؛ وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب

(١) أرسطوطاليس: «في النفس».... حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) أي والأمور الجميلة.

ومستعملة استعمالاً مشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسُّنن والشيم والكلمات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجتهد في أن نحفظها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسمّيها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

١ـ رياسة تمكن الأفعال والسُّنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.

٢ـ ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة، ويسمى كل واحدٍ منها بالغرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار، سُمّيت رياسة الخِسّة، وإن كانت الكرامة، سُمّيت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوّتين: احداهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وبمزاولة الأفعال ـ في الأخلاق والأشخاص في المدن ـ التجريبية[١]، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوّتين: إحداهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب؛ والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لابدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدّر الأدوية والعلاج بحسب بدنٍ بدنٍ في حالٍ حالٍ ـ كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارضٍ عارضٍ وحالٍ حالٍ في وقتٍ وقتٍ بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي ـ فيما تفحص عنه من الأفعال

(١) وصف «للأفعال».

والسُّنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه ـ القوانين الكلية؛ وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حالٍ حالٍ ووقتٍ ووقتٍ، كيف، وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدّرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض، التي بحسبها يكون التقدير، غير محدودةٍ ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١ـ جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقية منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتميّز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢ـ وجزء يشمل، على وجه الترتيب، الشيم والسِّيَرَ الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السِّيرَ والأفعال الفاضلة، ويُرَتّب في أهل المدن الأفعال[١] التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم. ـثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سُنَن وملكات يلتمس كل واحدٍ منها أن يمكنّ في المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، وهذه في كتاب «بولبطيقي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب لأفلاطون غيره[٢]. ويبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فأمراض المهنة الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأمراض للمدن الفاضلة[٣].

ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يُؤْمَن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسُنن المدن الفاضلة إلى السُّنن والملكات الجاهلية. ويحصي معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة لئلاّ تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصي أيضاً وجوه التدابير والحيل والأشياء التي سبيلها أن تُستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى تردّ إلى ما كانت عليه.

(١) في المطبوع: «والأفعال» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم

(٢) في المطبوع: «وغيره» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

(٣) يبدو في النص المطبوع هنا تحريف وتكرار ونقل من موضع إلى آخر.

ثم يبينّ بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة، وأن منها العلوم النظرية والعملية، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدّر بها الأفعال والسِّيَرَ والملكات، بحسب جَمْعٍ جَمْعٍ، أو مدينةٍ مدينةٍ، أو أمةٍ أمةٍ، وبحسب حالٍ حالٍ، وعارضٍ عارضٍ.

ويبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها، حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال. ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع.

ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تنعقد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهّل بها من توجد فيه للمُلك بعد الذي هو اليوم ملك. ويبينّ كيف ينبغي أن ينشّأ من وُجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدّب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تامّاً.

ويبين -مع ذلك- أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة: لا النظرية، ولا العملية. بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه، في المدينة والأمة التي تحت رياسته، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاولة جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده، ويصل إلى غرضه من الخيرات، متى اتفقت له قوة قريحيّة جبلّية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده: من لذة أو كرامة أو غير ذلك، ويضاف إلى ذلك جودة الإئتساء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده»[1].

ومن هذا النص الطويل تبين ما يلي:

١- أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة، ولا يميّز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر، ولا موضوعات كلا العلمين، ولا الغاية منها.

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو، إذ يرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمعونة القوانين والتربية، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين. ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة، تماماً مثلما هي غاية الفرد.

٢ - أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك الذي وضعه أرسطو. فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ب ٢١ - ١٢٨٩ أ٢٥). يقرر أن علم السياسة يجب عليه أن يدرس: (أ) المدينة المثلى؛ (ب) المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة، (ج) والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبعها.

٢
الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض. وذلك أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قومٍ يقوم له كل واحدٍ منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحدٍ بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال - الذي لأجله جُعِلَتْ الفطرة الطبيعية - إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحدٍ لكل واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يكون به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى. فالعظمى: اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكّة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها: المنزل. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة؛ إلّا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤ ها. والسّكّة جزء المحلة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل

---

(١) الفارابي: «احصاء العلوم» ص ١٠٢-١٠٧، ط٢، القاهرة سنة ١٩٤٩. وقد صححنا ما رأينا وجوب تصحيحه في نص هذه النشرة

المعمورة »[١].

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو (« السياسة » ص ١٢٧٢ أس٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات ، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الاسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة ، حيث لم توجد الدولة ـ المدينة، بل الدولة ـ الأمة أو الدولة الملّة . يقول الفارابي إن « الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا باجتماع هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل » (الكتاب نفسه ص ١١٨).

لكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول : « والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة » ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة : « وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (الكتاب نفسه ص١١٨).

وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية ، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة ، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلهابوصفها مجتمعاً واحداً تتعاون أممه على بلوغ السعادة .

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة ـ العالم ربما يكون قد تأثر بآراء الرواقيين ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل ؛ وما الاعتقاد الرواقي في العالم ـ الدولة أو الدولة ـ العالم إلاّ المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون . وعند الرواقية « أن الكون بأسره جوهر واحد ، طبيعة واحدة ». والكون كله مجتمع كوني واحد ، ودولة واحدة . ويقول فلوطرخس عن زينون الرواقي (٣٣٥ ـ ٢٦٣ ق. م) إن زينون كان يقرر أنه « ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أمم)، يتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة ، بل يجب أن نعتبر كل الناس ابناء أمة واحدة وأبناء مدينة واحدة ، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام κοσμος واحد كأنهم جميعاً قطيع واحد يرعى في مرعى مشترك νομος »[١]. وقد عمل زينون وخلفاؤه الرواقيون على تحطيم فكرة « المدينة » وصاروا دعاة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة .

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسّع في فكرة الدولة العالم هذه ولم يشر إليها إلاّ في ذين السطرين اللذين أوردناهما عن « آراء أهل المدينة الفاضلة ».

٣
المدينة الفاضلة

ويتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة ، لا عن المدينة المثلى أو اليوتوبيا utopia

وعنده أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحدٍ منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ وهذه في المرتبة الثانية ـ، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن ينتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً . وكذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأُخَر تَقْرُبُ مراتبها من الرئيس . وفي كل واحدٍ منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قومٌ يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة ، إلى أن تنتهي إلى أُخَر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخْدَمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

---

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٧ ـ ١١٨ ـ

(١) Plutareh: de alex Fort. i.6 وكلمة κοσμος معناها النظام، والكون، وكلمة تدل على «القانون»، كما تدل على «المرعى».

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها « هي » قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطرٍ متفاضلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وماشاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية »[1].

وتشبيه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان[2]، بيد أن الفارابي توسّع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو.

٤
رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن ـ وهو القلب ـ إذ هو بالطبع اكمل الأعضاء، وأتمّها.

ورئيس المدينة هو « السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها؛ وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله[3]».

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبته إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات. ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول.

ويمضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول: إن « رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيَّ إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية »[4]. يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان: أن يكون لديه استعداد فطري للرياسة؛ وأن تتكوّن لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرياسة.

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة « ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترئسها صناعة أخرى أصلاً، بل تكون صناعته صناعةً: نحو غرضها تؤمُّ الصناعات كلها، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرئسه إنسانٌ أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل »[1]. وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان، أو يكون إنساناً يوحي إليه الله بتوسط العقل الفعّال، « ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآتي من الجزئيات .... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الانسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس »[2].

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة، بل للأمة الفاضلة، بل « للمعمورة من الأرض كلها ».

٥
خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون « إلاّ لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطِر عليها.

أحدها: أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتيةً أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همّ عضو[3] من أعضائه بعملٍ يكون له أتى عليه بسهولة[4].

<٢> ثم أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى

---

(١) الفارابي. «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١١٨ـ ١١٩. بيروت سنة ١٩٧٣.

(٢) أرسطو: «السياسة» ص ١٢٩٠ب ٢٥ـ ٣٩.

(٣) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٠.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٢

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ـ ١٢٦.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٦.

(٤). هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات.

حسب الأمر في نفسه .

<٣> ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة : لا يكاد ينساه .

<٤> ثم أن يكون جيّد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .

<٥> ثم أن يكون حَسَن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

<٦> ثم أن يكون محبّاً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعلمُ ، ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منه .

<٧> ثم أن يكون غير شرِهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنّباً بالطبع للّعب ، مبغضاً للّذات الكائنة عن هذه .

<٨> ثم أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغَضاً للكذب وأهله .

<٩> ثم أن يكون كبير النفس ؛ محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

<١٠> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيِّنةً عنده .

<١١> ثم أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطي النَّصَف من أهله ومن غيره ويحث عليه ؛ ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعِي إلى الجور وإلى القبيح .

<١٢> ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس »[1].

ويكرّر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه « تحصيل السعادة »[2] ، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب « السياسة ». والواقع أن الفارابي ينقل ها هنا عن كتاب « السياسة » لأفلاطون (م ص٦ ٤٨٤أ- ٤٨٧أ)، حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات ؛ وهي في نظر سقراط - أفلاطون :

١ - أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة ، وشديد الاستطلاع ؛

٢ - أن يتعلق في كل شيء بالجوهر والماهية ؛

٣ - أن يكون محباً للصدق ، ولا يقرّ أبداً بالكذب ؛

٤ - أن يكون معتدل المزاج ، غير شرِه مطلقاً ؛ وغير متعطش للثروات ؛

٥ - أن لا يطلب إلاّ لذة النفس وحدها ، مطّرحاً لذات البدن ؛

٦ - أن يكون كبير النفس ، مترفعاً عن الصغائر ؛

٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ؛

٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه ، ذا ذاكرة قوية .

٩- أن يسهل عليه فهم ما يتعلمه؛

١٠- أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقة واتزان؛

١١- أن يكون محبّاً للعدالة؛

١٢- أن يكون ذا فطنة، أي حكمة عملية.

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب«السياسة» أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة».

ويعترف الفارابي بأن من العسر اجتماع هذه الخصال الثنتي عشرة في إنسان واحد، وإنما يوجد في «الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٢٩ س٤). ولهذا يرى أن يكتفى -في الرئيس الذي من المرتبة الثانية- بالشرائط التالية الست:

«أحدها: أن يكون حكيماً.

والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسُّنن والسِّير

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٢٧- ١٢٩.

(٢) الفارابي: «تحصيل السعادة» ص ٤٤- ٤٥؛ حيدرآباد، سنة ١٣٤٥هـ.

التي دبّرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبط من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيلُه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشادٍ بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم من احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأتٍّ ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»[١].

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى إنه «إذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، و(الشرط) الثاني في واحد، و(الشرط) الثالث في واحد، و(الشرط) الرابع في واحد، و(الشرط) الخامس في واحد و(الشرط) السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[٢]

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيّد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاورة «السياسة» فقال إن أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها -إن كان مزمعاً أن يوجد فيها

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩- ١٣٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

جميع ما تنال به السعادة- أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»[١].

ومن هذا كله يتبينّ أن الفارابي في نظرياته السياسية إنما اعتمد على أفلاطون. ولهذا نراه يلخص محاورة «النواميس» لأفلاطون تلخيصاً وافياً في رسالته التي بعنوان «تلخيص نواميس أفلاطون» والتي قمنا بنشرها (في كتاب: أفلاطون في الإسلام» ص ٣٤- ٨٣؛ طهران، سنة ١٩٧٤).

٦
مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

١- المدينة الجاهلة (أو الجاهلية)

٢- المدينة الفاسقة

٣- المدينة المتبدّلة

٤- المدينة الضالّة.

١- أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء مخلّى وهواه، وأن يكون مكرّماً معظّماً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون مخلّى وهواه وأن لا يكون مكرّما.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

«أ- المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

(١) الفارابي. «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص٢٣ طهران، سنة ١٩٧٤

جـ ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحوٍ.

د ـ ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرَّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إمّا عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسانٍ على مقدار محبّته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و ـ والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحدٍ منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً»[1].

وفي هذا النص صعوبتان لغويتان هما:

١ ـ «المدينة البدّالة» ـ ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»[2] بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفُها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البَدّالة، أي مدينة التجار؛ ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبّة اليسار فقط والشُّحّ عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان: وذلك إمّا من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك»[3].

ــــــــــــ

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٢. ١٢٣.

(٢) ص ٨٨ س١٤، ! بيروت سنة ١٩٦٤

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص٨٨ـ ٨٩. بيروت، سنة ١٩٦٤.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انطباقاً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢ ـ والصعوبة الثانية في عبارة: المدينة «الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، اذ ورد فيه: « فأمّا المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سُنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسانٍ في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلاّ أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرةً، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرّقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأيّ شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرءوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرءوسين. وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرءوس»[1].

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرءوسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاهدها أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢ : ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدهماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء ويقتلون أو ينفون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة «وفي الديمقراطية حرية في القول كبيرة موفورة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... ويرتب حياته كما يحلو له... وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة... وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يجعلها تبدو جذابة... وهي

ــــــــــــ

(١) الكتاب نفسه ص ٩٩.

تحتوي على كل نمط ممكن، بسبب ما تهيئه من حريات. . . وليس في الديمقراطية ارغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو على الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريد الخضوع لها؛ وتستطيع أن تمتنع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك ان تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام؛ وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيهما شئت إن مرّ بك».

وواضح كل الوضوح أن ها هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون ولهذا يجب أن تقرأ: الجماعية (بفتح الجيم)[١]، نسبة إلى الجماعة δῆμος (الشعب، الجماعة).

ونتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢- المدينة الفاسقة: وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلك سلوك أهل المدن الجاهلة.

٣- المدينة المتبّدلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك»[٢].

٤- المدينة الضالة: هي التي نُصبت لها مبادىء غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة[٣]. «ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور»[٤].

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون لملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

و«كل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكنّ من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغَلَبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراءً بالمال- وخاصّة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد؛ فمتى سُلّمت الرئاسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عِوَضاً آخر»[١].

ويفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارىء لمزيد من التفصيل. على أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص٥٤٣- ٥٩٢).

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والافلوطينيّة من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمشائية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التالين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

ڤايجل

Valentin Weigel

صوفي وفيلسوف ألماني. ولد في Naundorf (بالقرب من Gnossenbain في سكسونيا في سنة ١٥٣٣، وتوفي في Zschopau (في ارتسبرج) في ١٠ يونيو سنة ١٥٨٨.

عاش في وحدة واعتزال. ودرس الصوفية، واشمأزّ من المجادلات اللاهوتية، ومن تزايد الطابع الشكلي والسياسي في المذهب الرسمي للبروتستنتية اللوترية، ورأى في ذلك خيانة لروح لوتر.

وخوفاً من الرقابة التي فرضها البروتستنت، لم ينشر شيئاً من كتبه. ومن هنا ثار الخلاف حول صحة نسبة بعضها إليه. ومن أبرز مؤلفاته، وقد نشرت بعد وفاته:

١ - « الحياة الدائمة »، هلّه سنة ١٦٠٩

(١) من العار ان يقرأها يوسف كرم وكذلك د. نجار ناشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم على أنها نسبة إلى الوقاع الجنسي!

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣.

(٣) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤. بيروت سنة ١٩٦٤.

(٤) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٣٣. بيروت ١٩٧٣

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص١٠١.

٢ - « رسالة في الحياة السعيدة » هلّه سنة ١٦٠٩
٣ - «رسالة جيلة في الصلاة ، هلّه سنة ١٦١٢
٤ - « في مكان العالم »، هلّه سنة ١٦١٣
٥ - « محاورة في المسيحية »، هلّه سنة ١٦١٤
٦ - « حوار حول المسيحية الصحيحة »، همبورج سنة ١٦٢٢
٧ - « اعرف نفسك » Newenstadit سنة ١٦١٥

يندرج فايجل في سلسلة كبار الصوفية الألمان من السيد اكهرت حتى يعقوب بيمه الذي كان فيما يبدو من تلاميذه .

ومذهبه في التصوف روحاني محايث . وعنده أن الله وحدة لا يمكن وصفها ، وهي غير محدودة ، ولا محددة. والخلق هو كشف الله عن نفسه . وكل مخلوق هو أكثر من مجرد صورة لله ، إن ماهيته إلاهية . ولا موجود خارج الله ، بل كل موجود موجود في الله . وحضور الله في كل المخلوقات يربط بينها برابطة ضرورية لا انفصام لها . وليس فقط كل الناس ، بل وكل الموجودات سواء ؛ وإنما يأتي التفاوت مما هو فزيائي - وبالتالي مما هو ظاهري . ولما كانت ماهية كل شيء إلهية ، فلا يوجد كائن هو شرير في جوهره . والانسان هو من جهة : سلبي تجاه الله من حيث انه يفنى فيه، ومن جهة أخرى : ايجابي من حيث هو يشارك في الطبيعة الفعّالة لله .

والانسان مختصر شريف جامع لكل الكون، وفي هذا نجد ما يذكّرنا بكلام محي الدين بن عربي إن الانسان عالم صغير. ولما كان يحتوي على كل الحقيقة الواقعية في مراحل ذاته، فهو ليس في حاجة إلى البحث عنها في خارج ذاته.

وفعل المعرفة هو انطواء على الذات، والواقع الخارجي هو مجرد مناسبة ودافع إلى المعرفة .

مراجع

- H. Maier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Götersloh, 1926.

- W. Zeller: Die Schriften V. Weigels, eine literarkritrsche Untersuchung, Berlin, 1940.

- A. Koyré:‹Mystiques, spiritucls, alchimistes du XVIe siècle allemand. Paris, 1955.

ڤايل

Eric Weil

مفكر فرنسي من أصل الماني.

ولد في سنة ١٩٠٤، وتوفي في سنة ١٩٧٧ في نيس.

تعلّم في الجامعات الألمانية، وكان تلميذاً لإرنست كاسيرر. ثم اضطر إلى مغادرة ألمانيا مع مجيء النازية إلى الحكم، وارتحل إلى فرنسا وتجنّس بالجنسية الفرنسية. وأخذ أسيراً في سنة ١٩٤٠ عقب استيلاء الألمان على فرنسا، ثم أفرج عنه بعد الحرب. وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس برسالتين: الكبرى بعنوان: «منطق الفلسفة» (عند الناشر ڤران، سنة ١٩٥٠)، والصغرى بعنوان: «هيجل والدولة» (ڤران، سنة ١٩٥٠). وصار أستاذاً في جامعة ليل Lille ثم في جامعة نيس Nice.

كان من انصار الليبرالية ، ولهذا قام بتحليل الماركسية وبيان مناقصها ومآزقها، وبيّن ذلك في كتابه « الفلسفة السياسية » (ڤران، سنة ١٩٥٦).

ومن كتبه الأخرى نذكر:

-«مقالات ومحاضرات» Essais et Conférences (عند الناشر Plon في جزئين، سنة ١٩٧٠، سنة ١٩٧١).

-«مشاكل كنتية» (ڤران، سنة ١٩٦٣)Problèmes Kantiens.

ڤتجنشتين

Ludwig Wittgenstein

منطقي ومن فلاسفة اللغة.

ولد في ڤيينا في ٢٦ أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفي في كمبردج في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١ .

دَرَس الهندسة في برلين ومانشستر. وعني بدراسة الرياضيات والأسس المنطقية التي تقوم عليها، فالتحق بجامعة كمبردج حيث دَرَس المنطق الرياضي على يد برترند رسل في سنة ١٩١٢ . فكان لتعاليم رسل تأثير بارز في تفكيره وفي الأفكار التي سجلها ڤتجنشتين في بحث له بعنوان:

«بحث منطقي فلسفي» (بالألمانية) Logisch- Philosophische Adhandlung (نشر في «حوليات فلسفة الطبيعة» Ann. d. Natur philosophie في سنة ١٩٢١ ص ١٨٥- ٢٦٢). وقد أعاد نشر هذا البحث بعد ذلك بعام، في سنة ١٩٢٢، في لندن مع مقدمة لبرترند رسل وترجمة انجليزية بعنوان Tractatus logico- philosophicus (وله طبعة ثانية منقحة، ظهرت في سنة ١٩٣٣).

ثم عاد إلى وطنه، النمسا، حيث قام بالتدريس في المدارس الأولية. وعاد بعد ذلك في سنة ١٩٢٩ إلى كمبردج، حيث حصل على منحة بحث research fellowship . وفي سنة ١٩٣٩ خلف ج. اي. مور Moore أستاذاً للفلسفة في جامعة كمبردج. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عمل مساعداً صحياً في مستشفى بلندن. وفي سنة ١٩٤٧ ترك التدريس نهائياً.

ولم ينشر في حياته، إلى جانب «الرسالة المنطقية الفلسفية» سوى بحث آخر صغير بعنوان: «تعليقات على الشكل المنطقي» (في «أعمال الجمعية الأرسطية»، ملحق المجلد التاسع، سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢- ١٧١). لكنه ترك بعد وفاته عدداً كبيراً من المؤلفات المخطوطة، منها:

١-«تعليقات على المنطق»، كتبه سنة ١٩١٣

٢-«محاضرة عن الأخلاق»، كتبها سنة ١٩٢٩ أو سنة ١٩٣٠.

٣-«الكتاب الأزرق»، كتبه سنة ١٩٣٣، سنة ١٩٣٤

٤-«الكتاب الأسمر»، كتبه سنة ١٩٣٤، سنة ١٩٤٥

٥-«أسس الرياضيات»، كتبه سنة ١٩٣٩

وبعد وفاته قام G.E.M. Anscombe وR. Rhees وG.H.V. Right بنشر كتابه الثاني الرئيسي وهو:

٦-«مباحث فلسفية» Philosophische Untersuchungen (أوكسفورد سنة ١٩٥٣) مع ترجمة إلى الانجليزية.

ثم كتاب

٧-«ملاحظات عن اساس الرياضيات» Bemerkungen über die Grund lagen der Mathematik (أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٤).

وبعد ذلك نشر رقما ٣، ٤ في مجلد واحد، في أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٨؛ ثم Notebooks 1914- 16 في نيويورك سنة ١٩٦١؛ ثم: «محاضرات ومحادثات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني في باركلي- اكسفورد سنة ١٩٦٦؛ و«رسائل من لودفج ڤتجنشتين»، اكسفورد سنة ١٩٦٧.

ويمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره:

أ)مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية».

وب)مرحلة تدريسه في كمبردج، ويتجلى خصوصاً في كتابه الثاني الرئيسي: «مباحث منطقية».

في المرحلة الأولى عمل في أثر مور ورسل على تعمق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية الفلسفية، عند كل من ج. اي. مور ورسل. وجمع فيها بين التجريبية والعقلية.

وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر إلى الفلسفة على أنها تحليل لغوي يتحرر من الأساكيم الحاضرة التي لجأت إليها الوضعية الجديدة. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية الانجليزية الناشئة في جامعتي كمبردج وأكسفورد.

أ) مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية:

صاغ ڤتجنشتين أفكاره الأساسية في «الرسالة....» في سبع قضايا أساسية يتوجها قضايا أخرى ميزها بأرقام عشرية. وهذه الأفكار الأساسية تدور حول موضوعين: (الأول): تحليل طبيعة اللغة وقدرتها على التمثيل الرمزي والبحث عن الطابع الخاص للغة المنطقية والرياضية. واللغة التي يبحث فيها ڤتجنشتين هي اللغة المثالية الكاملة التي ينبغي عليها- بغض النظر عن نحْوِ اللغات الخاصة الجزئية المتكلم بها- أن تعكس في تركيبها التركيب المنطقي للحقيقة الواقعية. وهذه اللغة تكون ذات معنى من حيث هي صورة للعالم: فالعلامات البسيطة (الأسماء) في القضايا تناظر أشكال الموضوعات (الأشياء) في الموقف الواقعي. وتبعاً لذلك فإن معنى القضية هو القدرة على رصف الوقائع الممكنة. ومعنى هذا أنه توجد وقائع بسيطة (وقائع- ذرات) تناظرها قضايا بسيطة جداً (أولية أو ذرّية)، ولو لم توجد وقائع- ذرات، لتوقف معنى القضية دائمًا على حقيقة قضية أخرى، ولن يكون هناك صورة للعالم. ويقصد من «الوقائع-الذرات»: المعطيات المباشرة، أي وقائع الإحساس بوصفها عناصر واحدية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية. وعلى أساس القضايا الذرية يقوم كل بناء اللغة. أما القضايا غير الأولية (الجزئية) الناشئة عن ربط

القضايا الذرية بواسطة الثوابت المنطقية («واو»، «أو»، «إذا... حينئذ»، إلخ) فهي دوالّ لحقيقة هذه القضايا، لأن قيمتها كحقيقة تتوقف على قيم حقيقة هذه. وجماع القضايا الذرية والجُزَيئية ذوات المعنى التجريبي يؤلّف العلم، وخارجها لا محل لقضايا من نمط آخر.

و(الثاني) هو البحث في طبيعة تقريرات المنطق الصوري والرياضيات. فينتهي إلى القول بأن مثل هذه التقريرات ليست سوى قضايا زائفة Pseudo- propositions خالية من المعنى sinnlos: إنها مجرد تحويلات لعلامات لغوية، صِحّتها لا تتوقف على تحقيق تجريبي، بل على الشكل الباطن الجوهري للعلامات. والقوانين والاستدلالات المنطقية هي مجموعات من تحصيل الحاصل tautologies وقضايا الفلسفة التقليدية (التي لا تنتسب إلى العلم ولا إلى المنطق) هي أيضاً قضايا زائفة ليست فقط خالية من المعنى sinnlos بل وأيضاً غير معقولة unsinnig. والفلسفة ليست مذهباً doctrine، بل نشاط activité يقوم في بيان التناظر بين الوقائع والصور القضائية، وهو تناظر يمكن بيانه، لكنه لا يمكن التعبير عنه. ومن هنا ختمت «الرسالة....» بهذه العبارة: «وعما لا يمكن الكلام عنه بعدُ ينبغي السكوت» (القضية السابقة). وإلى ميدان ما لا يمكن التعبير عنه تنتسب القيمة أيضاً. والنشاط الوحيد الجائز للفيلسوف هو توضيح الأفكار المعتمة أو الغامضة.

ب) إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشتبك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتحيط بها ضواح جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بواسطة بناء نموذج لغوي (أو لعبة لغوية sprachspiel) ابتغاء ايضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو نمط استعمالها. ولا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد، بل يجب تحليل الأنساب التي تربط بينها وتجعل منها أسرة.

وينتج عن هذا نتائج مهمة في نظره بالنسبة إلى التفلسف. يقول: «إن غلطتنا هي أن نبحث عن تفسير هناك حيث ينبغي أن نرى الوقائع بوصفها ظواهر أصلية، أعني حيث ينبغي أن نقول: إنه تُلعب هذه اللعبة اللغوية. والأمر ليس أمر تفسير لعبة لغوية بواسطة تجاربنا المباشرة، بل إيضاح لعبة لغوية» («مباحث فلسفية» ص ١٦٧). وبهذا تصبح الفلسفة «معركة ضد اعتلال عقلنا بسبب من لغتنا» (ص ٤٧). ويحاول ڤتجنشتين في «المباحث الفلسفية» أن يعالج «الأمراض اللغوية».

وقد رفض ڤتجنشتين دائمًا أن يُعَدّ من أعضاء «دائرة فينا» التي انشأها مورتس اشلك وكان من أكبر رجالها رودلف كرنپ R. Carnap.

مراجع

- N. Malcolm: L. Wittgenstein. London, 1958.
- D. Pole: The later philosophy of L. Wittgenstein. A Short introduction . London, 1958.
- E. Stenius: Wittgenstein's «Tractatus». a critical exposition of the main lines of thought . Oxford- Ithaca, N.Y., 1960
- A. Maslow: A study of Wittgenstein's «Tractatus». Berkely, 1961.
- J.P. Griffin: Wittgenstein's logical atomism- Oxford- New York, 1964.
- F. Barone: art. Wittgenstein», in **Enciclopedia filosofica.**, Vol. 6.

فرنك (أدولف)

Adolphe Franck

عالم بالفلسفة ذو نزعة روحية.

ولد في Liacoort (Meurthe) بشرقي فرنسا في ٩ اكتوبر سنة ١٨٠٩، وتوفي في باريس في ١١ أبريل سنة ١٨٩٢. وكان أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وعضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

وقد اشتهر بكتاب «قاموس العلوم الفلسفية» Dictionnaire des sciences Philosophiques (ظهر أولاً في ٦ أجزاء، باريس سنة ١٨٤٤ ـ سنة ١٨٥٢؛ وطبع طبعة ثانية في مجلد واحد في باريس سنة ١٨٧٥؛ وطبعة ثالثة في مجلد واحد سنة ١٨٨٥) وفيه حرّر عدة مواد؛ وعلى الرغم من قِدَمه فلا يزال مرجعاً يعتدّ به لما فيه من معلومات وفيرة، وقد كتب فيه مونك مواد الفلسفة الإسلامية واليهودية.

ومن مؤلفاته أيضاً: «القبالة أو فلسفة العبرانيين الدينية» (باريس سنة ١٨٤٣؛ ط٢ سنة ١٨٨٩)؛ «الفلسفة والدين» (باريس، سنة ١٨٦٧).

فرنك (سيمون)

Semen Frank

مفكر روسي، ولد في موسكو في ١٦ يناير سنة ١٨٧٧، وتوفي في لندن في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٥٠ دَرَس الاقتصاد والقانون في موسكو. ثم انتقل إلى برلين حيث بدأ يهتم بالفلسفة. وفي سنة ١٩٠٧ بدأ في تدريس الفلسفة في مدينة بطرسبرج، وشغل كرسي الفلسفة في جامعة ساراتوف في سنة ١٩١٧.

ونفي من روسيا في سنة ١٩٢٢، فارتحل إلى برلين، وقام بالتدريس في جامعتها حتى سنة ١٩٣٧، حيث انتقل إلى باريس. وبعد الحرب العالمية الثانية عاش في لندن.

وفلسفته ميتافيزيقا متأثرة بهسرل والظاهريات. ومن أهم مؤلفاته:

١-«الفلسفة والحياة»، بطرسبرج سنة ١٩١٠
٢-«موضوع المعرفة»، بطرسبرج، سنة ١٩١٥ (ترجمة فرنسية بعنوان: «المعرفة والوجود»، باريس سنة ١٩٣٧).
٣-«مناهج العلوم الاجتماعية»، برلين سنة ١٩٢١
٤-«المعرفة الحية»، باريس سنة ١٩٢٣
٥-«النظرة الروسية»، برلين سنة ١٩٢٦
٦-«الله معنا»، لندن سنة ١٩٤٦
(٧)«النور في الظلمة: بحث في الأخلاق المسيحية والفلسفة الاجتماعية»، باريس سنة ١٩٤٩.

مراجع

- N.O. Lossky: Histoire de la philosphie russe, pp. 276-306. Paris, 1934.

فرويد

Sigmund Freud

مؤسّس التحليل النفسي.

ولد في ١٨٥٦/٥/٦ في فرايبرج Freiberg (في إقليم موراڤيا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى ڤينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة ڤينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في ميدانه بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة ١٨٨٥ وسنة ١٨٨٦. وكجزء من تدربه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Char-cot) وپيير جانيه (Pierre Janet) وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي. فاهتم فرويد بهذه الطريقة وأجرى تجارب مستعيناً بالتنويم المغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكتشف حينئذ ان من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التنويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breur سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لهما أن التنويم المغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. وبمزيد من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سماه أحد مرضاه: «العلاج بالمحادثة»، وذلك بأن يتحادث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجده في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجنسية من أمور محيِّرة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه الملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

انفصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التنويم المغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التنويم غير فعّال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم، ولأن

من ينوّمون ويعانون تغييراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإيحاء التنويمي قد تظهر عليهم فيها بعد أعراض أخرى. ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التنويم حتى لم يعد يفيد إلاّ في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله. لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة. ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة نافعة في إحداث هذه الرقابة.

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لمايرد في هذه المحادثات العلاجية من تصريحات المرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى الغريزة الجنسية الأصل في كثير- إن لم يكن في كل- الأمراض العصبية والنفسية. وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فانفصل عنه.

وقد رأى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة. وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلاّ قليلاً في نمط الشخصية الذي تكوّن قبل ذلك. ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني.

والمنهج الذي استخدمه هو كما قلنا ترك خواطر المريض تنثال عليه في حرية، مع قيام المحلّل النفسي بملاحظة المريض وتفسير خواطره. فكان يطلب من المريض أن يصرّح له أو للمحلّل النفسي بكل ما يجول بخاطره، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من تفاهة أو عته أو عدم معقولية أو مخالفة لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن مجرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها. والإنسان، في الأحوال العادية، يكتم الأفكار السيئة إما بسبب المخاوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهذيب والآداب السائدة؛ ويريد فرويد بترك الخواطر تنطلق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كتم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ورغبات. وتسلسل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه. وباستمرار العملية، عملية ترك الخواطر الحرّة تفصح عن نفسها دون رقيب، وقيام المحلل بتفسير المادة المتحصلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة غير السوّية التي يعانيها المريض.

مبادىء الحياة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن. ذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو اشباع الحاجات الحسيّة.

والطفل يسعى إلى تحصيل اللذة بغض النظر عن نتائجها. وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه «بمبدأ اللذة». وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق. فيحقق أكبر لذة مع أقل ضرر ناجم عنها. وهذا الاتجاه يسمى «مبدأ الواقع» وهو ثمرة نضوج قدرته على ضبط نفسه. وعملية الضبط، والتخطيط، والتكيف مع الواقع هي «الأنا» Ego.

وكلما تقدم الطفل في السن وصار مراهقاً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه فرويد بـ «الأنا الفوقاني» الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبويه.

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري إلى أقل درجة. وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاضر ومنها ما هو ناشيء عن تجارب ماضية. وتنشأ المنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتنازع مع باقي الدوافع. وفي عملية النضوج البيولوجي تحدث عدة صعوبات. والتطور يتضمن العثور على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات. ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة.

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضروب بذل الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية.

ونمط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج النضوج الفزيائي (الطبيعي) والاجتماعي.

الشعور:

يميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها «الهو» Id و«الهو» Idيتألف من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم «الأنا». والأنا هو الجزء من الشخصية الذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع «الهو»، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويجنبه التجارب الأليمة. و«الأنا» Ego هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما المنطقة الثالثة، وتسمى «الأنا الفوقاني» Super Ego فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يهتدي بها الشخص، أعني ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأنا في التوفيق بين مطالب «الهو» Id و«الأنا الفوقاني» وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا محالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن «الأنا الفوقاني» كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعقلها.

والهو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه المادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غيرمباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقنّعة لمضمونات لا شعورية افلتت من «الأنا» وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الاندفاعية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حبيسة أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وإلى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم «ما قبل الشعور» prèconscious، وهو المادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه المادة لا تبرز من أجل مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعلية. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان ويعيقه؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات ميسورة للجهاز العضو حين يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قِبَل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل باندفاع وينشد لذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع «مبدأ اللذة» الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من الم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو- هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاعر. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيئته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بقوى لا شعورية، فإنها تكشف عن نوازع ونزاعات مستورة.

السلوك والشخصية:

ونموالشخصية يمرّ بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، والحاجات البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. وبسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية Psycho Sexuel. ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تجلب دوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيلولة التي تتميّز بتركيز الانتباه على الأفعال الشفوية والأكل ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان فيها دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والمثانة، ويزداد فيها التوكيد على أفعال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم «المرحلة الاستية».

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها باسم المرحلة «الاحليلية» phallic وتتميّز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتأحّد identity مع هذا الوالد (أو الوالدة، بحسب

الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وبهذا يتقرر «أنا فوقاني» Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كمُون فيها تكبت كل دواخله الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن القليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمرّوا بالمراحل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو معدومة بتاتاً. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويعرج خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الخلف، وربما يعود إلى مهارات أتقنها من قبل على نحو أفضل حين كان واقعاً تحت ضغط. والتوقف في حال معلوم نتج عن نوع خاص من التكيف المَرَضي (الباثولوجي)، مثل العيلولة dependancy في ثبوتات شفوية أو جنسية كاذبة، أو دون جوانية، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والعصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الضغط إلى مراحل سابقة في النمو أمكن حلّها على نحو أفضل. والضغط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرّمة. إن الدافع لما لم يكن مقبولاً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبّر عن نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخيلات في المرحلة الشفوية، والاسقاطات في المرحلة الاستية، وألوان الكبت وردود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه وحده. فبعد أن فارقه بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة ١٩١١، ثم ڤلهلم اشتكل Wilhelm Stekel في سنة ١٩١٢، ثم كارل يونج في سنة ١٩١٤، ثم أوتو رانك Otto Rank في سنة ١٩٢٤.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة ١٩٣٨ ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

نشرة مؤلفاته

النشرة المعتمدة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنا فرويد Anna Freud، في ٢٤ مجلداً، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من ١٩٥٣ إلى ١٩٦٤، عند الناشر Hogarth.

ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً، بعنوان

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A.A. Brill. New York, Random House, 1938.

ونذكر من أهم كتبه التي ظهرت على حدة:

- Introductury Lectures to Psychoanalysis. New York, 1920.
- Beyond the Plasure Principle. London 1922.
- Group Psychology and the Analysis of the Ego, London, 1922.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psycoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181- 210. London, 1969.
- Clara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1950.
- Philp Rièff: Freud: The Mind of the Moralist. New York, 1959.
- E. Jones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953- 55.
- O. Monnoni: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Révolution Psychanalytique, 2 Vols. Parix, 1964.

فريجه

Gottlob Frege

رياضي ومنطقي ألماني. ولد في ڤسمار Wismar في ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٨، وتوفي في بادكلينن Bad Kleinen (في اقليم مكلمبورج) في ٢٦ يوليو سنة ١٩٢٥ وكان أستاذاً مساعداً في يينا منذ سنة ١٨٩٦. ويعد من كبار مؤسسي المنطق الرياضي. وقد أسهم في منطقة الرياضيات، ابتغاء وضع نظرية في الاستدلال الخالي من كل عنصر عياني. ولهذا سعى إلى استنباط المعاني (المفهومات) الرياضية من المعاني المنطقية واستمدادها من المنطق العام.

ذلك أنه وجد أن من الضروري إحكام التعريفات في الرياضة، وهذا لا يتم إلّا بتخليصها من الاشتراك اللفظي المقترن باللغة العادية. ولهذا عني بالمنطق الصوري وسعى إلى إيجاد كتابة خاصة تجنبنا لشبهات اللغة العادية. لكن الرموز التي وضعها كانت من التعقيد بحيث اطرحت فيما بعد، وحل محلها تلك التي اقترحها بيانو ورسل وهوايتهد.

وفي كتابه «أُسُس الحساب» حاول أن يبين أن الحساب يمكن أن يُعد فرعاً من المنطق وأنه ليس في حاجة إلى التجربة كما زعم مِلْ، ولا إلى العيان كما ذهب إلى ذلك أمانويل كنت.

مؤلفاته

- Begriffsschrift, Halle, 1879; neue Aufl.. Begriffsschrift und andere Aufsätze, Hildesheim, 1964.
- Die Grundlagen der Arithmetik, eine logische-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884 (2. Aufl. 1934; neue Aufl. Hildesheim, 1961.

«أُسُس الحساب: بحث منطقي رياضي في تصور العدد»
- Grandgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 2 vols, Jena, 1893- 1903 (neue Aufl. 1 vol., Hildesheim 1962

«القوانين الأساسية للحساب، مستنبطة بالكتابة التصويرية»
- Kleine Schriften, hrg. von I. Angelelli, Darmstadt, 1967.

يشتمل على مجموع مقالاته في المنطق والرياضة.

مراجع

- J.D.B. Walker: A Study of Frege. Oxford, 1965.
- Ch. Thiel: Sinn und Bedentung in der Logik Frege's Meisen- Heim Glan, 1965.
- I. Angelelli: Studies on G. Frege. Dordrecht, 1967.

فريس

Jakob Friedrich Fries

فيلسوف ألماني من أنصار نقدية كنت ضد مثالية فشته وشلنج وهيجل.

ولد في باربي Barby (إقليم سكسونيا في ألمانيا) في ١٧٧٣/٨/٢٣، وتعلم في الأكاديمية المورافية في نيسكي، مما جعله يتأثر بنزعة التقوى التي نادى بها الإخوة المورافيّون، وعني خصوصاً بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كما دَرَس فلسفة كنت بحسب تفسير رينهولد لها. وفي سنة ١٧٩٥ سافر إلى ليبتسج حيث درس على يدي ارنست بلتنر Plattner. وتابع، منذ سنة ١٧٩٧ دراساته للرياضيات والفيزياء في يينا، حيث حضر أيضاً محاضرات فشته، وقد قال عن نفسه: «كنت أستمع إلى محاضرات فشته، وأكتب مذكرات، ثم أهرع إلى البيت وأكتب ردوداً عليها». وهذه الردود قد أدمجت في كتاباته التي هاجم فيها مثالية فشته وشلنج وهيجل.

وبعد اتمام دراسته في يينا، صار مربياً لأولاد في سويسره؛ ثم عاد إلى يينا في سنة ١٨٠١ حيث عيّن مدرساً في جامعتها، وحصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس برسالة عن العيان العقلي. واستطارت شهرته لما أصدر في سنة ١٨٠٣ (في ليبتسج) رسالة هجومية بعنوان: «رينهولد وفشته وشلنج». وانتقل إلى هيدلبرج أستاذاً للفلسفة والرياضيات في سنة ١٨٠٥؛ وفي نفس السنة أصدر كتابه «العلم والإيمان والتنبوء» (يينا سنة ١٨٠٥) وهو عرض سهل لمذهبه في الواقع. وفي العامين التاليين ١٨٠٦ - ١٨٠٧ أصدر مؤلفه الرئيسي بعنوان: «نقد جديد للعقل» في ثلاثة أجزاء، وفيه حاول تصحيح نقد كنت للعقلين النظري والعملي، وعرض فيه برنامجاً للاستبطان النفساني.

ثم عاد في سنة ١٨١٦ أستاذاً للفلسفة النظرية في

جامعة يينا. ونشر في سنة ١٨١٨ (في هيدلبرج) كتابه: «الأخلاق»، وفيه أكد الحرية الفردية والمساواة السياسية بوصفها نتيجتين ضروريتين لمذهب كنت في احترام الشخصية الإنسانية. وفي رسائله ومحاضراته في الاجتماعات الطلابية كان يدعو إلى قيام حكومة دستورية نيابية، ويهاجم النزعة المحافظة التي كانت تعتنقها الجماعات الطلابية السرّية، كما كان ينادي بتوحيد ألمانيا. وبلغ هذا النشاط أوجه في احتفال ڤارتبورج Wartburg الذي أقيم في ١٨ أكتوبر سنة ١٨١٧، وكان مظاهرة سياسية قام بها الطلاب الأحرار، وأحرقوا فيها الكتب «الرجعية» - فجرّ عليه هذا التصرف غضب الحكومتين النمساوية والبروسية، ودفع هيجل إلى السخرية منه ووصفه بأنه «زعيم جماعات السطحية والتفاهة»؛ وهاجم هيجل أيضاً الخطبة التي ألقاها فريس في ذلك الاحتفال فقال عنه انه «زبدة التفكير الضحل». ولما انتصرت المعارضة المحافظة، وتسلطت على الملك كارل وأوجست، بدأت حركة قمع للأحرار، وكان فريس من ضحاياها، فأوقف عن عمله أستاذاً في جامعة يينا.

لكنه أعيد إلى منصبه هذا في سنة ١٨٢٤ وعاد أستاذاً للعلوم في سنة ١٨٢٤ والفلسفة في سنة ١٨٢٥ واستمر في منصبه حتى وفاته في يينا في ١٨٤٣/٨/١٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية: «فلسفة الطبيعة الرياضية» (هيدلبرج سنة ١٨٢٢)، «مذهب الميتافيزيقا» (هيدلبرج سنة ١٨٢٤) «متن مدرسي في الأنثروبولوجيا النفسية» (في مجلدين سنة ١٨٢٠، سنة ١٨٢١ في يينا)، و«تاريخ الفلسفة» (في جزئين، هلّه، سنة ١٨٣٧ - سنة ١٨٤٠).

فلسفته

ميّز فريس بين ثلاثة مواقف من الواقع هي: المعرفة، الإيمان، التنبوء ahndung. إننا نعرف الأشياء كمظاهر تبدو للحساسية الإنسانية والفهم الإنساني. لكننا نؤمن بواقعية عالم من الفاعلين الأخلاقيين الحقيقيين الخاضعين لقوانين أخلاقية سرمدية. لكن ذهننا يدرك هذا العالم سلبياً بوصفه تحديداً للعالم التجريبي، من خلال أفكار العقل. وعن طريق التنبوء (أو الاستشعار) وهو شعور نزيه محض قريب من الشعور بالجميل والسامي نتحقق أن عالم المظاهر والعالم الواقعي الحقيقي ليسا عالمين منفصلين، بل هما عالم واحد، وأن الأول تجلٍ للثاني - إنه اسقاط متناهٍ للامتناهي في المتناهي.

لكنه بعد أن سار هكذا في إثر كنت حوّل نقد كنت المتعالي للمعرفة إلى بحث نفساني، إلى عملية استبطان ذاتي نفساني. ذلك أنه وجد عدم اتفاق منطقي ودوراً فاسداً في محاولة كنت تحقيق المقولات وإثبات مبادىء الذهن بإحالتها إلى «إمكان التجربة». إذ لو كانت هذه مبادىء حقاً، فلا حاجة بها إلى برهان، وأي برهان يساق لن يكون كافياً. ويرى فريس أن كنت وقع فريسة دعوى قديمة للعقلية، هي أن كل شيء يمكن أن يبرهن عليه وكل الحقائق يمكن أن تردّ إلى مبدأ واحد، هو عند كنت: فكرة التجربة الممكنة.

ولبلوغ المبادىء الميتافيزيقية لا بد من عملية استبطان ذاتي، لأن هذه المبادىء تكمن «غامضة ومستترة» في أعماق العقل البشري. وشبه هذا الاستبطان الذاتي في الميتافيزيقا بالتجريب في الفزياء. ولهذا يرى فريس أن كنت أساء فهم وظيفة الفلسفة النقدية والأحكام الخاصة بها، لأنه بينما الحقائق التي تسعى الفلسفة النقدية إلى الكشف عنها هي غير تجريبية وهي ضرورية، فإن النقد نفسه تجريبي وقابل للخطأ.

ويميز فريس ثلاثة أنواع من البرهان:

١ - البرهان، أو رد معرفة مباشرة إلى عيان (محض أو تجريبي)

٢ - الدليل، أو رد معرفة مباشرة إلى معرفة أخرى مباشرة.

٣ - الاستنباط، أو القيام بتحليل ارتدادي يرجع بمعرفة معينة إلى أصلها في المعرفة الميتافيزيقية المباشرة.

وفي نظريته في الطبيعة هاجم تنازلات كنت للنزعة الغائية، وقال بوجود آلية محضة في أحداث الطبيعة، بل وفي أمور الحياة والعلوم البيولوجية.

وفي دراساته النفسية مضى إلى البحث في الظواهر النفسية المَرَضية. وأكدّ التفرقة بين ما هو موروث وما هو مكتسب في أحوال النفس. وقرر وجود أساس فسيولوجي للأمراض العقلية والنفسية.

ومن تلاميذه المباشرين ينبغي أن نذكر E.F. Apelt (١٨١٢ - ١٨٥٩) الذي دافع عن تفسير فريس النفساني لفلسفة كنت. وقد أصدر في سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان: «أبحاث مدرسة فريس» استمرت عامين وكانت تهدف إلى نشر أبحاث في الفلسفة ذات نزعة علمية ونقدية. ثم قامت حركة إحياء لمذهب فريس قبيل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة، قام بها ليونرد نلسون في جتنجن (← نلسون).

مؤلفاته

- System der Metaphysik, 1824.
- Philosophische Rechts Lehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, 1803; Neudruck, 1914.
- System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, 1804.
- Wissen, Glauben und Ahndung, 1805; Neudruck, 1905.
- Neue oder anthropologische kritik der vernunft, 3 Bde, 1807
- System der Logik, 1811; Neudruck, 1914.
- Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde, 1820/21.
- Mathematische Naturphilosophie, 1822.
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 1837- 40.
- Politik oder Philosophische Staatslehre, 1848.

مراجع

- T. Elsenhans: Fries und Kant, 2 Bde, 1906.
- L. Nelson: J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1904.
- A. Kastil: Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, 1912.
- G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.
- R. Otto: Die Kantisch- Friesesche Religionsphilosophie und ihre Anvwendung auf die Theologie, 2 Aufl. 1921.
- M. Hasselbatt: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persoülichkeit, 1922.

فشته

Johann Gottlieb Fichte

فيلسوف مثالي ألماني

يمتاز فشته من كنت وسائر الفلاسفة المحدثين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة.

وقد كان يمتلىء حباً عنيفاً للتفكير النظري وفي نفس الوقت يمتلىء شهوة عنيفة للعمل في مسرح العالم. فلو قارنا فشته بالمفكرين النظريين أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتس فإنا نجد فشته يمتاز بأنه كان مدفوعاً إلى جانب الدوافع النظرية بدوافع عملية حتى كان بطبعه أميل إلى العمل والنشاط العملي ولو قارناه بليبنتس نجد أن حماسته كانت بالغة إلى حد لا يمكن تطبيق مبادئه على الواقع العملي، ذلك لأن مثاليته المتحمسة باعدت بينه وبين المهارة العملية المؤدية إلى النجاح في الحياة، فليبنتس كان من الذكاء العملي المتلائم مع الظروف بحيث استطاع أن ينال مكانة ممتازة من الناحية السياسية إلى جانب مكانته الفلسفية. أما فشته فكان من التعلق بأهداب المثل العليا في السياسة والعمل بحيث لم يستطع أن يلائم بين السياسة والعمل ولذا لم يظفر بالمكانة التي كان ينشدها.

قال فشته عن نفسه: «إنني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين. إنني لا أستطيع الاقتصار على التفكير فحسب بل أريد العمل». وهو حين تلقى مذهب كنت لم يتلقه كتلميذ يتلقاه من أستاذه معداً من قبل، عليه أن يكيف نفسه وفقاً له، بل تلقاه فتى امتلأ إيماناً بأن له رسالة وأن لديه القدرة على تحقيق هذه الرسالة.

حياته

ولد فشته Johann Gottlieb Fichte في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ في قرية Ramenau من مقاطعة Oberlausitz. وكان أبوه وجده نساجا للصوف كما كانت أمه ابنة تاجر في الصوف. وأمضى طفولته كما يمضيها أي طفل ألماني في قرية فتعلم القراءة والكتابة وساعد أباه في العمل في نول الصوف، وفي رعي بعض الحيوان. ولكن نبوغ الطفل المبكر لفت الأنظار إليه وأطلق شهرته في القرية فالتفت إليه قسيس القرية واهتم بتوفير التعليم له. وابتداء من هذه اللحظة بدأ فشته يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة «مايسن» ثم في مدرسة «شولبفورتا» عام ١٧٧٤. وفي هذه القرية كان يحيا حياة منعزلة لأن معهد الشولبفورتا كان أقرب ما يكون إلى المدارس الدينية. وأحس فشته بسوء المعاملة من زملائه ولم يستطع البقاء. ففكر في الهرب للتخلص من قيود هذه المدرسة الرهبانية. فهرب منها متجها إلى همبورج؛ ولكنه في الطريق فكر فيما فعل. فعاد من جديد بعد أن بدأ الهرب، وأفضى لمدير المدرسة بالدوافع التي دفعته إلى الهرب. وسرعان ما انتظم في المدرسة وبدأت الحياة فيها تلائم نفسه.

وكانت سنه ست عشرة سنة حينما بدأ لسنج يكتب مقالاته ضد جيتسه الراعي في همبورج فوقعت هذه الأبحاث بين يدي فشته وهو في مدرسة شولبفورتا، فكان لها تأثير بالغ في التطور الروحي لفشته. ثم بدأ يهتم بالمناقشات التي كانت تدور والمساجلات التي كانت تثور بين كبار المفكرين في ذلك العصر. ثم ترامى إلى مسمعه شيء من أخبار فلسفة كنت فبدأ يهتم بها. وفي خريف سنة ١٧٨٠م انتهى فشته من دراسته الثانوية وبدأ دراسته الجامعية في جامعة يينا Jena ابتغاء دراسة اللاهوت. ولا ندري الكثير عما تم خلال السنوات التالية الثماني، وكل ما نعلمه أنه درس اللاهوت على يدي Griesbach كما درس الفيلولوجيا على يد شولتس Schultz؛ واستمع إلى محاضرات عن أسخيلوس الشاعر المسرحي المشهور. ثم انتقل إلى جامعة ليبتسك وتابع دراساته هناك وتأثر خصوصا بالمحاضرات التي ألقاها في اللاهوت Pezold وإن كانت هذه المحاضرات ذات نزعة جبرية واضحة. وبذلك ابتدأت دراساته الفلسفية الصحيحة، وقد قال له أحد القسس الذين أفضى إليهم فشته بآرائه إنه علىٰ الطريق بأن يصبح إسبينوزيا. فعليه أن يدرس ميتافيزيقا «ڤلف» Wolf كعقار مضاد للسم الذي دخل فيه من النزعة الإسبينوزية. وبهذا بدأ الاهتمام بمذهب ڤلف ودراسته بعناية.

والذي دعا ذلك القسيس أن يظن في فشته نوازع إسبينوزية هو أن فشته كان ينزع نزعة جبرية إذ كان ينكر في ذلك الوقت حرية الإرادة. والواقع أن رسائل فشته في تلك الفترة تدل على أنه كان يؤمن بنوع من الجبرية، وأن هذا المذهب يستهويه؛ ولكن هذه الجبرية لا تدل على أنه كان إسبينوزياً. وفضلا عن ذلك فإن بضاعته الفلسفية، في ذلك العهد، كانت من الضآلة بحيث لا يمكن أن نعده ذا نزعة واضحة في أية ناحية. أما من الناحية الخارجية فقد أحس في هذه الفترة بمرارة الفقر مرارة بالغة، وقد كان بلا عون وسند محروما من كل الموارد المالية التي تهيء لأمثاله العيشة السهلة، فلم يكن يستطيع شراء الكتب؛ ولهذا كانت تنقصه المراجع والقدرة على إكمال دراسته في الموضوعات التي تهمه.

مرحلة التنقل

ولقد بدأ حياته العملية بأن كان مدرساً خصوصياً سنة ١٧٨٤ في أماكن كثيرة من إقليم «سكس». ولا ندري بالدقة المواضع التي قام فيها بمهنته هذه المملة الثقيلة ولكنه ابتداء من سبتمبر سنة ١٧٨٨م بدأ حياة التنقل والرحلات. فرحل إلى «زيورخ» في ١ سبتمبر سنة ١٧٨٨ ليكون مدرساً في أحد البيوت ثم ما لبث أن صادفته مشقات في هذه الوظيفة، فتركها واضطر إلى تغييرها. ولكنه استطاع في هذه الفترة القصيرة أن يعقد بعض الصلات التي عوضت عما لقيه من المتاعب في عمله التعليمي هذا. ومن بين هؤلاء الذين اتصل بهم لاهوتي ألماني هو آخيلس Achelis ، كان هو الآخر معلمًا خصوصياً في زيورخ، ثم شاعر سويسري هو Escher وأفاد فشته من هذه الصلات فائدة بالغة. غير أن أهم شخصية عرفها في زيورخ هي لاڤاتر Lavater المفكر اللاهوتي السويسري الشهير صديق جيته ومن أكبر الأعلام في ذلك العصر. فبدأت في هذه الجواء الروحية تتكون شخصية فشته، ولكنه غادر زيورخ في مارس سنة ١٧٩٠ وانتقل منها إلى ليبتسك حيث أقام بها عاما. عاد فشته إلى ليبتسك في ربيع سنة ١٧٩٠م ورأسه مليء بالأفكار والموضوعات المتصلة بمصيره. وهذه السنة، سنة ١٧٩٠، كانت حاسمة في تطوره الروحي: فقد بدأ يشعر بنقص في تكوينه الفكري، وبدأ يشعر في الوقت نفسه بقواه الروحية وبالاتجاه الحقيقي لتفكيره، وبدأ يفحص عن نفسه ووجد أن اتجاهه الحقيقي إلى الفلسفة. وبعد أن كانت علوم البلاغة تستحوذ على نفسه، خصوصاً وقد عرف منذ الصغر بملكة في الخطابة خارقة، سرعان ما أدرك خلو الخطابة من مضمون فلسفي يملؤها.

ما هي الفلسفة التي بدأ يتأثر بها؟ إنها الفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفس فشته في النصف الثاني من عام سنة ١٧٩٠. كتب إلى صديق له في زيورخ يقول: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي عليّ أن أسلكه. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كنت، إنها فلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وتكبح جنوح الخيال عندي. إنها تعطي الأهمية للعقل وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الأرضية؛ لقد اتخذت أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتعلق بأمور خارجة عن نفسي، فأصبحت أعنى أولا بذاتي، وهذا هو الذي أعطاني الراحة، راحة لم أشعر بمثلها من قبل؛ لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس لهذه الفلسفة (فلسفة كنت) بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لعدة سنوات، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور، وتحتاج إلى من ييسرها».

ويردد فشته برسائله في ذلك العهد هذا المعنى مراراً، ويبين التأثير العجيب الذي أحدثته فلسفة كنت في نفسه. إنه جامح الخيال، فما أحوجه إلى هذه الفلسفة القادعة الكابحة التي هي فلسفة كنت! ولم تكن دراسة فشته لمذهب كنت مجرد تحول في حياته، بل كانت في نفس الوقت اعتناقا لمذهب فلسفي. فقد تغيرت تصوراته تغيراً جذرياً، ومشكلة الحرية قد وجدت الحل وأصبح يؤمن إيمانا جازماً بإمكان الحرية بعد أن كان ينكرها في العهد الأول تحت تأثير النزعة الجبرية التي استولت على نفسه. وفي رسائله إلى أصدقائه في ذلك العهد ومنهم «أخيلس» يعبر عن الثورة الحاسمة التي انتابت أفكاره وتصوراته، وعن تخلصه من النزعة الجبرية. قال:

«لقد أتيت من زيورخ إلى ليبتسك برأس حافل بالمشروعات. وكلها أخفقت وتطايرت مثل فقاعات الصابون، ولم يبق في رأسي شيء. وألقيت بنفسي في الفلسفة وكان ذلك في فلسفتي الكنتيه. وهنا وجدت الدواء لمصدر العلة عندي، وشعرت بلذة بالغة. وما أعمق الأثر الذي أحدثته هذه الفلسفة وخصوصا الجانب الأخلاقي منها، وهو جانب يظل مع ذلك غير مفهوم دون دراسة نقد العقل المجرد!.

«والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقتي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تعبير». وكتب إلى Weisshulm يقول: «إني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت نقد العقل العملي. إن الأمور التي كانت تبدو لي غير قابلة للإنكار قد أصبحت الآن منكرة، والأمور التي كنت أؤمن بها قد بدت لي أنها كانت بغير دليل، بينما اتضحت لي المعاني الكبرى مثل: معنى الحرية المطلقة، والواجب... إلخ.

وكل هذا قد أشاع البهجة في نفسي، وما أروع ما في هذا المذهب من احتفال بمعنى الإنسانية! وما أعظم قوة هذا المذهب!». وكانت أولى ثمار هذه العناية بفلسفة كنت أن بدأ في وضع شرح لكتاب «نقد العقل» كتبه في شتاء سنة ١٧٩٠/ سنة ١٧٩١م وكان عليه أن يظهر في أبريل عام سنة ١٧٩١ مما سيلفت الانتباه إليه ككتاب في الأمور الفلسفية قبل أن يعود إلى زيورخ، ولكن لم يتيسر نشره في ذلك الموعد، واضطر من أجل هذا إلى أن يؤجل عودته إلى زيورخ لمدة طويلة. واضطر إلى اتخاذ مهنة مدرس خصوصي مرة أخرى في مدينة «وارسو»، ولكنه لم يستمر في هذه الوظيفة لمدة طويلة. فبعد أن غادر ليبتسك ووصل إلى وارسو في مايو اضطر في ٢٥ يونيو سنة ١٧٩١ إلى مغادرة وارسو. وكان يهدف من هذه الرحلة حينما غادر وارسو أن يزور كونجسبرج Konigsberg، ليعرف شخصياً ذلك الرجل الذي يدين له بتغيير حياته تغييراً شاملاً. فوصل إلى كونجسبرج في أول يوليو، وزار كنت في ٤ يوليو. وكان كنت في ذلك الحين في أوج شهرته وفي أخريات عمره، يفد إليه الناس من جميع أنحاء العالم ولكنه مع ذلك استقبل هذا الشاب المغرور دون مراسم، مما أثر في نفسه بعض التأثير. وحضر محاضرات كنت، فشعر بخيبة أمل لأنه وجد محاضراته مدعاة إلى النعاس.

ولكن فشته استطاع بفضل هذه المقابلة أن يعرف الطريق الذي يجب أن يبدأ بالسلوك فيه. لقد دله كنت على مذهبه الأخلاقي وعلى أهمية العقل العملي بالنسبة إلى الحقائق الدينية، لأنه عن طريق هذا العقل العملي يمكن إثبات العقائد الدينية، فكان لهذا أثر في توجيه فشته في هذا الاتجاه خصوصا ويجب أن لا ننسى أن تكوينه حتى الآن كان تكويناً دينياً.

ولقد كان على فشته أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت وعلى الوحي الديني وكانت فكرة الوحي لم تشغل بال كنت حتى ذلك الحين ولم يكن مذهب كنت في الدين قد ظهر، وإن كان مشغولا في ذلك الوقت بهذه المسألة، وكان العالم ينتظر رأيه في الدين بصبر نافذ. فوجد فشته في هذا الموضوع ما يوجه اهتمامه إلى هذه الناحية، إذ كان يستطيع فيها أن يبين أنه استطاع أن يفهم روح فلسفة كنت، وأن يسلك سبيله قدماً على الدرب الذي اختطه كنت بفلسفته النقدية. فاستقر عزمه على أن يقيم مؤقتاً في كونجسبرج. وفي خلال أربعة أسابيع استطاع ان يكتب بحثاً عن «نقد الوحي» أرسله إلى كنت في ١٥ أغسطس سنة ١٧٩١. وقرأه كنت ونظر إلى هذا البحث على أساس أنه كتب بروح الفلسفة الكنتية. ولكنه رأى فيه طريقة في الكتابة أدهشته. فاهتم بهذا الفتى اهتماما بالغا ودعاه إلى أن يحضر مجلسه الخاص. وكتب فشته في يومياته عن هذه الفترة يقول: «الآن، والآن فقط تعرفت في كنت القسمات التي تجعل من كنت ذلك الفيلسوف العظيم». وبدأ يتعرف أصدقاء كنت، وذاعت شهرته بينهم. خصوصاً وقد تعرف إلى أول شارح لنقد كنت وهو Borouski ولكن ضيق ذات يده اضطره إلى أن يترك كونجسبرج.

وبدأ التنقل من جديد فانتقل إلى «كركوف» حيث استأنف حياة التدريس الخاص. غادر «كونجسبرج» في ٢٦

سبتمبر سنة ١٧٩١ متجها إلى كركوف ومن هنا بدأ يكتب أولى مؤلفاته ذات الشهرة؛ فكتب كتابا بعنوان «محاولة لنقد كل وحي» وظهر هذا الكتاب في إبريل سنة ١٧٩٢م. ومن المصادفة العجيبة أن اسم المؤلف لم يظهر على صفحة العنوان! لكن هذا الكتاب أثار هياجاً شديداً في جميع الأوساط في Jena : وكان الناس -كما قلنا- ينتظرون ظهور كتاب كنت عن الدين. فبدا لهم- والمؤلف يصرح بذلك- أن هذا الكتاب محاولة لنقد كل وحي وقد كتب بروح كنت. فخيل إلى الناس- وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم المؤلف- أن مؤلف هذا الكتاب لا يمكن إلا أن يكون كنت نفسه. وكل الذين كتبوا عنه في ذلك الحين أكدوا هذا بكل ثقة ومجدوا الكتاب تمجيداً بالغاً تحت وهم أن الكتاب لكنت. ولكن كنت اضطر إلى أن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مؤلف هذا الكتاب، وظهر تصريحه في ٣ يوليو سنة ١٧٩٣ وأعلن في هذا البيان أيضاً أن مؤلف هذا الكتاب هو فشته.

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبريراً لإمكان وقوع الخلط، هو أن هذا الكتاب ألف فعلا بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دوياً في مختلف الأوساط فلم تمض سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يؤيده. والمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

ثم رحل فشته من «كركوف» وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت امتلأت نفسه حماسة لما كان يضج به العالم في ذلك الحين من المثل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣م، كان النضال على أشده بين القائمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرلن. لكن على إثر حركة الأرهاب التي أطاحت برؤ وس الكثيرين، وعلى رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ المد ينحسر في سائر أنحاء العالم لما رأوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فأخذ الكتاب المتحمسون يعيدون النظر في هذه الثورة التي أدت إلى هذه النتائج الدموية. وأخذ فشته مكان الصدارة بين الكتاب. وكان بطبعه الحماسي الخطابي ذا ميل إلى التفكير السياسي، فبدأ يكتب مقالات من أجل تصحيح أحكام الجمهور المتعلقة بالثورة الفرنسية. وطالب أمراء أوربا بالسماح لحرية الفكر بعد أن ضغطوا على هذه الحرية فحرموا الناس من التفكير الحر. وأصدر كتيبين في هذا الموضوع ظهرا غفلين من اسمه وسيكون لهما فيما بعد أثرهما في تفكير فشته السياسي. وفي نفس الوقت كانت تنضج أفكاره الفلسفية. وكان مشغولا بنظريته في العلم؛ تلك النظرية التي رأى أنها الصورة الوحيدة التي يمكن أن تستخرج من الفلسفة النقدية. وفي شتاء سنة ١٧٩٣- سنة ١٧٩٤م ألقى أول محاضراته في زيورخ عن هذا الموضوع أي «نظرية العلم كما ينبغي أن تستنبط من فلسفة كنت النقدية» ألقاها أمام جمهور كبير كان من بينهم الكاتب الكبير Lavater . وقد كتب إليه في إبريل سنة ١٧٩٤م رسالة يمجد فيها هذه المحاضرة؛ ويصف فشته بأنه ألمع مفكر عرفه حتى الآن. وبهذا انتهت إقامته في سويسرا، وانتهى ما يمكن أن يسمى عهد التنقل في حياته.

مرحلة الأستاذية

وبدأت المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة الأستاذية. ذلك أنه حينما دعى رينهولد Reinhold إلى شغل كرسي الأستاذية في جامعة كيل Kiel خلا كرسي الأستاذية في Jena واتجهت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كنتيا فينبغي منح هذا الكرسي لكنتي آخر. فاقترح المشرع Hufeland تعيين فشته لكرسي الفلسفة في جامعة «يينا» واهتم بهذا الاقتراح الشاعر العظيم «جيته» وحمل جيته أمير فايمار على إسناد هذا الكرسي إلى «فشته».

ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة ابتداء من شهر مايو سنة ١٧٩٤ وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتما كل الاهتمام بفلسفة كنت. ولكنه استطاع أن يعطيها طابعه الخاص، فكانت دورسه الأولى عن فكرة نظرية العلم، ودروسه الثانية عن أساس نظرية العلم الشاملة. وفي نفس الوقت كان يلقي محاضرات متنوعة في الأخلاق وفي نظرية العلم. وظفر عن طريق هذه المحاضرات بمكانة علمية رفيعة في جميع الاوساط العلمية في ذلك الوقت. وفي تلك الفترة بدأ يكتب مؤلفاته الأولى التي وضع بها الأساس لنظرية العلم. فالمؤلفات التي كتبها في سنة ١٧٩٤ كانت الأساس في نظرية العلم أما السنوات ما بين ١٧٩٦- ١٧٩٨ فقد أقام فيها نظرية

القانون والأخلاق على أساس نظرية العلم التي وضعها من قبل. فتبين للناس من هذه المؤلفات الأولى أن فشته هو خير خلف لكنت. وسرعان ما أقر له بالفضل كثير من كبار العقول في ذلك العصر. «فرينهولد» أصبح من أنصار نظرية العلم عند فشته. وشلنج بدأ طريقه الفلسفي نصيراً لنظرية العلم عند فشته. وقام فريدرش اشليجل FR.Schiegel يمجد مؤلفات فشته بوصفها من أعظم إنتاج القرن الثامن عشر؛ وعدها نظيرا للثورة الفرنسية في أهميتها. وبدأت المجلات في Jena تجعل نفسها منبراً للدعوة لفلسفة فشته. وأصبح شغل الناس الشاغل في ذلك العهد أي في السنوات الست الأخيرة من القرن الثامن عشر، نظرية العلم عند فشته. لكن هذه الشهرة نفسها كانت السبب لجلب خصومات لا تنتهي، كما هو طبيعي.

فلقي مذهب فشته الكثير من المعارضات، وولد العديد من العداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قامت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتاب والمفكرين. وكان كفؤاً لها جميعاً، لأن مزاجه المناضل كان ولوعاً بالدخول في المساجلات والسير فيها حتى النهاية: ولم يكن يبدأ بالهجوم ولكن إذا هوجم فهو الليث عاديا يسعى للقضاء على الخصم قضاء مبرماً. وقد بدأت هذه المساجلات في صورة خفيفة مع كاتب يدعى إيرهارد شمد Schmid ولكنها كانت مساجلة تافهة إذ ان خصمه كان ضئيل القيمة، وما لبثت الخصومات الأشد والأهم أن بدأت.

لقد سبق أن اتهم فشته بنوع من الإلحاد، ولكن هذه التهمة ما لبثت أن تبددت. أما هذه المرة سنة ١٧٩٤ فقد تدخلت السلطات فعلاً ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشعائر الدينية واضطر، لما صدر الحكم ضده، لتبديد هذه التهمة إلى الخضوع كما قال للسلطة. فمرت هذه العاصفة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم ثارت المشكلة الكبرى المسماة باسم مشكلة الإلحاد بعد ذلك بقليل وذلك في سنة ١٧٩٨. وبدأت النشرات الخالية من التوقيع تترى ضد فشته وصدر الحكم بإدانته. وعلى الرغم من استئنافه لهذا الحكم، فإنه لم يفلح في تبرئة نفسه على الرغم من تدخل كثير من الشخصيات الكبيرة المعاصرة لصالحه. فاضطر إلى مغادرة يينا Jena. وذهب بعد ذلك إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٧٩٩ ثم كانت الحرب بين بروسيا ونابليون، وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من ألمانيا. ولعب فشته في هذه المعركة الوطنية دوراً خطيراً. فقد أحس بدوره في هذه المعركة ضد الغاصب الغازي، وهو نابليون. وبدأ يوجه خطباً إلى الأمة الألمانية، خطباً ستصبح فيما بعد من المؤلفات المشهورة جداً لفشته. واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت ألمانيا سنة ١٨١٣. ثم توفي فشته في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤.

مؤلفاته

بحسب الترتيب التاريخي لظهورها:

١ـ محاولة نقد كل وحي. ظهر في كونجسبرج، ١٧٩١؛

٢ـ مطالبة أمراء أوربا بإقرار حرية الفكر، سنة ١٧٩٣؛

٣ـ تصحيح آراء الناس في الثورة الفرنسية، سنة ١٧٩٥؛

٤ـ نقد لكتاب «أنسيداموس» ـ وهذا الكتاب في غاية الأهمية لأنه الأساس لمذهب العلم عند فشته، سنة ١٧٩٤؛

٥ـ فكرة مذهب العلم أو الفلسفة، سنة ١٧٩٤؛

٦ـ أساس مذهب العلم، سنة ١٧٩٤؛

٧ـ أساس خصائص مذهب العلم، سنة ١٧٩٥؛

٨ـ المدخل الأول إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

٩ـ المدخل الثاني إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛ وقد وجهه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل؛

١٠ـ محاولة لعرض جديد لمذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

١١ـ أساس الحق الطبيعي وفقاً لمبادىء مذهب العلم، سنة ١٧٩٦؛

١٢ـ مذهب الأخلاق وفقاً لمبادىء مذهب العلم، سنة ١٧٩٨؛

١٣ـ في كرامة الإنسان، سنة ١٧٩٤؛

١٤ـ محاضرات في مصير العالم (بكسر اللام)، سنة ١٧٩٤

١٥ـ حول الأساس لاعتقادنا في حكم الله للعالم؛ سنة ١٧٩٨؛

١٦- في مصير الإنسان، سنة ١٨٠٠؛

١٧- تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة، سنة ١٨٠١؛

١٨- ملامح العصر الحاضر، سنة ١٨٠٦؛

١٩- التنبيه على الحياة السعيدة؛ وهي محاضرات ألقاها في برلين سنة ١٨٠٦.

٢٠- خطب موجهة إلى الأمة الألمانية، سنة ١٨٠٨.

ثم محاضرات عديدة تتعلق بمذهب العلم نذكر منها:

٢١- عرض لمذهب العلم، سنة ١٨٠١؛

٢٢- مذهب العلم: محاضرات ألقيت عام سنة ١٨٠٤.

٢٣-تقرير عن فكرة مذهب العلم، سنة ١٨٠٦.

٢٤-مذهب العلم بشكل إجمالي، سنة ١٨١٠.

٢٥-وقائع الشعور، محاضرات ألقيت في برلين في شتاء سنة ١٨١٠-سنة ١٨١١.

٢٦-مذهب العلم، محاضرات ألقيت سنة ١٨١٢.

٢٧-مذهب العلم، محاضرات ألقيت سنة ١٨١٣.

مراحل تطور فشته الروحية:

تطور فشته الفلسفي يستغرق السنوات الثلاث والعشرين الأخيرة في حياته منذ ابتداء دراسته لفلسفة كنت حتى محاضراته الأخيرة في مذهب العلم أي من سنة ١٧٩٠ حتى سنة ١٨١٣ ومن هذه الفترة أمضى قرابة تسع سنوات يحاضر في الجامعات، في يينا Jena من ربيع سنة ١٧٩٤ حتى ربيع سنة ١٧٩٩؛ وأمضى صيف سنة ١٨٠٥ في جامعة «إيرلنجن»؛ وفي شتاء سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨٠٧ في كونجسبرج. وأمضى السنوات الباقية حتى وفاته في جامعة برلين، منذ إنشاء هذه الجامعة حتى وفاته. ونستطيع أن نميز في حياته ثلاث مراحل وفقاً لحياته الخارجية:

الأولى: تبدأ بدراسة فلسفة كنت، وتستمر حتى دعوته أستاذاً في جامعة Jena من سنة ١٧٩٠، سنة ١٧٩٤.

الثانية: تبدأ من سنة ١٧٩٤ وقد أمضاها في جامعة Jena وتؤلف النواة التي نمت فيما بعد فكونت مذهب العلم، وتنتهي في سنة ١٧٩٩.

الثالثة: من سنة ١٧٩٩م حتى وفاته في سنة ١٨١٤: وفيها يتغير مذهب العلم تغيراً ظاهراً، وتقع هذه المرحلة في المدة التي قضاها في جامعات إيرلنجن وكونجسبرج ثم برلين. وواضح من هذا كله أن جوهر فلسفة فشته هو مذهب العلم. ولهذا سنكرس له الجزء الرئيسي من الحديث عن فلسفته.

مذهب العلم عند فشته

قال فشته في مقدمة المدخل الأول لمذهب العلم في سنة ١٧٩٧:

«إن مؤلف مذهب العلم- بعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة بعد ظهور كتب كنت النقدية- اقتنع اقتناعاً تاماً بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم (كنت) لإحداث ثورة في أفكار العصر فيما يتصل بالفلسفة وكل العلوم قد أخفق إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين قد فهم شيئاً مما قصده كنت. ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشاف الذي قام به هذا المفكر كنت وسيبذل كل ما في وسعه في هذا السبيل». ويقول في موضع آخر:

«لقد قلت مراراً وأكرر أن مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب كنت أي أن مذهبي يعبر عن نفس وجهة النظر، وإن كان في سيره مستقلا تمام الاستقلال عن عرض كنت لمذهبه. ولم أقل هذا لأتستر وراء شخصية كبيرة أو لكي أجد لمذهبي سنداً خارجه وإنما أقول هذا إقراراً للحق وإنصافاً للحقيقة».

ومن هذا يتبين أن فشته كان يؤمن ويقرر صراحة أن مذهبه هو مذهب كنت، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كنت من فلسفته. وإذا كان قد تواضع وقال إن مذهبه عرض جديد فقط لمذهب كنت، فإنه أراد أن يقول في نفس الوقت إن هذا العرض هو وحده الصحيح لمذهب كنت. أي أنه هو الذي فهم المغزى الوحيد الذي قصده كنت من وراء الفلسفة. وكنت لم يعرض إلا خطوطها الأولية أما فشته فهو الذي سيعرضها عرضاً تاماً. ولكن هل هذا صحيح؟ أي هل مذهب فشته هو مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كنت؟.

يخيل إلينا بادى الرأي أنه لا شيء أبعد عن مذهب كنت من مذهب فشته. مما جعل كنت نفسه يصرح بأن مذهب فشته ليس من مذهبه ولا من روح مذهبه في شيء، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فشته لوجدناه تحديا لروح كنت النقدية. ان مذهب فشته محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كنت طوال حياته إلى هدمها. فكيف نقول إذن إن فشته يمثل روح مذهب كنت؟! إن الخلاف بين كليهما من كل النواحي. ـفمن حيث نقطة الابتداء نجد فشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها. ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فشته يعتمد على الاستنباط القبلي. ومن حيث الغاية التي يمضي إليها نجد فشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ الواحد المطلق. إن منهج فشته يقوم على أساس «ديالكتيكى» يدعي أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق- وعلى العكس من هذا نجد نقد كنت.

إن كنت يبدأ لا من مبدأ بل من معطيات واقعية للشعور ولئن كانت هذه المعطيات ليست تجريبية عرضية، فانها معطيات ضرورية كلية تؤلف الملك العام لكل أنواع الشعور. ثم يرتفع كنت من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادىء تفسيرها. وتبعاً لهذا- وما دام قد بدأ من المعطيات الكثيرة- فإنه لا يستطيع أن يعرف مقدماً عدد وطبيعة هذه المبادىء: فربما كانت كثيرة وربما لم تكن مطلقاً. ولا يستطيع نقد كنت أن يؤكد قبلياً هل هذه المبادىء عديدة مستقلة أو يمكن ردها إلى الواحد؟ وهل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ بل إن كنت ينتهي من تحليل هذه المعطيات الضرورية للشعور إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكثر من المبادىء لا يمكن ردها إلى أبسط منها. وهكذا نجد أن نقطة الابتداء والسير والانتهاء تختلف في كل من مذهبي فشته وكنت.

لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً كما يبدو لأول وهلة ذلك أنه إذا صح أنه لا يوجد لمذهب كنت نقطة انتهاء واحدة ، وأن الكنتية تبدو أنها تنتهي إلى ثنائية لا يمكن ردها إلى الوحدة ، فإن هذه الثنائية نفسها في نظر كنت ليست إلا علامة من علامات نقص عقلنا ؛ ولكن عقلنا في جوهره ينبذ هذا الفصل بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر العملية ، بين الطبيعة المحسوسة ، والحرية النوميناوية[1] فإن هذا الفصل مرده إلى تصور عقلنا لا إلى حقيقة هذه المبادىء نفسها . لهذا قرر كنت في قرارة نفسه أن العقل واحد وليس ثنائيا والذي حمله على أن ينظر إلى العقل على أنه عقلان هو أن عقلنا قاصر لا يستطيع أن يدرك الوحدة القائمة بين العقل النظري والعقل العملي . وكنت في نقد الحكم يقرر وحدة الحرية والطبيعة ويتحدث عن الحرية التي تنشىء الطبيعة وتحقق نفسها عن طريق هذا الإنشاء . ومبدأ الغائية ليس مبدأ لتعيين الأشياء بل هو مبدأ للحكم المتعين أي هو مجرد وجهة نظر للحكم على الأشياء . ولكن وجهة النظر هذه تتفق مع ميل العقل بالطبيعة إلى أن يجعل نفسه في هوية مع المطلق . وهكذا نجد أنه ليس ثم تعارض جذري بين روح مذهب كنت وفلسفة فشته ولقد قال فشته : « إن المثالية النقدية التى هي الأساس في مذهب كنت ومذهبه يمكن أن تتخذ أحد منهجين :أ إما منهج كنت القائم على الارتداد التحليلي ؛ ب) أو منهج فشته القائم على البناء التركيبي . وهكذا نجد أنه ليس ثمة تعارض أساسي بين منهجي كليهما .

وإذا كان بعض المؤرخين قد أخذوا على مذهب فيشته أنه خاوٍ وديالكتيكي وعابث وأنه مجرد تلاعب بالتصورات يفترض مقدماً ما يريد تفسيره ، فإن فشته يرد على هذا بقوله: إن الاتفاق بين الفلسفة أو المثالية وبين التجربة والقول بأن الإستنباط القبلي الخالص يقدم نتائج هي معطيات تحققها فيما بعد الملاحظة البعدية ـ نقول : إن هذا الاتفاق الذي طالما سخر منه البعض ليس أمراً منافياً لما يجري عليه الواقع ، حتى لو اتخذنا الطريق الآخر ، أي طريق التحليل ، للارتداد منه إلى التركيب .

والسبب في عدم إدراك الناس لهذه الحقيقة ، أي إمكان الاستنباط من المبدأ للوصول إلى تقرير الحقيقة الواقعية ، هو جهلهم بحقيقة الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة ليست علماً يدخل في ميدان الادراك العام ، ولا هي علم مثل الرياضيات يمكن كل إنسان أن يتيقن منها ، وإنما الفلسفة طريقة للنظر أخرى ، لو أدركنا الأشياء من خلالها لتبين لنا هذا الارتباط بين ما يفضي إليه الاستنباط القبلي ابتداءً من

(١) أي المتعلقة بالشيء في ذاته Nouménale

مبدأ وما يشاهد في واقع التجربة . ومذهب العلم يريد به فشته أن يؤلف العناصر الضرورية للتجربة دون أن يحسب حساباً لمحتوى التجربة نفسها . إنه يسعى إلى الكشف عن المبدأ الذي هو الأساس في التجربة . فإذا ما كشف عن هذا المبدأ استطاع ابتداءً منه أن يبين محتوى التجربة ، وأن يستنبطه كله بطريقة قبلية . ومنهج فشته يقتضي وجود مذهب كلي كامل مقفل في داخل العقل ، ابتداء منه يستطيع أن يستنتج كل العناصر المكونة للعالم ، وبدون هذا المذهب القائم في العقل لن تصبح المعرفة الفلسفية الحقيقية كلية ، بل تضيع المعرفة في نسبية إلى غير نهاية ، ولن تبلغ اليقين أبداً . كذلك ستنتهي بدون هذا المذهب الواحد القائم ـ ستنتهي إلى مذاهب متعددة مغلق بعضها على بعض ، وتؤدي إلى معارف جزئية لن تكون تلك المعرفة الكلية التي فيها التفسير الكلي للكون ، أعني الفلسفة ، لأن الفلسفة هي التفسير الكلي للكون . وفكرة معقولية الأشياء لا تنفصل عن فكرة وحدة الأشياء . فرد الاختلاف والكثرة إلى الوحدة المطلقة هو الذي يجعل الأشياء معقولة. ولا بد أن نبين إعتماد الأشياء وتوقفها بعضها على بعض حتى تكون معقولة فالمعقولية لا يمكن أن تنتج إلا نتيجة لتوقف الأشياء بعضها على بعض ، أي بوحدتها وترابطها وتسلسلها .

بداية مذهب فشته

موقف فشته من أ ـ رينهولد : ب ـ وأنسيداموس : جـ ـ وميمون

لقد اهتم فشته بمعالجة موضوعات ثلاثة هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي . أما الموضوعان الأولان فهما : الايمان الوضعي في الدين ، والحق الوضعي في الدولة . والموضوع الثالث هو المعرفة الوضعية أو التجريبية . وهذا الموضوع الثالث هو الأساس في الفلسفة النقدية ، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم : أي كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه على أساس حقيقي ، لأن الفلسفة النقدية هي امتحان لقوى العقل ، من أجل معرفة طاقة العقل على الادراك ومدى الصحة واليقين في تقديرات العقل . ولهذا كان الهدف الأساسي لمذهب كنت ومذهب خلفائه تأسيس المعرفة الكلية ابتداء من مبدأ واحد أحد .

والموقف الذي اتخذه فشته في هذا الموضوع لم يكن هو وحده صاحبه في ذلك العهد . بل أدت إليه كما رأينا من قبل المواقف التي إتخذها خلفاء كنت أنفسهم . إن هذا الموقف يتخذ نقطة إبتدائه من كنت ويجد سلفاً له عند رينهولد . وقد انتهى رينهولد إلى الاتفاق مع فشته في المرحلة الثانية من مراحل تطوره . كما نجد في موقف « أنسيداموس » موقف المتشكك المعارض لمذهب كنت وفي موقف سالمون ميمون النصير المتشكك للفلسفة النقدية . فكان ثمة موقفان : موقف رينهولد من ناحية وهو الذي تأدى برينهولد إلى فلسفة في المبادىء أو العناصر Elemtarphilosophie ومن ناحية أخرى نجد موقف ميمون وأنسيداموس المتشكك في قيمة الفلسفة النقدية .

ولقد كان دور رينهولد أن يحدد الواجب على كل شارح لكنت أن يقوم به على نحو إيجابي ، بينما كان موقف أنسيداموس وميمون أن يبينا الموقف السلبي الذي يمكن أن يتخذ بازاء نقد كنت . ومن هنا كان من الممكن أن يتعلم الإنسان من ألسيداموس وميمون ما هو الاتجاه الذي ينبغي على الفلسفة النقدية أن تتخذه . وبهذا أمكن فشته أن يحدد موقفه سلبياً عن طريق أنسيداموس وميمون وإيجابياً عن طريق رينهولد . وكان لا بد ، تبعاً لهذا ، من تفنيد موقف أنسيداموس من أجل إمكان الاستمرار في الفلسفة النقدية . وبعد هذا يمكن وضع الفلسفة النقدية على أساس سليم . وهذا ما فعله فشته سلبياً بالهجوم على أنسيداموس ، وإيجابياً بوضع مذهب العلم :

العلم كمذهب: نظر كنت إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كُل محكم الأجزاء لا يقبل أي ثغرات ، ولا أية زعزعة . ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها : « حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة » فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً لا يقبل الجدل والمعارضة فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية . أما التعارض بين المذاهب « الدوجماطيقية » فقد حلّته الفلسفة النقدية ؛ ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب « الدوجماطيقي » فإنه لم يحل حتى الآن فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهب التوكيدي « الدوجماطيقي » وبين المذهب النقدي . ولم يقم أحد بهذه المهمة بعد ـ هكذا يقول فشته ؛ فالأعمال التي تمت حتى الآن عرضية موقوتة . وكنت العبقري ، ورينهولد المنظم ، وميمون « الفائق » هم الأسلاف المهمون على هذا الطريق . فلنتساءل أولاً : كيف

يمكن أن تكون الفلسفة علماً ؟ إن العلم أمر واحد ؛ العلم كلي . ولا يمكن أن يكون العلم ممكناً بغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلا يقينياً ثابت اليقين . وإذا لم يكن أحد هذه المبادىء أو القضايا يقينياً ، فإن الكلي يصبح هو الآخر غير يقيني وبالتالي لن يكون ثمة ارتباط محكم بين مبادىء العلم ؛ وبالتالي لن يكون ثمة علم . ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادىء ارتباط محكم ، ويكون لها جميعاً نفس اليقين ؛ لأنه لو حدث عدم اتفاق بين يقين أحد المبادىء ويقين مبدأ آخر ، فإن ارتباط هذه المبادىء لن يكون كلا ، أي لن يكون علماً .

إن طابع العلم هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه . وتبعاً لهذا يقتضي العلم الارتباط المحكم الواحد بين جميع المبادىء والقضايا . وما دام الأمر كذلك فيقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادىء : فإن كانت قضية يقينية فإن سائر القضايا تكون يقينية ، ولن تكون يقينية إلا بهذا الارتباط المحكم بين جميع الأجزاء . وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحداً ، لأنه لو كانت هذه المبادىء كثيرة فلن يبقى إذن طابع الارتباط الضروري أو طابع الكلية المحكمة قائمًا. ولو لم يكن هذا المبدأ يقينياً لما أصبح شيء بعده يقينيا . وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينياً قبل ارتباطه بالباقي ؛ لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول . فإن لم يكن يقينياً تمام اليقين لسرت في باقي المبادىء شائعة عدم اليقين . وهذا المبدأ الذي قلنا إن منه يستمد يقين سائر المبادىء والذي قلنا إنه يجب أن يكون يقيناً يسمى بالمبدأ الاساسي Grundsatz . وبدون هذا المبدأ الأساسي لن يكون ثمة علم ؛ وبدون وحدة المبدأ الأساسي الثابت اليقين فلن يكون هناك يقين في سائر المبادىء وبالتالي لن يكون ثمة علم ؛ لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتيين ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام .

أولاً : كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي ؟

ثانياً : كيف ينتقل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادى ؟

حقاً إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادىء هو « المحتوى » الداخلي للعلم ، والتسلسل الضروري لسائر المبادىء هو الارتباط أو المذهب أو الشكل الخاص بالمبادىء . وعلى هذا فنحن بإزاء فلسفة فشته أمام أمرين رئيسين :

الأول : المبدأ الأساسي ، وهو الذي يتوقف عليه سائر المبادىء ، ومن يقينه يستمد يقين سائر المبادىء ، وبفضله نحكم سائر المبادىء .

الثاني : مذهب العلم أي ارتباط المبادىء بعضها ببعض ارتباطاً ضروريا محكما يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه ويقينه من يقين المبدأ الأساسي . ويمكن التعبير إذن عن هذين السؤالين الأساسيين بعبارة أخرى مثل : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم ؟ وحل هذا السؤال علم هو الآخر ، إنه العلم الذي يبين إمكان العلم ، وبعبارة أخرى ، إنه العلم بالعلم بوجه عام ؛ وفي كلمة واحدة : إنه مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام ، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً بيناً . ومهمة مذهب العلم تأسيس المعرفة وفقاً للمحتوى وللشكل ، أي تأسيس كل العلوم المحدودة التي يؤلف كل منها كلا متوقفاً على مبدأ أساسي . فلا واحد من هذه العلوم الجزئية قادر على أن يبرر مبدأه الأساسي ولا شكله المذهبي ، بل كلاهما ينتسب إلى الشروط السابقة والتي تحتها يقوم كل منها بحل مهمته ؛ أي أن لكل علم مذهباً ؛ ولكن هذا المذهب يتوقف على المبادىء السابقة . وهذه المبادىء السابقة تتوقف على مبدأ واحد أساسي هو الذي تستمد منه مذاهب العلوم الجزئية يقينها وقيامها . ومذهب العلم وظيفته تحديد هذه المبادىء السابقة التي تقتضيها هذه العلوم الجزئية . فمذهب العلم عليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل ومن حيث المحتوى دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه ؛ وبعبارة أرسطية : إن العلوم تستمد مبادئها من علوم أسبق منها ، والبحث في مبادىء هذه العلوم الجزئية لا يتم في داخل هذه العلوم الجزئية ، بل ينتسب إلى علوم أسبق منها . ولكن أرسطو لا يتحدث عن مبادىء العلوم بل عن موضوعاتها ، وعن كون هذه الموضوعات مبرهناً عليها في علوم أسبق منها . ولكن مذهب العلم علم هو الآخر ؛ ولهذا يحتاج أيضاً إلى محتوى وإلى شكل ؛ وإلى أن يكون له مبدأ أساسي وارتباط تنظيمي منهجي . ولكن هذا المبدأ الأساسي والشكل والمحتوى لمذهب العلم لا يستمد من الغير كما في سائر العلوم ؛ بل يجب أن يستمد من نفسه . وهذا هو الفارق بين مذهب العلم بوصفه علماً ، وبين سائر العلوم . فكيف يصل مذهب العلم

إلى مبدئه الأساسي وإلى منهجه ؟ وأين يقوم مبدؤه الأساسي ونظامه ؟؟

إن مذهب العلم ـ كما قلنا ـ لا يمكن أن يبرهن على مبدئه الأساسي بالاستناد إلى مبدأ آخر وإلا لم يكن مبدءاً أساسياً ، لأن المبدأ الأساسي هو الذي لا يستمد قيمته من غيره بل من نفسه ، وكذلك لا يستمد مذهب العلم من علم أعلى منه ، وإلا لم يكن مذهبا في العلم . والنتيجة المنطقية لهاتين القضيتين هي : أن المبدأ الأساسي في مذهب العلم لا يقبل البرهنة ضرورة ، ولكنه مع ذلك يقيني كل اليقين ، ولا يمكن أن يستمد يقينه من مبدأ آخر بل يستمد يقينه من نفسه ؛ ويقينه ليس يقيناً غير مباشر ، أو بوسائل ؛ بل يقينه مباشر ، وبغير وسيط ، فكيف يتيسر هذا ؟ إن كل مبدأ يتحدد بواسطة محتواه [الموضوع والمحمول] وشكله أي الإرتباط أو الرابطة . فإذا كان المبدأ يتعين أن يكون يقينيا بنفسه ، فلا يمكن أن يتحدد محتواه أو شكله بواسطة مبدأ آخر ، بل ينبغي أن يكون يقينيا بنفسه . وهو المبدأ الأول المطلق وهو المبدأ الأساسي لمذهب العلم . ولو وجب أن يوجد مبادىء أخرى أساسية غير هذا المبدأ الأساسي ، فإن هذه المبادىء لن تكون أساسية بمعنى مطلق بل بمعنى نسبي . وكونها أساسية بمعنى نسبي أي أنها جزئياً تتحدد بالمبدأ الأساسي وجزئياً تستمد يقينها من نفسها .

والمبادىء الأساسية النسبية هي تلك المبادىء التي يتحدد فيها إما المحتوى وإما الشكل عن طريق المبدأ الأساسي ، وهذه المبادىء الأساسية النسبية لو كانت ممكنة لا يمكن أن تكون غير مبدأين . أحدهما يتعلق بالشكل والآخر يتعلق بالمضمون . ولهذا فإن مذهب العلم لا يمكن أن يكون له غير مبادىء ثلاثة رئيسية :

(أ) مبدأ أساسي مطلق .

(ب و جـ) مبدآن نسبيان أولان أساسيان .

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب .

تعيين المبدأ الأساسي ووحدته :

وعلى هذا المبدأ الأساسي الأول المطلق يتوقف سائر المبادىء ، ويتحدد تبعاً له المبدآن النسبيان التاليان له . وهذان كما قلنا يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى ، والآخر عن طريق الشكل فحسب . أما سائر المبادىء بخلاف هذين المبدأين فتتحدد بالأول : إن من حيث الشكل ومن حيث المحتوى لهذا فإن توالى سائر المبادىء ونظام الكل يتوقف بأكمله على المبدأ الأساسي الأول المطلق وهذا النظام هو الشكل التنظيمي الذي يتحلى به مذهب العلم ، ويستمده لا من الخارج بل من نفسه . إن مذهب العلم يستمد من نفسه محتواه وشكله ، وهو بالتالي يتأسس بنفسه في نفسه ولا يتأسس لدى أي علم آخر ، بل سائر العلوم تتأسس في مذهب العلم . صحيح أن لكل منها مبدأها الخاص ، ولكن هذه المبادىء الخاصة هي مبادىء لمذهب العلم أي أنها متضمنة في المبدأ الأساسي الأول ومؤسسة فيه . فهذا المبدأ الأساسي الأول ينبغي إذن أن يحمل محتوى كل العلوم في داخله ، وإذن فمحتواه هو المحتوى بمعنى الكلمة أو هو المحتوى المطلق للعلم بوجه عام .

واضح من هذا أنه ما دامت العلوم الأخرى تستمد مبادئها من مذهب العلم فهي متضمنة في مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم هو المحتوي حقا وفعلا ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى . وإذا لم يوجد مبدأ له هذه الصفة فإنه لن يوجد مذهب في العلم ، وبالتالي لن يوجد أساس ولا مذهب للعلم الإنساني . وبالجملة فإنه بدون هذا المبدأ الأساسي لا تقوم للعلم أية قائمة ، لأننا إذا افترضنا عدم إمكان وجود مثل هذا المبدأ في العلم فنحن بين إحدى خصلتين :

(أ) إما أنه لا يوجد مبدأ مطلق أول واحد له يقين مباشر وعليه تتوقف سائر المبادىء ـ وبالتالي سيكون العلم سلسلة لا تنتهي ؛

(ب) أو توجد مبادىء أساسية ، لا واحدة بل كثيرة لا ارتباط بينها ، أي توجد مبادىء أساسية منعزلة ، وفي هذه الحالة يتسلسل العلم في سلاسل عديدة لا نهاية لها ، منفصلة عن بعضها كل الانفصال . وإذا كانت السلسلة غير متناهية ، فانها لا تكمل أبداً ، وتصبح بغير أساس ، وبالتالي تصبح غير يقينية ، لأن من الممكن في توالي السلسلة أن يوجد مبدأ يقضي على يقين كل المبادىء السابقة .

لقد تبين لأنصار كنت أن « نقده » يؤدي إلى كثير من سوء الفهم نظراً لأصالة فكرته وجدة اصطلاحاته ، على الرغم من حرص كنت البالغ على تحديد ألفاظه . فقد فهم

الميتافيزيقيون من عبارة كنت : « المكان والزمان شكلان » أن المكان والزمان امتثالان ، ومن قوله : « الأشياء خارجنا لا نعرفها إلا كظواهر » أن الأشياء في ذاتها هي ظواهر لأننا لا نملك أن نعرف غير الظواهر . كذلك فهموا من قول كنت إن « الحقائق الأساسية في الأخلاق والدين لا تقبل البرهان » فهموا من هذا أن هذه الحقائق ليس لها مبدأ صحيح صحة كلية(١) . والأفكار الجديدة التي أتى بها كنت قد أفضت هي الأخرى إلى عدم إدراك صحيح لمدلولها ، لأن كنت لم يوضحها الايضاح الكافي الحاسم .

فتميزه بين الأحكام التركيبية القبلية والأحكام التركيبية البعدية ، وكذلك فرقه بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية كل هذا لا يبرره كنت تبريراً يقنع غير الكنتيين . إنه يقول إن الربط بين الموضوع والمحمول في الحكم التركيبي لا يقوم على المعطيات ، بل على شكول قبلية فينا هي التي تجعل التجربة ممكنة ، وأن وجود هذه الشكول يبرهن ويفسر أن التجربة هي امتثال لإدراكات مرتبطة ارتباطاً ضروريا . ولكن هذا القول لا يقنع غير أولئك الذين تصوروا التجربة على هذا النحو ، مع أننا نجد كثيراً من الفلاسفة يرون أن التجربة ليست إلا مجموع الإدراكات الحسية المتغيرة ولا تقدم لنا غير امتثالات لما هو متغير وما هو نسبي . أما الكلية والضرورية اللتان يعزوهما كنت إلى موضوعات التجربة فلا يمكن الكشف عنهما إلا ببرهان تقوم به القوة المفكرة التي تتصور الأشياء كما هي في ذاتها . ومعنى هذا أن التجريبيين التقليديين ـ لوك ومدرسته ـ لا يمكن أن يقتنعوا بدعوى كنت هذه عن التجربة . صحيح أن كنت يلجأ إلى الرياضيات يستمد من أحكامها تأييداً لتعريفه للأحكام التركيبية القبلية ، لكن هذا اللجوء أيضاً يمكن الاعتراض عليه بأن الرياضيات نفسها ليست من الضرورية والكلية كما يزعم كنت وقد أثبت نقد الرياضيات في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن أنه ليس ثم ضرورية ولا كلية في الأحكام الرياضية . بل هناك تحصيل حاصل مستمر ، وأن القضايا الرياضية إن هي إلا فروض ميسَّرة وبديهياتها تعريفات مقنعة . ومعلوم أن التعريف من وضع العقل . ولا يستمد في هذه الحالة صدقه من الأشياء نفسها . والخلاصة إذن أنه لا يمكن الاستدلال على ضرورة الحكم التركيبي من شكل الحساسية ولا من شكل الذهن لأن توكيد هذين الشكلين يتوقف على توكيد هذه الضرورة من قبل أما الالتجاء إلى التمييز بين العيان والتصور فلا يحل المسألة في شيء . فمن يفكر في ٣،٥ يفكر في الوقت نفسه في ٨ ولا حاجة به إلى عيان خاص .

كذلك نجد كنت ، في الحساسية المتعالية من « نقد العقل المحض » يقرر أن المكان والزمان شكلان للعيانات الخالصة الحسية ، مستنداً إلى قبلية هذه العيانات قبلية تستند بدورها إلى ضرورتها وكليتها . فهنا أيضاً دور . إن نقد العقل يقول إن ضرورة المكان ناشئة عن كون الادراك التجريبي لشيء خارج عنا يفترض إمكان امتثال المكان . لكن طالما كانت فكرة الامتثال والشكل الخاص بالامتثال البسيط غير محددين وطالما لم نبرهن على أن المكان يجب أن يكون شكل امتثال الحسّ الخارجي فيما يتصل بامتثال الموضوعات الخارجة عنا ، فإن خصوم الفلسفة النقدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان ضروريا لامتثال الأشياء الخارجية ، فإن إمكان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء نفسها التي تقع خارجاً عنا . وبعبارة أخرى . ضرورية المكان ناشئة عن الأشياء ، لا عن العقل .

ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات التي يحفل بها مذهب كنت إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب . ومذهب كنت النقدي يفترض اكتشاف هذا المبدأ لأنه مهد له بالنقد .

لهذا جاء رينهولد فكشف عن هذه النقائص في مذهب كنت وبين ضرورة إيجاد مبدأ أساسي لا بد أن يكون ذا قيمة كلية ، وأن يكون بينا بنفسه ، ولا يفسر إلا بنفسه ، أعني مبدأ واحداً أحداً ، يصلح لكل علم ، وعليه تقوم « فلسفة العناصر » Elementarphilosophie التي رأى فيها رينهولد الفلسفة المنشودة . هذا المبدأ ضروري ، وضرورته مستمدة من نفسه ، ولذا يعبر عن واقعة Faktum يدركها الناس جميعاً من مجرد التأمل . وهذا إنما يتحقق في الشعور . ومبدأ فلسفة العناصر إذن هو الشعور Conscienee, Bewusstsein . والشعور مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالامتثال . ولهذا يمكن صياغة هذا المبدأ الأول والأساسي هكذا : « الامتثال هو في الشعور متميز من الممتثل والشيء الممتَثَل ، وفي نفس الوقت على علاقة بهما » . وهذه القضية يقول رينهولد إنها قضية صادقة صدقاً كلياً لا يمكن أي شاك أن يشكك فيها . ومن يشكك فيها يفقد الشعور ذلك أن الشعور بالذات لا يتم إلا

(١) F. Reinhold: **Versucheiner neuen Theorie.** Vorrede, P.P 17-51.

بالامتثال الذي تميز من الذات الممتَلة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشعر المرء بامتثاله إلا بواسطة ما يمثله . ولا سبيل إلى إنكار الذات التي تمتثل ، والموضوع الممتثل . وأشد الناس إيغالا في النزعة الذاتية مضطرون إلى التمييز في امتثالاتهم بين الأنا الذي يمتثل ، وبين الشيء الذي يمتثله هذا الأنا ، حتى لو كان هذا الشيء مجرد شيء متصور ، لأننا لا نقصد بالشيء الممتثل أنه شيء يوجد خارج الذات ، بل كل ما نقصده هو أن عملية الامتثال تقتضي ذاتاً تمتثل وشيئاً يمتثل ، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها . والتمييز بين الذات والموضوع الممتثل يتم في داخل الشعور نفسه . ويمكن تعريف كليهما بقولنا إن الذات هي ما يمتثل ؛ والموضوع هو ما يمتثل ؛ وكلاهما متميز من عملية الامتثال نفسها . وفلسفة العناصر ينبغي عليها أن تبدأ من الامتثال بصرف النظر عن الذات والموضوع ؛ ومن الامتثال تستنبط ماهية ملكة المعرفة . إن الامتثال كما قلنا ينبغي أن يتضمن عنصرين : أحدهما هو مادة الامتثال ويناظر الموضوع ؛ والثاني هو شكل الامتثال يناظر الذات أو يتعلق بها . لكن ينبغي ألا نخلط بين المادة وبين الموضوع ، فالموضوع الذي يتعلق به الامتثال يظل هو هو بغير تغيير ؛ بينما المادة تتغير . إن الموضوع خارجنا ، أما المادة ففي داخلنا . ولكن مادة الامتثال ليست الامتثال نفسه ؛ بل تصبح امتثالا بتطبيق الشكل عليها . فمثلا بالنسبة إلى هذه القاعة : مادة الامتثال هي المعطيات الحسية اللونية والضوئية والسمعية واللمسية والشميّة الخ التي ترد إلى حواسي من الأشياء الموجودة فيها ؛ ولكن هذه المعطيات خليط غامض غير مرتب ، فيأتي الشكل ويرتبه في المكان والزمان ويربط بين أجزائه ربطاً علياً . وبهذا يتم الامتثال . ولهذا فإن لكل امتثال مادة وشكلا : وإن كانت هذه المادة لا يناظرها شيء حقيقي ، لأنها مجرد خليط من الإحساسات . وحتى الامتثالات نفسها ليست صوراً للأشياء ؛ لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن امتثالها ، بل امتثالاتي هي مجرد صور لكيفية إدراكي للأشياء . لكن لماذا أتحدث إذن عن أشياء في ذاتها ؟ السبب في هذا أن الذات لا يمكن أن تقدم غير شكل ، ولا تستطيع أن تقدم مادة ، بل لا بد من أن تكون المادة معطاة لها . من أين تعطى لها ؟ من الأشياء في ذاتها . وحتى في امتثال الذات لذاتها ثم مادة معطاة ، فلو لم تعط مادة لكانت للذات قدرة على الخلق ، وإذا كان الشكل معطى هو الآخر فإن الذات صاحبة الامتثال ستصبح لا شيء ، ولهذا ينبغي الاقرار بوجود عنصرين في الامتثال : أحدهما معطى ؛ والثاني يحدثه العقل .

الشعور إذن هو الذي يقدم لنا الوسيلة لتحديد المبدأ الأساسي .

ومن هنا بدأ فشته فلسفته كلها . فقد أثر فيه رينهولد تأثيراً بالغاً ، حتى إن مذهب العلم عند فشته نجد بذوره في « فلسفة العناصر » لرينهولد . لقد أخذ فشته عن رينهولد فكرة الاستنباط التركيبي ابتداء من مبدأ أول ، ووحدة الفلسفة كلها وحدة تامة ثابتة ، ونظرية الميول التي هي تؤلف نظرية العقل العملي والعلاقة بين الميل والامتثال منظوراً إليها على أنها علاقة الواقع بالممكن . كذلك أخذ عنه نظرية العيان العقلي التي تسمح بأعلى مراتب الشعور بالذات ، والقول بفاعلية متأملة معاينة هي المصدر لكل الأشكال ابتداء من العيان حتى الأفكار .

عرف فشته أفكار رينهولد حوالي سنة ١٧٩١ أو سنة ١٧٩٢ ، وانعقدت أواصر الصلة بينهما في سنة ١٧٩٣ . وفي نوفمبر من هذه السنة الأخيرة كتب إلى رينهولد مبدياً إعجابه بأفكاره ، وفي السنة التالية كتب إليه مادحاً كتابه عن « أساس المعرفة الفلسفية » خصوصاً مبداه الأول ، قائلاً إنه كتب أشياء مشابهة تماما قبل أن يقرأ كتابه هذا ويستمر تأثير رينهولد في تزايد ، خصوصا في محاولة فشته وضع نظام فلسفي كامل استنباطا من مبدأ أول .

ما هذا المبدأ الأول الذي اكتشفه فشته ؟ إن المبدأ الأول عنده هو الأنا المطلق ، أو بلفظ آخر طالما استعمله فشته : Ichheit الذي هو الصفة المعنوية من « الأنا » ويمكن أن نستخدم له اللفظ : « الأنانة » الذي استعمله محي الدين ابن عربي بمعنى مقارب ، إذ ورد في رسالته عن الاصطلاحات الصوفيه الواردة في الفتوحات المكية : « الأنانة : قولي أنا أنا » . ولكن فشته يفهم هذا الاصطلاح بمعنى ديناميكي ، أي يفهمه بأنه فعل العقل . ذلك أن فشته قد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي . لقد رأى أن الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود ، حتى ليجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة بالصورة التالية للتعبير عن موقف فشته : « إن عليّ واجباً ، فأنا إذن موجود » . والحق أن نقطة انطلاق فشته ليست من نظرية المعرفة ، بل من نظرية الأخلاق .

الأنا يضع نفسه ، لكنه لا يضع نفسه فحسب ، بل

يضع اللا - أنا ، لأن الواجب ليس واجبا في الخلاء ، بل واجب نحو الغير ، والالتزام الخلقي يفترض الغير ، ولهذا فإن الأنا يضع الأنا ويضع في الوقت نفسه اللا - أنا بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذواتٍ أخرى وفي مجاله يقوم الأنا بواجباته . وفي هذا يختلف كل الاختلاف عن رينهولد لأن البحث عن مبدأ أول عند رينهولد ينشأ عن ضرورات إيجاد فلسفة متعالية ، أي عن اعتبارات متصلة بنظرية المعرفة . فالامتثال هو الذي يزودنا بالمبدأ .

يقول فشته في مستهل « المدخل الأول إلى مذهب العلم » :

« تأمل في نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها . الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

« وأدنى نظرة في الذات تتكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور ، والتي يمكن أن نسميها أيضاً امتثالات : فبعضها يبدو لنا مستنداً كله إلى حريتنا ، ولا نستطيع أن نعتقد أن ثمة شيئا خارجا عنا يناظرها . بل يبدو لنا خيالنا وإرادتنا حرين . وبعضها الآخر نعزوها إلى حقيقة مستقلة عنا ينبغي أن نقرها ، وكأن هذه الحقيقة نموذج لها ، ونعتقد أننا ملزمون بالإقرار بهذه الامتثالات ما دامت تتفق مع تلك الحقيقة . ولا نرى أنفسنا في المعرفة أحراراً بالنسبة إلى محتويات هذه الامتثالات . ونقول بايجاز : إن بعض امتثالاتنا يصحبها شعور بالحرية ، وبعضها الآخر يصحبها شعور بالضرورة .

« ولا محل - عقلا - للتساؤ ل عن السبب في كون الامتثالات المتوقفة على الحرية هي على هذا النحو وليست على نحو آخر ، لأن مجرد القول إنها متوقفة على الحرية ينفي السؤ ال عن السبب ، إنها هكذا لأنني حددتها كذلك ، ولو حددتها على نحو آخر لكانت على نحو آخر .

« لكن السؤ ال الجديد بأن يسأل هو : ما هو الأساس (أو السبب) في نظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة ؟ وما هو السبب في هذا الشعور بالضرورة نفسه ؟ والجواب عن هذا السؤ ال هو مهمة الفلسفة ، وليست الفلسفة شيئا غير العلم الذي يحل هذه المشكلة . ونظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة يسمى أيضاً : التجربة : سواء الداخلية والخارجية . فعلى الفلسفة إذن - بتعبير آخر - أن تقدم لنا الأساس لكل تجربة » .

السؤ ال الأساسي إذن في الفلسفة في نظر فشته هو : ما هو الأساس في كل تجربة ؟ إن الفلسفة لا تسلك غير سبيل التجريد ، أي أنها ينبغي عليها - بحرية الفكر - أن تعزل ما هو متحد في التجربة ، أعني ما إليه تنتسب معرفتنا ، والعقل ، أي ما يقوم بالمعرفة . والفيلسوف يرتفع فوق التجربة بأن يعزل أحد هذين العنصرين المرتبطين الواحد عن الآخر بواسطة التجريد ، وبهذا يقوم الفيلسوف بمهمته . فإن جرد العقل من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو العقل في ذاته ، وبهذا يقرر المثالية ، وإن جرّد الشيء من التجربة جعل منه مبدأ اول هو الشيء في ذاته وبهذا ينتهي إلى النزعة التوكيدية . فالمثالية والتوكيدية هما المذهبان الممكنان ، ولا بد من التعارض بينهما لأن المبدأ الذي يبدأ منه كل منهما مضاد للآخر . وليس في وسع أحدهما أن يقضي على الآخر ، لأن كلا منهما ينمو باحكام . والتوكيدية تقول إن كل ما يحدث في الشعور ناشىء عن شيء في ذاته ، حتى قراراتنا الحرة ، بل وحتى قولنا إننا أحرار . وهي تنكر استقلال الأنا ، وتجعل الأنا من نتاج الأشياء وعرضاً من أعراض العالم . ولهذا تفضي النزعة التوكيدية إلى المادية وإلى الجبرية .

أما المثالية فتستطيع تفسير التجربة على نحو آخر، وذلك بأن ينظر العقل إلى الشيء في ذاته على أنه وهم وخيال. وتبعا لذلك يكون كل ما يستنبطه التوكيدي من الشيء في ذاته عديم القيمة.

وهنا تصبح المسألة على النحو التالي: هل ينبغي أن نضحي بحقيقة الأنا في سبيل حقيقة الشيء؟ أو بالعكس نضحي بحقيقة الشيء في سبيل حقيقة الأنا؟

والسبيل إلى الفصل في هذه القضية لا يمكن أن يكون العقل نفسه، لأن القرار في ذلك لا يمكن أن يكون غير فعل إرادي يتحدد بالميل والمصلحة. والمصلحة العليا التي هي شرط لكل مصلحة أخرى هي فيما يتعلق بنا. وهذا بين عند الفيلسوف نفسه. فالمصلحة التي تقود كل فكر هي أن لا يفقد أناه في البرهان، بل يؤكده ويحافظ عليه. والناس صنفان: صنف لا يرتفعون إلى الشعور الكامل بحريتهم واستقلالهم، ولا يتعرفون أنفسهم إلا بقدر ما تعكسها الأشياء، ولا يرون

في أفعالهم غير آثار للعالم الخارجي: وهؤلاء هم التوكيديون بالفطرة. والصنف الثاني مقتنعون باستقلال أناهم وكفايته، ولا يسعون لسنده بالعالم الخارجي، ففي باطنهم الغنية والكفاية: وهؤلاء هم المثاليون بالفطرة. الصنف الأول يؤمنون أولا بالأشياء، وبعد ذلك يؤمنون بأنفسهم والصنف الثاني يؤمنون أولا بأنفسهم، وبعد ذلك يؤمنون بالأشياء. وما يختاره المرء من فلسفة يتوقف على ماهية الإنسان. لأن المذهب الفلسفي ليس أداة ميتة يمكن أن نأخذها أو أن ندعها كما نشاء، بل هو أمر يتخذه الإنسان وتعتنقه نفسه.

ولنبرهنة على عدم كفاية موقف التوكيدي يقال له: إنك لا تستطيع أن تفسر الامتثال بواسطة الشيء في ذاته. إن من شأن العقل أن يدرك ذاته بذاته. فسواء لديه أحدث الأحوال أم عاناها ففي كلتا الحالتين يشعر بأنه يحدث أو يعاني، أي أن العقل يوجد لذاته، وفيه سلسلة مزدوجة مؤلفة من الوجود والإدراك، من الواقع والمثال. أما الشيء فلا يوجد لذاته، إذ ليس فيه غير سلسلة واحدة هي سلسلة الواقع، سلسلة ما هو موضوع. ومبدأ العلية الذي يهيب به التوكيدي لا يفسر شيئاً. إنه يفسر كيف تنتقل القوة من حد إلى حد آخر في سلسلة واقعية، ولكنه لا يستطيع أن يفسر الانتقال من الوجود إلى الأمتثال. إن الوجود يمكنه على أحسن تقدير أن يفسر الوجود ولكنه لا يستطيع أن يفسر ما يقابله وهو العقل. ولهذا لم يبق من سبيل للفلسفة غير المثالية.

والمثالية تفسر أحوال الشعور عن طريق فعل العقل. والعقل فعال وليس منفعلا. لأنه أوليّ أصيل. إن العقل في جوهره الأصيل فعل Tun بل لا ينبغي أن نسميه ذاتاً فعالة ein tätiges لأن هذا يجعلنا نفترض وجود شيء العقل خاصته. إن العقل فعل خالص.

والشعور بالذات فعل لا يقوم به أحد غير الذات نفسها، بل ينبغي على الذات أن تقوم به هي نفسها، ولا تقوم به مرة لكي يصبح فعلًا واحداً حدث مرة في الماضي، بل هو شعورمتجدد باستمرار، على الذات أن تقوم به على الدوام. هذا الفعل هو الذي به يصبح الإنسان بوصفه إنساناً كما هو بذاته: إنه تعبير عن الذات الأصيلة المستقلة الحرة وهو الفعل الأصيل الأول، اليقيني إلى أقصى درجة، ومن يقينه تستمد سائر الأمور يقينها، ولهذا فإنه مبدأ الفلسفة. ومن هنا تبدأ الفلسفة حقاً، وكل نقطة ابتداء أخرى تقود إلى مصاعب لا تنتهي. وهكذا يتبين لفشته أن الفلسفة لا تبدأ بقضية أو جملة، بل بفعل، هو فعل الشعور الذاتي الذي فيه تدرك الذات ذاتها إدراكا متواصلا لا ينقطع. ومن هنا كان شعار فلسفة فشته هو ذلك الذي اتخذه فاوست في رواية جيته: «في البدء كان الفعل».

ولا بد من التفرقة بين الأنا بوصفه فرداً، وبين الأنا بوصفه شعوراً بالذات. فأنا بوصفي فرداً تحدد من حيث ميلاده وتكوينه الجسماني والعقلي إنما أنا كذلك نتيجة أسباب ليست هي إنا، لأنها ليست فعاليتي الشعورية الخاصة، إنها أمور تتعلق باللا أنا والعالم الخارجي والظروف المحيطة. أما أنا بوصفي شعوراً بالذات، فأنا من فعل نفسي وذاتي. وهذا الفعل يغير أحوالي، ويجعل مني كائناً آخر غير الذي كنته، إنه يحيل اعتمادي إلى حرية وهذا التغيير ليس تغييراً في الظروف الخارجية، بل تغيير في أعمق عمائق جوهري، ورجوع إلى الأصل الأصيل في نفسي، إنه مولد جديد لذاتي.

والعقل من شأن الإرادة: العقل قرار وتصميم. وهذا العقل الذي تقوم به الذات هو تصميم من ذاتي، لا يمكن أن يبرهن عليه لي، بل لا بد من أن ينبثق من نفسي. ولهذا يطالب فشته بالمطلب التالي: «ضع ذاتك، وكن على وعي بها، وارغب في أن تكون مستقلا بذاتك، واجعل نفسك حرا، هنا لك يصبح كل ما هو أنت وكل ما تفكر فيه وكل ما تفعله، كل هذا يصبح في الحقيقة فعلك أنت».

العقل هو مبدأ الحرية وغايتها، وفكرة الحرية هي مبدأ مذهب فشته وغايته. ولهذا كتب إلى رينهولد يقول: «إن مذهبي من بدايته إلى نهايته ليس إلاّ تحليلا لفكرة الحرية، ولن يدخله أي عنصر آخر يمكن أن يتعارض مع الحرية»[1]. والحرية عند فشته ليست حالة Zustand ، بل حياة حافلة وفعالية منتجة.

ومع الأنا ترتبط سلسلة من الأفعال التي تعد بمثابة شروط للشعور الذاتي وكل الأفعال التي يبسطها مذهب العلم عند فشته تنتسب إلى الشعور بالذات كما تنتسب الشروط المتعالية للمعرفة عند كنت إلى التجربة. وارتباط هذه بالشعور الذاتي ارتباط ضروري، حتى إنك لو رفعتها لرفعت في الوقت نفسه الشعور الذاتي. ولهذا يقرر فشته أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل ضروري. وبعد أن كان كنت يتساءل: ماذا ينتسب إلى التجربة؟ أتى فشته فتساءل: ماذا ينتسب إلى الشعور بالذات؟ تلك هي مسألة المسائل في مذهب العلم.

المبدأ الأول

المبدأ الأول والأساسي لا يمكن أن يبرهن عليه، إنه الأساس لكل تجربة ولكل شعور. ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الشعور وتجريده من كل ما لا يرتبط به ارتباطاً ضروريا.

والواقعة البسيطة من وقائع الشعور التي يجدها التأمل هي القضية: أ=أ وهي يقينية واضحة لكل شعور. ولكن ليس معنى هذه القضية أن أ موجودة، إنما نقول فقط: إذا وضعنا أ فقد وضعناها. ووضعها ليس ضرورياً. فإذا جردنا من أ ما ليس ضرورياً فلا يبقى إلا صورة لوضع، أي الارتباط الضروري وهو: إذا وضعت أ فقد وضعناها. وهذا الارتباط الضروري لا يقوم في أ، لأن وضعها ليس ضرورياً، بل يقوم فيما يتم به الارتباط: إنه موضوع في «الأنا» وإذا وضع شيء في الأنا، مثل أ، فإن القضية أ= أ أو أن هذا الشيء (الموضوع في الأنا) مساو لنفسه. وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان ما وضع فيه أ مساوياً لنفسه، أي فقط بشرط أن يكون أنا= أنا. والقضايا التالية متساويات: أنا= أنا= أنا هو أنا= أنا موجود.

وإذا لم تصح القضية أ= أ فلن يصبح أي حكم ممكنا. فالقضية أ= أ لا تصح إلا بشرط صحة لقضية: أنا= أنا (أنا هو أنا). ومعنى هذا أن القضية «أنا موجود» هي الشرط الأساسي لكل حكم. وهكذا فإننا إذا تأملنا في حقيقة الشعور وجردناه من كل ما ليس ضرورياً له لبقيت لدينا كواقعة أساسية القضية: «أنا موجود» ونحن ندرك هذه القضية أولا على أنها تعبير عن واقعة، إذا ما نظر فيها بإمعان أكبر تبين أنها فعل الوضع الذي يضع نفسه بنفسه، لأنه لا يمكن أن يكون من نتاج أي شيء آخر غير نفسه. فالفعل وناتج الفعل هنا شيء واحد ولهذا فإننا نقول عن القضية: «أنا موجود» أنها فعل فاعل.

«أ) إننا نحكم بواسطة القضية أ =أ. وكل حكم، وفقا للشعور التجريبي، هو فعل من أفعال العقل الإنساني، لأنه يملك كل شروط الفعل في الشعور الذاتي التجريبي، الواجب توافرها في التأمل.

«ب) وهذا الفعل أساسه شيء لا يقوم على أساس أعلى، هو س= أنا موجود.

«جـ) وتبعاً لذلك فإن الموضوع وضعاً بسيطاً، القائم على نفسه- هو أساس لفعل ما (وسيتبين من مذهب العلم كله أنه: لكل الأفعال) للعقل الانساني، وتبعاً لذلك أيضاً فهو طابعه الخالص: الطابع الخالص للنشاط في ذاته: بصرف النظر عن الشروط التجريبية الخاصة به.

«وعلى هذا فإن وضع الأنا لنفسه هو نشاطه الفعال. -إن الأنا يضع نفسه، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، وبالعكس: الأنا موجود، ويضع وجوده، بعض وجوده الخالص- إن الأنا هو نفس الوقت الفاعل، ونتاج الفعل، هو الفعال، وما ينتج عن النشاط الفعال والفعل وناتج الفعل شيء واحد، ولهذا فإن: «أنا موجود» تعبير عن فعالية، تعبير عن الفعالية الوحيدة الممكنة كما سيتبين ذلك من مذهب العلم كله»[1].

إن الأنا لا يمكن أن يوضع إلا بنفسه: أي أنه أصيل، يضع نفسه بنفسه، ولا يرجع إلا إلى نفسه. الأنا بالضرورة هو للأنا.

ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية

الأنا يضع أصلا وجوده هو فقط.

ذلك أن الشعور هو شعور بشيء. ما فثمة ذات تشعر، وموضوع يشعر به. ولا يمكن إدراك الشيء إلا بادراك أن ثمة ذاتاً هي التي تقوم بعملية الادراك. فكيف تضع الذات شيئاً إن لم تكن الذات موضوعة من قبل؟ «فتفسير الأساس في كل وقائع الشعور التجريبي هو أنه قبل كل وضع في الأنا يوضع الأنا نفسه»[2].

ولما كان الأنا يضع نفسه بنفسه ومن أجل نفسه ففعله يرتد على نفسه. وعلى هذا فإن اتجاهه إلى المركز، لكن الاتجاه إلى المركز لا يتم إلا إذا افترضنا ايضاً اتجاها إلى الخارج. وهذا الفعل المتجه إلى الخارج هو القوة الباطنة الخالصة المؤلفة لكل جسم مادي. ولكن الجسم لا يوضع إلا بالنسبة إلى عقل خارجه، بينما الأنا ينبغي أن يضع نفسه من أجل نفسه كأنه موضوع بنفسه، أي أنه فعل متجه إلى الداخل. فالعقل المتجه إلى الداخل (الأنا الذي يتأمل) والفعل المتجه إلى الخارج (الأنا الذي يجري عليه التأمل) مختلفان، ولكنهما

---

(١) J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Felix Meiner, 1956, S. 15— 16

(٢) الكتاب نفسه، الطبعة المذكورة، ص ١٥

يقومان معاً في جوهر الأنا.

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعينات الشعور الواقعي، إذ الشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص، ولهذا فلا بد من القول بفعل آخر بخلاف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره.

ذلك أن الفعل لا يستطيع أن يفكر في ذاته دون أن تكون ثمة علاقة مع شيء معقول، فلا أنا بدون لا ـ أنا يكون موضوعاً للتفكير. والسبب في هذا أن الامتثال يقتضي وجود الأنا واللا ـ أنا معاً. ووظيفة اللا ـ أنا هي أن يمكننا من تشييد نظام التجربة.

وهذا المبدأ الثاني، وهو اللا ـ أنا، مطلق هو الآخر، ولا يمكن البرهنة عليه ولا استنباطه. ولهذا يبحث عنه بنفس المسلك الذي بحثنا به عن المبدأ الأول، أعني التأمل الباطن المباشر الذي يصنع القضية ألا تساوي أ (لا ـ أ) هي ليست = أ. فإذا جردنا من محتوى أ ما ليس بضروري، فلا يبقى غير وضع المقابل أي صورة المقابلة. فهذه القضية ضرورية لا بسبب محتواها، بل بسبب صورتها: ولهذا فإن صورة المقابلة أصيلة مثل صورة الوضع، إنها تشير إلى فعل أصيل للأنا لا يمكن اشتقاقه من غيره. إن فعل المقابلة معناه وضع مقابل للشيء ولا بد أن يكون الشيء موجوداً أو مفروضاً من قبل حتى يمكن وضع مقابله. والمبدأ الذي يعبر عن فعل المقابلة هو المبدأ الأساسي الثاني، ويمكن صياغته هكذا:

الأنا يضع اللا ـ أنا[١]

وقد أدى هذا اللا ـ أنا إلى كثير من سوء الفهم لفلسفة فشته. لأن هذه العبارة: «الأنا يضع اللا ـ أنا» تحتمل عدة أنواع من الفهم. إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنا هو نحن، واللا ـ أنا هو الأشياء الخارجة عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الأنا يخلق العالم! أي أن فشته يقول عن الأنا إنه خالق الأشياء. ومن هنا صرخ الناس: إن هذا تجديف وإلحاد. والحملة على فشته في أزمة الإلحاد المشهورة إنما انصبت على هذا المبدأ الثاني مفهوماً على النحو الذي ذكرناه.

وفضلا عن ذلك قالوا: ما دام اللا ـ أنا هو الأشياء الخارجة عنه، أي الأشياء في ذاتها، أليس من التناقض إذن أن نعزو إلى الأنا شيئاً لا يضعه الأنا؟ أليس معنى هذا أن فشته يقول: الأنا يضع شيئاً لا يمكن الأنا أن يضعه أبداً؟ وأن الانا يتوقف عليه شيء هو بحسب حقيقته مستقل كل الاستقلال عن الأنا؟ أليس هذا خلفاً وإحالة؟!.

ولكن فشته ـ كما أوضح كونو[٢] فشر ـ لم يقصد هذا المعنى أبداً ولا يمكن أن يقصده. لأن مذهب العلم قد قضى منذ البداية على فكرة الشيء في ذاته بوصفه جوهراً متميزاً من الأنا. ولا يتحدث فشته أبداً عن الشيء في ذاته بهذا الوصف. إن كل ما يتميز من الأنا هو اللا ـ أنا، كما أن كل ما يتميز من أ هو لا أ ـ أ. ولكن لكي يمكن تمييز شيء من أ فلا بد أن يكون لدى فكرة عن أ. فليس ثم لا ـ أ بدون أ. وبالمثل: موقف لا ـ أ من أ هو بعينه موقف اللا ـ أنا من الأنا. فليس ثم لا ـ أنا بدون أنا. وعلى هذا فإنه إذا لم يوضع الأنا، فلا يمكن وضع اللا ـ أنا. وإذن فاللا ـ أنا مشروط بالأنا. ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط. وعلى هذا فإن ما لا يكون ممكنا إلا بشرط الأنا، لا يمكن أيضاً أن يوضع إلا بواسطة الأنا ولهذا فإن المبدأ القائل: «بغير أنا لا يكون ثم لا ـ أنا» يساوي المبدأ القائل: «الأنا يضع اللا ـ أنا».

ويقول كونو فشر إنه لا يحق للمرء أن يفكر في أشياء وموضوعات وامتثالات فيما يتصل بهذا المبدأ الثاني، بمعنى أن ثمة أشياء في ذاتها موجودة خارجنا. ولهذا فينبغي أن نأخذ الأشياء كما يمكن أن تفهم، وعلى هذا النحو فقط، أي على أساس أنها ما يتميز من الأنا. «إننا نفهم من الاشياء: الطبيعة بوصفها موضوعاً، والعالم بوصفه امتثالا، العالم الموضوعي. وهنا يتساءل المرء: بأية شروط تكون الأشياء ـ بهذا المعنى، وهو الوحيد الذي ينبغي أن تفهم به ـ تكون الأشياء ممكنة؟ وبأي شروط توجد الطبيعة، بوصفها موضوعاً، والعالم الموضوعي، عالم الامتثال؟ إن لم توجد موضوعات، لم توجد طبيعة بوصفها موضوعا، ولا أي عالم موضوعي. تحت أي شرط تكون الموضوعات ممكنة؟ تحت شرط الذات، التي لها وحدها يمكن وجود الموضوع. إذ الموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات، أي ما يتميز منها. وهكذا نجد أن الموضوع هو اللا ـ أنا بشرط الأنا. فبدون الأنا لا يوجد لا ـ أنا وبدون الانا

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Teil, I, S 2, S. 101—105. Ed. 1834— 1846 (26— 25 ed. 1956)

(٢) Kuno Fischer: Fichtes Leben, Werke und Lehre 4. Aufl. S. 322—324. Heidelberg, 1914

ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا عالم موضوعي. إن الأنا يضع اللا- أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوعي»[١].

المبدأ الثالث

إن الأنا يضع نفسه ويضع مقابله وهو اللا- أنا. واللا- أنا ليس شيئا في ذاته، وليس شيئا خارج الأنا، لأن حدود الأنا حدود مطلقة لا يمكن تجاوزها. فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا أمكن صياغة ذلك في المبدأ التالي:

إن الأنا يضع نفسه، ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللا- أنا. وهذان المتقابلان متقابلان بالسلب والإيجاب، أي بالتناقض. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً: إن الأنا يضع نفسه كتناقض. ولكن التناقض يقتضي حلاً له. ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا به يحل هذا التناقض.

ويمكن تمثيل هذا في مراحل:

١- اللا- أنا ينفي الأنا. واللا- أنا موضوع في الأنا، ولهذا فإن الأنا ليس موضوعا في الأنا بالقدر الذي به اللا- أنا موضوع فيه.

٢- واللا- أنا لا يمكن أن يوضع إلا بالقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على أنا موضوع يعارضه. وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدرما اللا- أنا موضوع فيه.

٣- وهذان النقيضان يستنبطان بالتحليل من المبدأ الثاني: فهذا المبدأ يناقض نفسه إذن ويقضي على نفسه بنفسه.

٤- ولكنه لا يقضي على نفسه بنفسه إلا بالقدر الذي به المقابل يقضي على الموضوع أي من حيث أنه يحافظ على قيمته ولا ينتفي.

فالمبدأ الثاني ينتفي ولا ينتفي.

٥- وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الثاني، فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الأول. فإذا كان الأنا هو الأنا، فينبغي وضع كل شيء في الأنا مما هو موضوع فيه. والمبدأ الثاني الموضوع في الأنا ينبغي في نفس الوقت أن يوضع وأن لا يوضع فيه. وتبعا لذلك لا يعود الأنا هو الأنا وتكون لدينا المتساويتان التاليتان:

الأنا= اللا أنا   اللا- أنا =الأنا

إن الأنا واللا- أنا يرفع كلاهما الآخر، ولكنهما لا يرفع كلاهما الآخر فعلا، وإلا لأمكن رفع الأنا نهائياً، وهذا يناقض المبدأ الأول القائل أن الأنا يضع الأنا. ذلك لأنه إذا رفع الأنا لانتفى الشرط الذي به وحده يكون اللا- أنا موجوداً، وإذا رفع الا- أنا لناقض ذلك المبدأ الثاني. فإذا تقرر أنه لا يمكن رفعهما كلية، لم يبق إلا إمكان رفعهما جزئياً، أي أن يحد كلاهما من الآخر، والحد رفع جزئي. ولهذا فإن الصورة الوحيدة للرفع بين الأنا واللا- أنا هي التحديد. ولكن التحديد يفترض إمكان التقسيم حتى يحد جزء دون جزء. فبهذه القابلية للتقسيم وحدها يمكن التوحيد بين الأنا واللا- أنا. وعلى هذا فإن الفعل الثالث هو التوحيد بين الأنا واللا- أنا. ولهذا يمكن صياغة المبدأ الثالث هكذا[١]:

«الأنا يضع في الأنا أنا قابلًا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة»:

فالمبادىء الثلاثة لمذهب العلم هي:

١- «الأنا يضع الأنا».
٢- الأنا يضع اللا- أنا».
٣- «الأنا يضع في الأنا لا- أنا قابلا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة».

بناء مذهب العلم

وبهذه المبادىء الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، فما عداها من مبادىء إن هي إلا استنباطات منها.

فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللا أنا بتحديد متبادل لكليهما للآخر وفي هذا التحديد المتبادل فعلان: ١- اللا- أنا يتحدد بالأنا؛ ٢- الأنا يتحدد باللا- أنا؛ أو بتعبير آخر: «الأنا يحد اللا أنا، واللا- أنا يحد الأنا»؛ وبتعبير أكثر

(١) Kono Fischer: Fichtes Leben. S. 323. Heidelberg, 1914.

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 36 (= I, 110). Hamburg, 1956

تفصلا: ١ـ الأنا يضع اللا ـ أنا بوصفه محدوداً بالأنا؛ ٢ـ الأنا يضع نفسه بوصفه محدوداً باللا ـ أنا.

والقول بأن الانا يحدد اللا ـ أنا معناه، أن الأنا يفعل، أي أنه عملي، فالأنا إذن أنا عملي: وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. والأنا يتحدد باللا ـ أنا، أي أن شيئاً يقوم في مقابل الأنا، والأنا ذو موضوع، أي أنه يمتثل أي أنه نظري؛ والأنا يضع نفسه بوصفه متحدداً باللا ـ أنا، يضع نفسه كأنا نظري: وبهذا يتأسس المذهب النظري للعلم.

وهكذا وكنتيجة للمبدأ الثالث ينقسم مذهب العلم إلى قسمين: عملي ونظري. لكن ليس معنى هذا أن المذهب ينقسم إلى نصفين متكافئين، بل هما يكونان كلا واحداً مترابطا مقفلا محكما.

ونظام مذهب العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية، والنهاية إلى البداية. وتطور الأنا النظري يسبق تطور الأنا العملي. ويقول فشته عن مبدأ المذهب العملي للعلم إنه احتمالي، لأن حقيقة اللا ـ أنا حقيقة احتمالية. ولهذا يظل مبدأ المذهب العملي للعلم غير مستفاد منه طالما لم يبرهن على حقيقة اللا ـ أنا.

وعلى هذا فيمكن تلخيص الموقف هكذا:

١ ـ الأنا يضع اللا ـ أنا بوصفه محدوداً بالأنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الأنا يدرك اللا ـ أنا على أنه ناتج عليته.

٢ ـ الأنا يضع نفسه محدوداً باللا ـ أنا، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث الأنا يدرك اللا ـ أنا على أنه خارج عنه ويحدث فيه فعلا علياً.

إن الأنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور، والأنا النظري هو الأساس المثالي للشعور. لكن لما كنا لا نستطيع الارتفاع إلى الشعور بعمليتنا دون الأنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الأنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الأنا العملي الذي هو الأساس الحقيقي لكل الاستنباط، بل هو الأساس الحقيقي للأنا النظري نفسه[١].

الفلسفة النظرية

-١-

استنباط المقولات

إن المبادىء الثلاثة الأساسية هي الأفعال الضرورية الأساسية للعقل: الوضع، المقابلة، التوحيد بين المتقابلات ويسمى أيضاً التحديد. ويمكن التعبير عنها بالمعاني التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وبهذا يتبين أن المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، والسير فيها هو التقدم من موضوع ونقيض موضوع إلى مركب موضوع باستمرار، ومن نقائض جديدة باستمرار إلى ارتباطات جديدة باستمرار.

والمبدأ الثالث هو أول مركب موضوع. وكل ما هو متضمن فيه ومستمد منه من قضايا هو نتائج مستنبطة منه هي بدورها تركيبية. وعلينا إذن أن نجد في المركب الأول نقائض جديدة تريد أن تتحد، وفي اتحادها نجد نقائض جديدة، وهكذا باستمرار، حتى تنحل كل النقائض أو نصل إلى نقائض لا يمكن بعد أن نوحد بينها. ولهذا فإن فشته يقول عن المبدأ الثالث إنه المركب الأساسي Grundsynthesis

ومنهج مذهب العلم مستمد من ذاته، لأنه عبارة عن كشف وحل النقائض القائمة في الأنا، وهذه النقائض وحلولها هي الأفعال الضرورية للعقل أو للأنا.

وهذه الدعوى كان لها أثر بالغ جداً في خلفاء كنت وخصوصاً هيجل وهربرت. لقد اهتدى هيجل بهدى هذا المنهج وجعله منهجه الفلسفي الذي أقام على أساسه كل بناء فلسفته، ذلك لأن هيجل رأى أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وحل كل النقائض الموجودة في التصورات الضرورية للمعرفة، أي المقولات. ورأى هربرت أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وتجنب النقائض الموجودة في تصورات التجربة، وبينها يحتل الأنا موضعاً مهمّاً[١].

ومن هذه المبادىء يمكن إذن استنباط المقولات. لقد كانت الأفعال الأصيلة هي: الوضع، نقيض الوضع، تركيب الوضع. والأول هو الأساس لكل الأحكام الوضعية أي المثبتة؛ والثاني هو الأساس لكل الأحكام الناقضة أي النافية؛

---

(١) Grundlage... S 4, I, S. 123—127 (= 44—48 Aufl. 1956)

(١) Kuno Fischer: Fichtes Leben, S. 329

والثالث: هو الأساس لكل الأحكام المركبة.

ومن المبدأ الأول يستنبط مبدأ الهوية (أ=أ)، ومن الثاني يستنبط مبدأ التباين، ومن الثالث مبدأ التوحيد الذي هو في وقت واحد ربط وفصل معاً، وبالتالي يحتوي على أساس الربط والفصل، ومن هنا فإن مبدأ التوحيد هو في نفس الوقت مبدأ الأساس أو مبدأ العلية. والمبدأ الأول يعطينا مقولة الواقع، والثاني مقولة السلب، والثالث مقولة التحديد[٢].

مبدأ العلم النظري

يقول فشته: «إن المبدأ القائل بأن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا- أنا- هو مبدأ مستنبط من المبدأ الأساسي الثالث: فإن صدق ذلك صدق هذا؛ ولكن الأول صادق، طالما كان من اليقيني عدم ارتفاع وحدة الشعور، وأن الأنا لا يتوقف عن أن يكون أنا. ولهذا ينبغي أن يكون يقينياً على أساس أن وحدة الشعور لا يمكن أن ترفع.

«وعلينا أولا أن نقوم بتحليله، أي أن نشاهد هل فيه متقابلات، وما هي.

«إن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا- أنا. ولهذا فإن الأنا ينبغي الا يحدِّد، بل أن يحدَّد، واللا- أنا ينبغي أن يحدِّد، أن يضع لواقع الأنا حدوداً ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي:

«اللا- أنا يحدد (فعال) الأنا (منفعل إذن). الأنا يضع نفسه على أنه محدد، بواسطة الفعالية المطلقة. ولا بد لكل فعالية، كما رأينا حتى الآن على الأقل، أن تصدر عن الأنا. والأنا وضع نفسه، ووضع اللا- أنا، ووضع كليهما في الكمية. ولكن كون الأنا يضع نفسه على أنه محدد: معناه أن الأنا يحدد نفسه. ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي أيضاً:

الأنا يحدد نفسه، (بواسطة الفعالية المطلقة).

وبغض النظر موقتاً عن إمكان مناقضة كليهما لنفسه واحتوائه على تناقض داخلي وبالتالي كونه يرفع نفسه بنفسه من الواضح فوراً أن كلا منهما يناقض الآخر، وأن الأنا لا يمكن أن يكون فعالا إذا كان ينبغي أن يكون منفعلا، والعكس...

والمبدآن المندرجان في مبدأ واحد يناقض كلاهما الآخر وبالتالي يرفع كل منهما الآخر: والمبدأ الذي فيه يندرجان يرفع نفسه بنفسه. والأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الذي قررناه من قبل. ولهذا فإنه يرفع نفسه بنفسه.

ولكنه ينبغي ألا يرفع نفسه بنفسه، إذ كان من الواجب ألا ترفع وحدة الشعور: ولهذا ينبغي علينا أن نسعى لتوحيد المتقابلات المذكورة.

فلنأخذ في حل المشكلة.

إنه يؤكد في أحد المبدأين ما ينكر في المبدأ الآخر. وإذن فالواقع والسلب يرفع كلاهما الآخر. ولكن ينبغي ألا يرفع كل منهما الآخر بل أن يتحدا، وهذا يتم بفضل التحديد.

فإذا ما قيل إن الأنا يحدد نفسه، فإننا بهذا نعزو إلى الأنا كلية الواقع المطلقة. إن الأنا لا يمكن أن يتحدد الا على أنه واقع، لأنه وضع على أنه واقع فحسب، ولم يوضع فيه أي سلب. وعلى هذا فإن قولنا إنه ينبغي أن يحدد نفسه ليس معناه: إنه يرفع واقعاً في نفسه. وإلا لكان بذلك يضع نفسه في تناقض مباشرة. بل ينبغي أن يكون معناه: الأنا يحدد الواقع ويرتبه لنفسه إنه يضع كل الواقع على أنه كم مطلق. وخارج هذا الواقع لا يوجد أي واقع آخر. وهذا الواقع موضوع في الأنا وتبعاً لذلك فإن الأنا يتحدد بقدر ما يتحدد الواقع.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا فعل مطلق للأنا، وكذلك الفعل الذي يضع فيه الأنا نفسه كما، وينبغي من أجل الاستنتاج أن يوضع هنا واضحاً جلياً.

إن الأنا في مقابل اللا- أنا، وفيه سلب، كما أن في الأنا واقعاً. فإن وضع في الأنا كلية مطلقة للواقع، فلا بد أن يوضع في اللا- أنا كلية مطلقة للسلب.

وكلتاهما: الكلية المطلقة للواقع في الأنا، والكلية المطلقة للسلب في اللا- أنا ينبغي توحيدهما عن طريق التحديد. وتبعاً لذلك فإن الأنا يحدد نفسه جزئياً، ويتحدد جزئياً- وبعبارة أخرى: إن المبدأ ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج، وكلا المعنيين ينبغي أن يبقى إلى جانب الآخر[١].

الخلاصة أن مبدأ العلم النظري يقول:

الأنا يضع نفسه محدداً باللا- أنا

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٨ - ٥٠ [= ١: ١٢٧ - ١٢٩ من الطبعة الأصلية].

وفي هذا التركيب يندرج مبدآن متنازعان ومرتبطان وهما :

١ ـ الأنا يتحدد باللا ـ أنا ، أي أنه منفعل .
٢ ـ الأنا يحدد نفسه ، أي أنه فاعل

أي أن الأنا فاعل ومنفعل معاً في وقت واحد : ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض .

إن الفعل والانفعال تحديدان يعارض كل منهما الآخر . فأحدهما هو السبب السلبي للآخر . وكلاهما يرفع الآخر فلو رفع كلاهما رفعاً تاماً ، أصبح الأنا غير فاعل ولا منفعل ، أي لن يكون موجوداً أبدا . ولو أن أحدهما رفع الآخر رفعاً تاماً ، فإن الأنا سيكون إما فاعلا فقط ، أو منفعلا فقط : وفي الحالة الأولى سيكون الأنا النظري غير ممكن . وفي الحالة الثانية سيكون الأنا بوجه عام غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن يرفع كل منهما الآخر رفعاً جزئيا فحسب . فالأنا فاعل جزئياً ، ومنفعل جزئياً إنه فاعل جزئياً فقط . ولهذا فهو غير فاعل جزئياً فقط . وبمقدار ما يكون الأنا غير فاعل ، يكون اللا ـ أنا فاعلا . أي يكون الأنا منفعلا والأمر بالعكس . إن فاعلية الأنا تتحدد باللا ـ أنا ، والعكس . وبعبارة أخرى : الأنا واللا ـ أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل . وبفضل هذا التحديد المتبادل وحده يمكن أن يكون الأنا فاعلا ومنفعلا معاً . وبهذا فقط يمكن الربط بين هذه المتقابلات في الأنا ، أي يمكن قيام الأنا النظري بوجه عام .

وبهذا يمكن استنباط مقولة التحديد المتبادل (التأثير المتبادل) من الشعور[1] .

ولكن هذه المقولة تتعارض مع المبدأ الأول الأساسي في مذهب العلم ، المبدأ القائل بأن الأنا . يضع الأنا ومعنى هذا أن الأنا فعال فقط ، وهو كل الفعالية بينما مقولة التحديد المتبادل تقول إنه فعال جزئياً . إن المبدأ الأول ينفي عن الأنا كل سلب ، وبالتالي يجعل الأنا كل الواقع ، وبالتالي لا وجود حقيقياً للا ـ أنا . فهل من الحق أن اللا ـ أنا ليست له أية واقعية ، أي ليست له أية فاعلية ؟ وإن كان كذلك فكيف يحدد الأنا ؟

(١) راجع كونوفشر، الكتاب المذكور ، ص ٣٣١ . وراجع فشته . « أساس . . . » ق٢ ، ٤ ص ٥٠ ـ ٥٢ طبعة سنة ١٩٥٦ (=١٢٩ ـ ١٣١ من الطبعة الأصلية)

فاعلية اللا ـ أنا

قلنا إن الأنا هو كل الفاعلية ، كل الواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فلا محل لفاعلية اللا ـ أنا ولا لواقعيته ، وإلا لم يكن الأنا هو كل الفاعلية ، وكل الواقعية . وإذن فإن اللا ـ أنا لا حقيقة له غير تلك التي يضعها الأنا فيه ، واللا ـ أنا لا واقعية له إلا بقدر ما يتأثر الأنا ـ وبعبارة أخرى لا يمكن أن نعزو إلى اللا ـ أنا من الواقعية إلا بقدر ما نرفع من الأنا . وواقعية أو فاعلية الأنا ترفع (جزئياً) أي تتضاءل أو ينفعل الأنا . وعلى هذا فإن اللا أنا له من الواقعية بمقدار ما ينفعل الأنا . وخارج انفعال الأنا فلا يكون للا ـ أنا أية واقعية . فلنطلق على هذا الانفعال اسم « تأثر الأنا » Affektin des Ich . وبهذا ننتهي إلى القضية التالية : « خارج شرط تأثر الأنا لا واقعية للا ـ أنا »[1] .

وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللا ـ أنا ، أي أن كل تأثر يخضع له الأنا سببه هو اللا ـ أنا . وهذا يفضي بنا إلى التركيب جـ ويتضمن مقولة العلية .

وعلى هذا فالتركيبات ثلاثة :

التركيب أ : هو التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا بوجه عام .

« ب : هو التحديد المتبادل .

« جـ : هو العلية .

جوهرية الأنا

كيف يتأتى للأنا إذن أن ينفعل ؟ هنا مشكلة يثيرها تركيب العلية وتقتضي حلا . إن ما يوضع في الأنا يوضع بواسطة الأنا ، وبفضل فاعليته . فكذلك انفعالية الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة فاعليته . فكيف يتم ذلك ؟ إن فاعلية الأنا مطلقة ، وليس خارجها شيء ؛ ولهذا ينبغي أن ننظر إلى انفعال الأنا على أنه فاعلية مقللة أو مرفوعة جزئياً ، أي درجة مخفضة من الفاعلية ، « كم من الفاعلية » Ein quantum Tätigkeit .

وبعبارة أخرى إن انفعال الأنا لا يمكن إلا بتقليل فاعليته أو الحد منها ، وهذا لا يمكن إلا بواسطة فاعلية الأنا نفسه ، أي

(١) فشته : « أساس . . . » ٤ جـ ص ٥٢ ـ ٥٦ (= ١١ ـ ١٣٥ من الطبعة الأصلية)

بواسطة تحديده لذاته Selbstbestimmung

وعلى هذا فلدينا في الأنا فاعلية وانفعال ، فاعلية مطلقة وفاعلية محدودة ، أو ـ مادام الأنا = الفاعلية ـ أنا مطلق وأنا محدود . والأنا المحدود لا يكون ممكنا إلا كتحديد ذاتي للأنا المطلق . ولهذا فإن السؤال : لماذا ينفعل الأنا ؟ ـ يعود إلى السؤال : لماذا يحدّ الأنا من فاعليته ؟ لماذا يحدد الأنا نفسه ؟ ومن أين أتى تحديد الأنا لذاته ؟[1] .

مقولات الإضافة

تبين لنا أن الأفعال الضرورية للعقل هي على النحو التالي :

إن الوعي الذاتي يقوم بفعلين متقابلين : فالأنا يضع الأنا ، والأنا يضع مقابل الأنا أي اللا ـ أنا ، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنا ، وهذا التوحيد يقتضي الفعل المتبادل . والفعل المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا يقتضي من أجل مزيد من التحديد اللا ـ أنا وجوهرية الأنا . وبهذا نكون قد استنبطنا المقولات التالية :

١ ـ الأنا الواضع يعطي مقولة الواقع .
٢ ـ الأنا الواضع للمقابل يعطي مقولة السلب .
٣ ـ التوحيد بين المتقابلين يعطي مقولة التحديد أو ما يسمى باسم الإضافة .

والتحديد الأدق للإضافة هو الفعل المتبادل ، وأنواع الفعل المتبادل هي العلية والجوهرية . وعلى هذا فإن الفعلين الأولين للعقل أحدهما يضع والثاني يضع مقابلا والثالث والرابع يركبان ويربطان . ومن هنا يتلخص الموقف فيما يلي :

المركب الأول أ هو التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا ، والمركب الثاني ب هو الفعل المتبادل ، والمركب الثالث جـ هو عليه اللا ـ أنا ، والمركب الرابع ء هو جوهرية الأنا .

فلنأخذ في بيان هذه المركبات بالتفصيل . ولنبدأ بتحديد النوعين الأولين من التأثير المتبادل .

لقد نشأ عن هذا الموقف تقابل جديد وواجب جديد ، ذلك أن العلية تحدد فاعلية اللا ـ أنا ، والجوهرية تحدد الفاعلية الشاملة للأنا ، وتبعاً لهذا فإن انفعال الأنا في حالة العلية هو فعل للا ـ أنا ، وانفعال الأنا في حالة الجوهرية يتحدد فقط عن طريق فاعلية الأنا ، فاذا قلنا فقط بالجوهرية فعلينا أن نقول إن الأنا يتحدد فقط بالجوهرية ، وإن قلنا بالعلية فإن الأنا يتحدد عن طريق اللا ـ أنا .

على أنه من الواجب أن نقول بكلتيهما ، أي بالعلية والجوهرية ، والشعور الذاتي يقتضي التأثير المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا ، وهذا هو الأنا النظري ، وهذا الفعل المتبادل نفسه يقتضي عليه اللا ـ أنا ، أي يقتضي جوهرية الأنا والتناقض القائم بين كليهما محتوي في الأنا نفسه . وهذا يقتضي منا مهمة حل هذا التناقض ، وهذا الحل يقتضي تركيباً جديداً هو التوحيد التركيبي بين العلية وبين الجوهرية . وهذه المسألة عقدة العقد في مذهب العلم عند فشته : فكلما تقدمت التركيبات ازدادت تأليفات العناصر البسيطة ، والمسألة هنا : كيف يمكن حل التناقض القائم بين جوهرية الأنا وعليه اللا ـ أنا ؟ هذا التناقض قائم بين هذين النوعين من التأثير المتبادل وهو بالتالي يقوم في تصور فكرة التأثير المتبادل نفسه . فالتأثير المتبادل يقول :

بقدر ما هنالك من فاعلية في الأنا يكون ثمة انفعالية في اللا ـ أنا ، والعكس بالعكس .

إن الفعل والانفعال في الأنا واللا ـ أنا يحدد كل منهما الآخر على التبادل بحيث أن كل فعل في جانب هو بنفس المقدار انفعال في الجانب الآخر ، أي أن كل فعل في جانب يناظره انفعال في الجانب الآخر . ومن هنا فإن هذا التأثير المتبادل يسمى باسم تبادل الفعل والانفعال . فالأنا من حيث دخول الانفعال فيه يضع فاعلية في اللا ـ أنا ، والعكس بالعكس . فإن لم يصدق هذا المبدأ فإن الأنا المنفعل ، أي الأنا النظري ، ومعه الأنا نفسه يرتفعان .

إن مبدأ التحديد المتبادل مبدأ ضروري إذن ، وينبغي الا يكون محلا للنقد والاعتراض .

وإنما الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف كان هذا المبدأ ضروريا ومقبولا ؟ .

إن الفاعلية في اللا ـ أنا مشروطة بانفعال في الأنا ، والانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا ـ أنا . ومعنى هذا أن الفاعلية في اللا ـ أنا تفترض نفسها مقدما ، والانفعالية في

---

(١) « أساس . . » ٤ ـ ص ٥٧ ـ ص ٦٠ (= ص ١٣٦ ـ ١٣٩ من الطبعة الأصلية) .
راجع كونوفشر : الموضع نفسه ص ٣٣٣ .

الأنا مشروطة بالفاعلية في اللا ـ أنا . وهذه الأخيرة مشروطة بالانفعالية في الأنا .

وعلى هذا فإن الانفعالية في الأنا تفترض نفسها مقدما ، وإذا كان عليَّ أن أقوم بعمل ما تحت شرط ما وهو أن أكون قد فعلته من قبل ، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أفعله إن الأنا ينبغي عليه أن يضع الانفعال في ذاته تحت شرط أن يضع في نفس الوقت الفاعلية في اللا ـ أنا ، وهذه الفاعلية نفسها مشروطة ، بواسطة الانفعال في الأنا ، فلا بد إذن من فعالية في اللا ـ أنا بشرط انفعال في الأنا ، وهذا الانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا ـ أنا .

وهكذا نرى أن الأنا لا يملك أن يضع انفعالا في نفسه ولافاعلية في اللا ـ أنا .

وهكذا أيضاً نرى أنه تبعا للتحديد المتبادل ينبغي أن يوجد كلاهما ، بينما تبعا للتحديد المتبادل نفسه ينبغي ألا يوجد كلاهما .

الفاعلية المستقلة

فلننظر الآن في هذا التناقض الذي ينبغي حله : إن الانفعال في الأنا ضروري ، وهو لا يكون ممكناً إلا بواسطة الفاعلية في اللا ـ أنا . وليس ممكناً بواسطة الفاعلية في اللا ـ أنا ، لأن الفاعلية في اللا ـ أنا لا تكون ممكنة إلا بواسطة الانفعالية في الأنا . وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل .

يتبين من هذا أن الانفعال في الأنا يوضع ولا يوضع بفعل فاعلية اللا ـ أنا . ولكن هذا التقابل في الأنا لا يكون ممكناً إلا بالتحديد ، أي بالرفع الجزئي ، لأن القاعدة تقول : إن ما يرفع الآخر على التبادل دون أن يرفعه نهائياً كاملا لا بد أن يرفع كل منهما الآخر جزئياً . فهذا هو مبدأ التحديد : فمبدأ التحديد بعبارة أوضح هو : إن كلا المتقابلين يرفع الآخر ، ولما كان رفع الواحد للآخر لا يمكن أن يكون كلياً فإذن ينبغي أن يكون هذا الرفع جزئياً . وهكذا نجد أن حل التناقض القائم أمامنا الآن هو بأن نقول : إنه بفضل فاعلية اللا ـ أنا فإن انفعال الأنا يوضع جزئياً ولا يوضع جزئيا . وكذلك الحال : فاعلية اللا ـ أنا توضع في الأنا جزئيا ولا توضع جزئيا . فإذا كانت فاعلية اللا ـ أنا يناظرها انفعال في الأنا جزئيا فإنه ينتج عن هذا وجود فاعلية في اللا ـ أنا لا يناظرها انفعال في الأنا ، وبالعكس توجد في الأنا واللا ـ أنا فعالية مستقلة . ومثل هذه الفعالية المستقلة ضرورية ، وإلا لما كان من الممكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل .

ولكن هذا الحل نفسه ينطوي على تناقض جديد ، ذلك لأن التحديد المتبادل يقتضي الفعالية المستقلة ، كما أنه يناقضها في نفس الوقت لأن مبدأ الأساس يقول : إن كل فعالية في الأنا وفي اللا ـ أنا يقابلها انفعالية في الجانب المقابل ؛ وإن الفعل والانفعال يحدد كل منهما الآخر في الأنا واللا ـ أنا على التبادل بالضرورة . وهناك إذن ، كما أشرنا ، تبادل دائما بين الفعل والانفعال . وهذا التحديد المتبادل أي التبادل بين الفعل والانفعال ثم الفعالية المستقلة ، كلاهما يناقض الآخر . وهذا التناقض بحاجة إلى حل . والحل يتم وفقا لمبدأ التحديد . وعلى هذا فلدينا الآن مهمات ثلاث :

١ ـ تبادل الانفعال والفعل يحدد فاعلية مستقلة .

٢ ـ الفعالية المستقلة تحدد تبادل الفعل والانفعال .

٣ ـ كلاهما يحدد الآخر على التبادل .

وهذه المهمة الثالثة تنقسم من جديد إلى ثلاث مهمات جديدة :

(أ) إن المضمون والشكل في الفعالية المستقلة يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، والفعالية المستقلة تؤلف وحدة تركيبية تجمع بين الشكل والمضمون .

(ب) المضمون والشكل للتحديد المتبادل يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، فالتحديد المتبادل هو وحدة تركيبية مؤلفة من الشكل والمحتوى .

(جـ) الفاعلية المستقلة بوصفها وحدة تركيبية ، وفعل التبادل وانفعال التبادل بوصفهما وحدة تركيبية يحدد كل منها الآخر على التبادل .

والتحديد المتبادل يتضمن العلية والفاعلية للا ـ أنا والجوهرية الأنا . وما بيناه فيما يتعلق بالتأثير المتبادل بوجه عام ينبغي أن نبينه على الخصوص فيما يتعلق بكلا النوعين أعني . العلية والجوهرية ، ومن هنا فإن كل مهمة من المهمات الثلاث تنقسم مرة أخرى إلى اثنتين ؛ أو بطريقة أخرى ينبغي تطبيق الحل العام في كل مرة على كلا نوعي التحديد المتبادل ، ونقصد بالنوعين كما قلنا العلية والجوهرية .

وخلاصة هذا كله أن المهمات التي ينبغي على مذهب العلم القيام بها فيما يتعلق بتحديد الفعل المتبادل والتحديد المتبادل هي على النحو التالي :

(أ) الفاعلية المستقلة كأساس واقعي للتحديد المتبادل فيما يتعلق :

(١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ، (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(ب) الفاعلية المستقلة بوصفها مبدأ التحديد المتبادل الواهب للشكل أو الصورة ، وذلك فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(جـ) وحدة الفاعلية المستقلة والتحديد المتبادل فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

وبهذا نكون قد أعطينا فكرة عن المهمة التي ينبغي على التركيب هـ أن يقوم بها .

وهذا التركيب هـ هو أصعب المهمات جميعاً وأصعب النقط في مذهب العلم . والموضوع الحقيقي في كل هذه المهمة بسيط ، فالمطلوب هو أن نستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه ، نستنبط طابع الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يمكن أن يقوم للتحديد المتبادل أية قائمة ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط . ومن أجل أن نحدد بالدقة كيف يمكن أن تقوم هذه الفاعلية وما هي قدرتها فإن من الواجب علينا أن نمتحن كل الشروط التي تظهر عليها ، وأن نستبعد كل الظروف التي لا يمكن أن تقوم فيها .

وبهذا نكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الأنا النظري لوضع ذاته بوصفه محدداً بواسطة اللا ـ أنا وعلى هذا فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية . وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية ، وأن ينميها ، وأن يقيم هذا النمو إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري . فإن حُلَّت هذه المشكلة ، فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه .

وابتغاء الوصول إلى هذه النتيجة نجد أن مهمة مذهب العلم النظري تقوم في هذين السؤالين المتعلقين بالقدرة الأساسية النظرية وبالمبدأ النظري وهما :

١ ـ ما هي تلك الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم التحديد المتبادل أو الفعل الذي بفضله يوجد الأنا نظريا ؟ نقول : ما هي هذه الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم هذا التحديد المتبادل ؟ هذا هو السؤال الأول . ويمكن إيضاحه بالتساؤل : كيف يمكن إيجاد القدرة الأساسية النظرية تحت الشروط الموضوعة ؟ .

٢ ـ السؤال الثاني : كيف ينشأ عن نمو القدرة الأساسية النظرية المبدأ الأساسي النظري ؟ وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الخيال المنتج بوصفه القدرة الأساسية النظرية .

وللبحث في هذه المسألة يبدأ فشته فيبحث في كيفية استنباط ملكة الخيال ويندرج ذلك في فصول:

١ ـ الفاعلية المستقلة كتصور باطن لكل الحقيقة المستقلة

لقد أفضى بنا مذهب العلم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفعل المتبادل الذي اقتضاه الشعور بالذات لا يمكن أن يقوم إلا تحت شرط وجود فعالية مستقلة . وهذه الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية ، أي :

الشعور بالذات يقتضي التحديد المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا .

التحديد المتبادل يشترط لإمكانه وجود فعالية مستقلة .

الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية .

أما ما هي هذه الفاعلية فيمكن تبين ذلك من شكل ومضمون التحديد المتبادل .

إن مضمونه يتألف من التقابل بين الأنا واللا ـ أنا ؛ والتحديد المتبادل يقوم على أساس أن ثمة من الواقعية بقدر ما يوضع في أحد العاملين ويرفع في العامل الآخر بالضرورة والعكس أي بعبارة أخرى التحديد المتبادل معناه أن يوجد من الحقيقة في أحد العنصرين (الأنا واللا ـ أنا) بقدر ما يرفع من الآخر ؛ ومجموع هذه الحقيقة الواقعية لا يزيد ولا ينقص إذن بواسطة التحديد المتبادل ، بل يظل كما هو .

ومن هنا فإن المضمون في هذا المجموع مستقل عن

التحديد المتبادل ، والحقيقة الواقعية هي فعالية ، ومجموع المضمون الواقعي هي إذن فعالية مستقلة بوصفها الأساس الواقعي للتحديد المتبادل ، فإن لم توجد مثل هذه الفعالية المستقلة بوصفها كلية مطلقة ، فلا يمكن أن يقوم تحديد متبادل فيه يكون ثمّ من الواقعية في أحد العنصرين بقدر ما يرفع من العنصر الآخر وبالعكس . وإذن فالفاعلية المستقلة هي التصور الباطن لكل الواقع ، أو هي الكلية المطلقة للواقع .

٢ ـ أساس الفاعلية المستقلة

والأنا إذن هو التصور الباطن لكل فاعلية . فإن رفعنا من الأنا فاعليته أو قللنا منها فإن الأنا لن يصبح بعد هذا التصور الباطن لكل فاعلية ولن يكون إذن كما يجب أن يكون من حيث جوهره ، بل يصبح بفضل هذه الانفعالية ، شيئاً آخر من الناحية الكيفية . وأساس ما هو كيفي أساس واقعي ، وهذا الأساس الواقعي للكيفية المتغيرة الخاصة به لا يمكن أن يكون الأنا نفسه ، ولهذا ينبغي أن يكون هذا الأساس الواقعي شيئاً مختلفاً عن الأنا نفسه ، أي يجب ان يكون لا ـ أنا . فإن كان اللا ـ أنا هو الأساس الواقعي للإنفعال في الأنا ، فيجب أن نعزو إلى اللا ـ أنا فاعلية مستقلة سابقة على هذا الانفعال .

وهنا نجد أن اللا ـ أنا هو السبب الذي يحدث الانفعال في الأنا وعلى هذا فسيكون اللاّ ـ أنا هو الأساس في الامتثال ، وهو الأساس المطلق ، وهو الشعور الباطن لكل نشاط منتج ، وسيكون هو العلة الوحيدة الفعالة ؛ وتبعاً لذلك سيكون اللا ـ أنا هو الجوهر والأنا سيكون مجرد عرض .

فإن تحددت الفاعلية المستقلة ، على هذا النحو ، أي على أساس أن اللا ـ أنا هو الأساس الواقعي المطلق ، فسنكون بازاء مذهب الواقعية الدوجماطيقية ، وهي التي يمثلها أكمل تمثيل مذهب إسبينوزا ، لكن مثل هذا التصوير للفاعلية المستقلة معناه القضاء على الأنا واعتبار الأنا غير منتج ، ولكنا قد أثبتنا مراراً أن الأنا ضروري ، فالنتيجة الحتمية لهذا أن ما افترضناه من فاعلية مستقلة للا ـ أنا وتسبق الأنا هو أمر غير ممكن . وإنما الصحيح الذي يجب أن يتقرر هو أن الأنا هو التصور الباطن لكل فاعلية وفيه ترفع الفاعلية أو توضع الإنفعالية .

ولا يمكن وضع هذا الانفعال عن طريق فاعلية مستقلة للا ـ أنا . وإنما هذه الانفعالية توضع فقط بفضل فاعلية الأنا ، والنتيجة لهذا إذن أن انفعالية اللا ـ أنا من وضع الأنا ، وما انفعالية الأنا إلاّ فاعلية مقللة أو محدَّدة ؛ والفاعلية المقلّلة أو المحددة هي أيضاً اللا ـ أنا ، فكيف يمكن إذن الآن أن نميز بين الأنا المحدود وبين اللا ـ أنا ؟ .

إن من الواجب أن نميز بين كليهما ، لأن كلا منهما في مقابل الآخر . والجواب هو أن التمييز بين الأنا المحدد وبين اللا ـ أنا يجب أن يتم على أساس أن لا نعزو إلى اللا ـ أنا ما ليس له ، أي أن لا نعزو إليه فاعلية مطلقة أو مستقلة . وعلى هذا فيجب أن نعد الفاعلية المقللة للأنا في نفس الوقت فاعلية مطلقة ولكن ما هذه الفاعلية التي هي في نفس الوقت مطلقة ومحددة معاً ؟ إنها مطلقة أو مستقلة إذا كانت غير مشروطة بشيء أي تلقائية : تلقائية خالصة . وهي مقللة حينما تكون متعلقة بموضوع فالأمر يتعلق إذن بفاعلية تتعلق بموضوع بكل ما لها من تلقائية . وهذه الفاعلية هي قوة الخيال . وفكرة الخيال أو القوة المخيلة لم نبرهن عليها بعد . وإنما نحن افترضناها كغاية ينبغي أن نمثلها منذ الآن حتى نفهم هذا الجانب الصعب من مذهب العلم .

الامتثال والتخيل ـ الذات والموضوع

إن الأنا يضع مقابله، أي انه يضع مقابلاً لنفسه. وهذا المقابل هو الموضوع واللا ـ أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هو موضوع، والموضوعات لا توجد إلاّ بالنسبة إلى ذات، والذات لا تكون ممكنة إلاّ في تمايزها من موضوع. ولهذا لا توجد ذات بغير موضوع، ولا موضوع بغير ذات، والفعالية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً. وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لأنه موضوع في مقابله فالموضوع يوضع لرفع الذات والعكس. والأنا إما أن يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته، إنه يضع ذاته موضوعاً، وتبعاً لهذا ينبغي عليه أن يرفع ذاته، وبالتالي ينبغي عليه أن يرفع الذات، وبالتالي أيضاً أن يرد فاعليته أو انفعاليته.

وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه أساساً حقيقياً، أي لا بد أن يكون ثمة امتثال من جانب الأنا لشيء هو اللا ـ أنا مستقل عنه. إنه يضع الذات وينبغي من أجل هذا أن يرفع الموضوع وأن يحد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعال في الذات. وهذا الانفعال يتعلق بفاعلية الذات كأساس حقيقي أي لا بد من امتثال حقيقة الأنا مستقلة عن اللا ـ أنا أي تصور الحرية.

وهكذا نجد أن الوضع المباشر هو امتثال أو تصور أو تخيل، وعلينا أن نلاحظ أن اللا ـ أنا ليس هو الأساس الحقيقي للانفعال القائم في الأنا وإلا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد أن يمتثل على أنه خيال، ولا ينظر إليه على أنه أساس حقيقي، فهذا الأساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امتثال ضروري من جانب الأنا. وهذا الامتثال ينبثق عن الأنا بالضرورة، ولهذا ينبغي أن نحدد الفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر بأنه القدرة على إنتاج امتثال، أو نحدده بأنه: قوة الخيال المنتجة.

وبدون هذه القوة أو القدرة لا يوجد امتثال لحقيقة اللا ـ أنا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للذات والموضوع ولا نشاط أو فاعلية مستقلة تقوم على أساس الوضع المباشر، ولن يقوم أيضاً تحديد متبادل بين الأنا واللا ـ أنا، ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة. ولن يكون أيضاً اتحاد بين الأنا، ذلك الاتحاد الذي لا يمكن أن يتم بدون التحديد المتبادل، ولن يكون ثمة تقابل بين الأنا واللا ـ أنا، ولن يكون ثمة أنا واضع، وأنا واضع للمقابل، ولن يكون ثم أنا أصيل. وبوجه عام لن يكون ثم أنا ولا ذكاء ولا عقل، ولهذا فإن ملكة الخيال المنتجة هي القوة النظرية الأساسية. وبدون هذه القوة العجيبة كما يقول فشته لا يمكن تفسير أي شيء في العقل الإنساني. وجماع جهاز التفكير في العقل الإنساني إنما يقوم على هذه الملكة.

وخلاصة هذا كله أن ثمة ذاتاً تمتثل وموضوعاً يمتثل. ولكن هذا الموضوع الممتثل ليس هو الشيء في ذاته، وإنما هو من وضع الأنا. وانفعال الأنا باللا ـ أنا ليس ناتجاً عن شيء في ذاته يؤثر ويفعل وبه الأنا ينفعل. بل الأنا هو الذي يفعل وينفعل معاً وهذا إنما يتم بفضل ملكة الخيال التي هي القدرة الأساسية التي للأنا على أن يتصور خلاف نفسه. ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخيال. وهو يريد من ورائها أن يبين أننا لا نزال في نطاق المثالية، لأن الموضوع هو من إنتاج الأنا، وليس شيئاً موجوداً في الخارج يؤثر في الأنا كشيء قائم بذاته يؤثر في شيء آخر. فبملكة الخيال هذه يظل إنتاج الموضوع من شأن الذات ويبقى في داخل الذاتية المطلقة.

تطور العقل النظري

١ ـ الانفعال: إن فاعلية الأنا لا يمكن كما رأينا أن تكون إلا بواسطة الأنا. وما هو الأنا ينبغي أن يكون لذاته كذلك، أي ينبغي ألا يكون مجرد موجود بل وأيضاً أن يعرف ما هو وهذان ـ وهما أمر واحد بالنسبة إلى ماهية الأنا ـ هما الشرطان والتفسيران للتطور النظري الضروري. والطبقة الدنيا في هذا التطور هي طبقة الإنفعال، لكن إنتاج الأنا لا يبدو للأنا على أنه إنتاجه، بل يبدو له أنه شيء موجود بدونه أو كأنه معطى من خارجه ولكن ما يعطي للأنا لا يمكن إلا أن يكون معطى في داخل الأنا. وما يعطى في الأنا بدون فعل الأنا لا يمكن إلا أن يكون مجرد رفع أو تحديد لفاعليته أي مقابل لفاعليته أي مجرد حال وانفعال، حال منفعل. وإذن فالأنا يكون منفعلاً، ولكن من تلقاء ذاته فإنه يجد أمامه حالة يشعر فيها بأنه منفعل أي يحس بالانفعال. وعلى هذا فإن المرتبة الدنيا في التطور العقلي هي أن يجد الأنا في نفسه أنه في حالة كذا (أي منفعل).

وحينما نحلل واقعة الإحساس نستطيع بسهولة أن نعرف ما هي الشروط التي بها يتم الإحساس. إن الإحساس فينا عملية ذاتية. إنه انفعال، إنه انطباع نتلقاه، وهو لهذا إنفعال. ولكن مجرد الانفعال، أو مجرد الانطباع ليس شيئاً يعد إحساساً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك أن نتمثل نحن هذا الانفعال أن نجعله من أنفسنا وبدون هذا الفعل لا يمكن الإحساس أن يكون ولهذا فإن كل إحساس هو نتاج لعاملين متقابلين: للفعل والانفعال. إنه نتاج لهذا النزاع القائم في الأنا. والإنتاج المشترك لهذين العاملين المتقابلين لا يمكن أن يكون إلا شيئاً: لا هو بمجرد نشاط، ولا هو بمجرد فاعلية، ولا بمجرد انفعال. وإنما هو فاعلية في حال الانفعال. إنه فاعلية كقدرة، أي فاعلية ساكنة أو مادة وموضوع للقوة فإن وضعنا في الأنا النزاع بين الفعل والانفعال، فينبغي أن لا يرفع كلاهما الآخر، بل ينبغي أن يتحد كلاهما بالآخر، وهو ما لا يمكن أن يحدث حينما يحدد كل منها الآخر على التبادل. فإذا وضعنا الأنا في حالة هذا التحديد فإنه لا يكون ثم شيء آخر غير الإحساس.

والخلاصة أن الإحساس ـ وهو معتمد أهل المذهب الحسي في دعواهم التجريبية ـ نقول إن الإحساس لا يتم بمجرد التلقي والانطباع، بل لا بد أن ينضاف إلى ذلك قيام الذات أو الأنا بفعل يحول به هذه الانطباعات إلى ذاته، وبعبارة أخرى ـ وإن لم تكن متفقة تماماً مع صياغة فشته ـ نقول إن الألوان والأضواء مثلاً ليست هي الإحساس، بل لا بد أن يقوم العقل بتحويلها بفاعليته هو إلى أشياء تصبح من

ذات الأنا، لكي تتحول من مجرد انطباعات وانتقاشات إلى إحساسات. وهكذا يتضح دور فاعلية العقل في الإحساس إلى جانب انفعاليته بالانطباعات. ولا يعترف فشته بأن هذه الانطباعات صادرة عن أشياء في ذاتها، بل هذه الانطباعات تكاد لا تكون شيئاً وإنما هي تصبح شيئاً بتبسيط الأنا لفاعليته عليها. فالأمر في النهاية يرتد في الواقع إلى فاعلية الأنا. ولكن كيف يستنبط من ماهية الأنا ضرورة التحديد ؟

هذه المسألة لم يستطع نقد كنت أن يعطي جواباً عنها، وجاء فشته لأول مرة فحاول أن يحلها فقال: إن الأنا فاعلية خالصة غير محدودة بشيء، وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه «أنا» هو فاعلية، وفي نفس الوقت تأمل في فاعلية. فاذا استحالت الفاعلية إلى تأمل فإن هذا لا يستمر إلى غير نهاية، بل تأمل يحدثه انقطاع وتحديد للفاعلية. وترجع هذه على هذا النحو إلى الأنا نفسه. وهكذا نجد أن الأنا بفضل تأمله يصبح فاعلية عائدة على نفسها. إن الأنا بفضل هذه الفاعلية العائدة على نفسها ترجع إلى نفسها وتجد نفسها وتشعر بنفسها. ولو كان الأنا فاعلية غير محدودة وبدون تأمل، فلن يكون ثمة أنا. وإذن فبفضل التأمل الذي يعوق امتداد الفاعلية إلى غير نهاية، ويرجع بالذات إلى ذاتها يقوم الأنا وينشأ لنفسه، وبهذا ينشأ بنفسه ويصبح نتاج نفسه، ولكن لا يعرف بعد أنه هو الأساس في إنشائه لنفسه هذا، إنه ليس بعد «أنا» مدركاً لنفسه، فما هو هذا الأنا الذي نشأ على هذا النحو ؟

إن الأنا يحد من فاعليته من حيث أنه يتأمل فيها. فهذا التأمل إذن فاعليته هو ذاته، لكنه بينما يتأمل في فاعليته فإنه لا يتأمل في نفس الوقت في تأمله، فلا يتبدى هذا التأمل في الشعور، بل تكون فاعليته غير شاعرة بذاتها. وما تنتجه هذه الفاعلية لا يبدو أنه شيء مستخرج من الأنا بل على أنه شيء معطى من الخارج. والناتج لهذا التأمل الأول هو التحديد، وهذا التحديد يبدو كأنه موضوع من خارج، ولا يبدو هنا على نحو آخر، وهكذا يمكن الأنا أن يبدو على أنه منفعل، أي أنه يتقبل. وهكذا، فإن الأنا بفضل تأمله الأول لا يمكن أن يكون غير مجرد إحساس في هذه الطبيعة أو المرحلة الأولى من مراحل تطوره، إن تحديد الأنا ناتج عن فاعلية لا يتأمل فيها الأنا، أي عن فاعلية غير مشعور بها، ولهذا السبب فإن هذا التحديد ليس من البداية ناتجاً له، بل حالة وضع فيها يشعر بانفعاله فيها بأنه منفعل، وشعوره بالذات يتم مع هذا التحديد وهذا الانفعال. إنه يشعر بأنه محدود. وهذا الشعور بأنه محدود هو في الوقت نفسه شعور بعدم القدرة أو بالقسر. وإن كل إحساس ليصحب دائماً بهذا الشعور بالقسر.

والخلاصة: أن المرتبة الأولى في تطور العقل هي مرتبة التأمل الذي فيه وبه يتوقف نشاط العقل عن الاستمرار إلى غير نهاية. ولكن هذا التأمل ليس تأملاً شاعراً بذاته لأنه لا يتم عليه تأمل فهو مجرد تأمل بغير تأمل للتأمل، ولهذا نشعر في هذه الحالة وكأننا مكرهون على هذا الشعور؛ ولذا نجد أن الإحساس مصحوب دائماً بشعور القسر أي بالشعور بأننا مضطرون إلى تقبل هذه الانطباعات الواردة إلينا.

العيان ـ التخيل

الأنا هو ما هو، وينبغي أن يكون لأجل ذاته، وينبغي عليه أن يضع ذاته باعتبار ما هو من حيث أنه يتأمل في ذاته، ولقد رأينا أن الأنا يشعر بأنه محدود، ولهذا ينبغي عليه أن يضع نفسه محدوداً، وبالتالي أن يتأمل في حدوده، وعن هذا الطريق أيضاً يتجاوز حدود نفسه، والتأمل في الفعالية اللا محدودة هو بالضرورة تحديد لها، والتأمل في التحديد هو بالضرورة تجاوز عن التحديد، وعبر الحد لا يمكن أن يوضع شيء غير ما يحده. وعلى هذا فإنه بينما الأنا يعلو على حدوده، فهو بالضرورة يضع حاداً. يقول فشته: إن الأنا يتأمل بحرية ولكن لا يستطيع أن يتأمل وأن يضع حدوداً دون أن ينتج في نفس الوقت شيئاً بوصفه حاداً. إن الأنا يضع بالضرورة الحاد بوصف أنه محدود به، ويستبعده أي يستبعد الحد من نفسه، ولكن ما يوضع في مقابل الأنا وما يستبعد منه لا يمكن أن يكون إلا اللا ـ أنا. إن التأمل في الإحساس، أي التحديد، هو إذن فعالية نتاجها بالضرورة شيء يحدد الأنا ويضع شيئاً في مقابله أي لا ـ أنا، وبينما الأنا يتأمل في إحساسه فإنه لا يتأمل في هذا التأمل، بل هذا التأمل فاعلية لا يرى فيها الأنا نفسه إنه لا يرى نفسه يفعل، أي أنه يفعل دون وعي بذاته. ونتاج فاعليته لا يبدو له إذن على أنه نتاجه بل على أنه موضوع خارج عنه قائم هناك بغير فعله هو.

في هذا الموضوع لا يكون الأنا شاعراً بفاعليته، وكما أنه ليس على شعور بفاعليته هو فكأنه إذن قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع وهذا الضياع والنسيان للفاعلية والضياع في الموضوع هو العيان، وهو العيان الأول الأصيل وهو على حد تعبيره» نظره أخرس، غير شاعر بذاته. والأنا في تحديده

أي بوصفه محدوداً هو شعور أو إحساس، ولكنه بوصفه أنا فإنه ليس مجرد إحساس وإنما هو ما هو من أجل ذاته، إنه يضع نفسه كحاس ويتميز من المحسوس، أي أنه يضع نفسه بوصفه محدوداً بحاد موضوع في مقابله ومستبعد عنه، والموضوع في مقابله هو اللا ـ أنا. وفي عيان اللا ـ أنا يشعر الأنا بأنه محدود، والمحدود والحاد والإحساس والعيان والشعور بالمحدودية وبعدم القدرة أو بالقسر وعيان اللا ـ أنا، كلها مرتبطة فيما بينها في الأنا، فلا عيان بغير شعور بالقسر، ولا شعور بالقسر بدون عيان، والشعور بالقسر ينشأ عن محدودية الأنا. وهذه المحدودية نفسها تنشأ عن التأمل الأصيل. أما العيان فينشأ حينما يتأمل الأنا في محدوديته وبالتالي يرتفع فوق حدوده، أي أن ذلك يتم من خلال الفاعلية التلقائية للأنا، إن العيان والشعور بالقسر يتعلق أحدهما بالآخر مثل تعلق التلقائية بالتأمل، والحرية بالمحدودية، والإنتاج بالتحديد، ولا بد من التوحيد بينهما، فكيف يتيسر هذا التوحيد ؟

إن الأنا في عيانه للا ـ أنا يكون مرتبطاً وحراً معاً. إنه كلاهما معاً بينما هو يتأمل في العيان. في أي شيء يتأمل ؟ هذا شيء معطى للأنا وموجود بغير فعله، ولهذا فإن الأنا يتحدد تحدداً كاملاً بفاعلية اللا ـ أنا وعلى الأقل يبدو المعاين للأنا من وجهة نظره هذه على أنه نتاج للا ـ أنا ولا بد أن يبدو له، أما أنه يتأمل فيه فهذه فاعليته الخاصة الحرة، إنه لا يستطيع أن يتأمل إلا في التمييزات الموضوعة في العيان، ولكنه يسلك خلالها بحرية [illegible] ويطبعها بطابعه. وبفضل هذا النشاط يضع العيان في ذاته ويصوره وفقاً لذلك، إن الأنا في حالة التأمل في العيان هو فاعلية مصورة نتاجها الصورة، والصورة ترسم بحرية، ولكنها في نفس الوقت محدودة تحديداً كاملاً، ولا بد أن تناظر موضوعات مستقلة كل الاستقلال، أي ينبغي أن توضع على أنها صورة محاكية. وهكذا فإن الموضوع الذي هي محاكية له يوضع على أنه صورة نموذجية. فالصورة نتاج للفاعلية الخاصة بالأنا، ويبدو للأنا على أنه نتاجه.

فالصور نموذجية إذن مستقلة، إنها ليست من نتاج فاعلية الأنا، بل هي موجودة بدون فعل الأنا أي أنها توضع بوصفها شيئاً قائماً حقيقياً مستقلاً عن الأنا، وهكذا يتبدى للأنا الفارق بين المثالية والواقعية.

الامتثالات والأشياء ـ الذات والموضوع

إن الصورة نتاج فاعلية الأنا والشيء الفاعلي نتاج نشاط اللا ـ أنا وهكذا يكون لدينا الأنا واللا ـ أنا، وكلاهما في فاعلية وكلاهما مستقل في نشاطه عن الآخر، لكن نتاج كليهما ينبغي أن يكون بمثابة نسبة الصورة المحاكية إلى النموذج المحاكي، أي ينبغي أن يتفقا، فنشاط الأنا واللا ـ أنا مستقل كل منهما عن الآخر، ومع ذلك فهما متفقان منسجمان، فكيف يتم هذا الاتفاق أو الانسجام ؟

لدينا هنا الأنا كما يتأمل نفسه من الناحية الدجماطيقية، إنه يتناول الموضوعات على أنها أمور مستقلة عنه تمام الاستقلال، ويتناول تأملاته على أنها ناشئة بواسطة فاعلية تلقائية خاصة مستقلة عن الأشياء، ويضع معرفته في انسجام كليهما أي في التصورات أو الامتثالات المطابقة للأشياء، فلو كان الشيء الحقيقي مستقلاً كل الاستقلال عن الأنا، أي شيئاً في ذاته، فإنه لا يمكن أن يكون نموذجاً له، لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، وعلى هذا فإن الصورة وإن كانت من نتاج الأنا فهي تتبدى له على أنها شيء غريب مستقل عنه، أي على أنها موضوع قائم خارجي يضيع الأنا فيها، في عيانها وقد نسي أو لم ينتبه لنشاطه هو.

إن الشيء الحقيقي ليس شيئاً آخر غير عياننا لأولي الأصيل المباشر، إنه هو الأنا الضائع في العيان، فإذا كان الأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته فإنه يحاكي عيانه وينتج نتاجه، أي أنه ينتج بوعي ما أنتجه قبل ذلك بدون وعي، وبهذا يفسر تماماً ذلك التوافق بين الشيء والامتثال.

والخلاصة أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء.

وخلاصة ما يريد فشته قوله هنا هو أن يفسر أمراً لافتاً للنظر في نظرية المعرفة وهو هذا التوافق بين تصورات الأشياء وبين الأشياء. كيف يمكن إذن تفسيره ؟

يقول التجريبيون إن هذا التوافق ناشيء عن أن العقل بمثابة شمع أو لوحة بيضاء ينتقش فيها ما تطبعه الأشياء الخارجية في هذه اللوحة أو الشمع ولكنهم لم يستطيعوا تفسير هذه العملية لأن العقل لا يمكن أن يوصف أنه مرآة تنطبع فيها الأشياء. ولهذا كان لا بد من تفسير هذه العملية، أي التوافق بين الأشياء وبين تصوراتها، تفسيراً يتفق مع حقيقة العقل.

فجاء فشته وحَلَّ هذه المسألة على الصورة التي رأيناها وهي أن السبب في هذا التوافق هو أن العقل المحدِث



للنموذج هو المحدِث للصورة عن النموذج. فما دام الفاعل في كليهما واحداً فقد ضمنا أن يكون ثم اتفاق بين الصورة ونموذجها.

فموقف المثالية عند فشته هو الكفيل وحده إذن بتفسير الانطباق بين التصورات العقلية وبين ما هي تصورات لها.

إن الأنا فاعلية أصيلة غير محدودة وهي حينما تتأمل في هذه الفاعلية فإنها تكون محدودة بانقطاع الفاعلية، كما أنها تشعر بأنها محدودة، وبفضل هذا التأمل في حالة الإحساس يضع الأنا نفسه على أنه امتثال أي تصور. وهكذا نجد أن نفس الموضوع قد وضع مرتين: (أ) قد وضع على أنه نموذج؛ (ب) قد وضع على أنه صورة محاكية؛ على أنه عيان وعلى أنه صورة؛ على أنه شيء حقيقي وعلى أنه امتثال، ولا بد أن يرتبط كلا الطرفين الواحد بالآخر.

وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى تقرير أن النموذج والصورة كليهما من وضع الأنا، وضمنا بهذا اتفاقهما، وليس النموذج إذن كما يدعي التجريبيون.

وبعبارة غير دقيقة نستطيع أن نقول إن الشيء الخارجي هو من صنع الأنا، وتصوره من صنع الأنا، وبهذا إتفقا، وبهذا قررنا المثالية التامة.

الزمان ـ المكان

إن أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة، والمكان هو نتاج هذه القوة المتخيلة، فلما كان الأنا في عيانه يضيع؛ أو لا يتأمل في فعاليته المعاينة، فإن المكان لا يبدو له أنه نتاجه، بل يبدو أنه معطى له، إنه لا يستطيع أن يستنبط علامات المكان من نفسه، وإنما يعزو هذه الروابط إلى الأشياء نفسها، ولكن الأنا ليس مجرد كيان فحسب وإنما هو أيضاً تأمل في العيان. وفي هذا التأمل يكون الأنا حراً ويمكنه أن يتأمل في هذا الموضوع وفي العيان أيضاً. ويستوي إلى أين يتجه التأمل في تأمله، ويستوى أن يكون الموضوع أي موضوع كان، لأنه لا واحد منها بمرتبط بالضرورة بالمكان، ولهذا يستطيع الأنا أن يفصل عن أي مكان معين أي موضوع، أي يمكن إذن فصل المكان عن كل الموضوعات أي يمكن تصور المكان الحاوي. والأنا لا يستطيع أن يميز بين الموضوعات والعيانات إلا في المكان، ولكنه يستطيع تصور المكان خالياً من الموضوعات. وما يميز في المكان هو أمكنة يمكن فيها التمييز بين أمكنة، وهكذا نجد أن المكان يمكن تقسيمه إلى غير نهاية. وبالجملة فإن المكان يبدو أنه كرة مشتركة ممتدة متصلة منقسمة إلى غير نهاية فيها تستتبع الأشياء بعضها بعضاً.

أما عن الزمان فيقول فشته إنه سلسلة من النقط، يتوالى بعضها الواحدة بعد الأخرى توالياً ضرورياً.

فاتحاد الأنا واللا ـ أنا يتم في سلسلة من النقط، والعلاقة بين هذه النقط محدودة بدقة، فلو نظرنا في توالي نقط الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي يتوقف عليها الحاضر فنحن نسميها الماضي.

ولما كان الزمان ليس بشيء خارج الأنا، ولما كان الأنا نفسه لا يمضي ولا يفني، فإذن لا يوجد ماض حقاً أبداً لأن وضع الماضي على أنه شيء حقيقي معناه وضع زمان مستقل عن الأنا، أي وضع شيء في ذاته. والسؤال هل لم يمض زمن؟ هو بعينه السؤال: هل يوجد شيء في ذاته أو لا يوجد؟

إن الماضي بالنسبة إلينا الزمان الذي مضى أي هو الزمان الذي نتصوره في الحاضر، أي أنه هو الزمان الذي نضعه ماضياً، ولا مناص من أن نضع زماناً على أنه ماض لأننا لا نستطيع بغير ذلك أن نضع زماناً على أنه حاضر، وإذن فالماضي ضروري لنا لأنه الشرط في الحاضر، والحاضر هو الشرط للوعي أو الشعور، فبدون الماضي ليس ثم حاضرٌ، وليس ثَمَّ وعيٌ، والوعي لا يكون ممكناً إلاّ بواسطة التأمل في فعاليتنا الحرة.

الأنا بوصفه فاعلية مُفَكِّرَة

١ ـ الذهن Verstand: إن الأنا عيان وتخيل، تخيل مبدع منتج، وبفضل الخيال المنتج يصبح العيان حقاً في الأنا، ويوضع من أجل الأنا، وبفضل العيان يتحقق الإحساس عند الأنا، وبفضل الإحساس يتحدد الأنا ويعود إلى نفسه أي يجد نفسه بوصفه الأنا، وبعبارة أخرى الأنا فعّاليَّة غير محدودة، ولهذا فإن الفعالية اللامحدود تساوي الأنا، إن الأنا إحساس، كذلك ينبغي أن يكون الإحساس مساوياً للأنا، والأنا عيان. لهذا ينبغي أن يكون العيان مساوياً للأنا، والأمر الأول هو مهمة الإحساس، والأمر الثاني هو مهمة العيان، والأمر الثالث هو مهمة الخيال.

وكذلك ينبغي أن يكون الخيال مساوياً للأنا، والخيال مثل العيان يمكن أن يستمر دون توقف عند انتاج محدد، فلو وضع مثل هذا الإنتاج ينبغي تحديد الفاعلية أي العيان والخيال، أو أن يثبت مضمونها.

وهذا التحديد يتم عن طريق التأمل، وهذا التأمل يقتضيه الأنا نفسه، لأن الفاعلية التي لا تتأمل ذاتها ليست أنا، فإذا كان ينبغي أن يكون الخيال = الأنا، فينبغي على الأنا أن يتأمل في فاعليته المصورة، وأن يحدِّد هذه الفاعلية هي أو نتاجها، وهذا التحديد هو تثبيت، والأنا يجعل أن نتاج الخيال يثبت، أي يجعله يقف، وبالتالي قابلاً للوقوف والاحتفاظ به، وفعل التثبيت وهذه القدرة على التوقيف هي الذهن.

ب ـ ملكة الحكم:

إن الأنا على شعور بهذه الامتثالات، وبأن هذه الامتثالات هي من نتاج فاعليته، وأنها موضوعات ناشئة عن تأمله الحر وما يفعله الأنا ينبغي عليه أن يتأمل فيه، وبوصفه تأملاً في الخيال وفي نتاجه فإنه يسمى باسم الذهن. لكن ماذا نقول عن تأمله في الذهن وفي الموضوعات الموجودة في الذهن؟

إن تأمله حر، وهو لهذا يستطيع أن يتأمل في الموضوع المحددوأن لا يتأمل، يستطيع أن يتأمل في (أ) كما يستطيع أن يتأمل في (لا ـ أ)، إنه يُحَلِّق بين الإدراك وعدم الإدراك وهو بهذا الوصف فاعليةٌ غيرُ محدودة، ولا يمكن أن يتحدد إلاّ بفضله هو، وذلك بأن ترتبط حرية التأمل أو عدم التأمل بموضوعات محدودة، وعدم التأمل في موضوع محدَّد هو التجريد. وهكذا نجد أن الأنا فيما يتعلق بالامتثالات أو موضوعات العقل يقوم بالتأمل وبالتجريد فيربط علامات أو يفصل بينها، والربط أو الفصل معناه الحكم. وعلى هذا فإن الذهن وملكة الحكم يحدد كلاهما الآخر على التبادل.

جـ ـ العقل Vernunft:

إن الأنا بوصفه ملكة للحكم لديه الحرية أن يوجه تأمله إلى موضوع معين أو لا يوجه. ويستطيع أن يتجرد عن موضوع معين، ويستطيع أن يجرد من هذا الموضوع المعين، أي أن قدرته على التجريد قدرة مطلقة. إن الأنا، كما قلنا، ملكة للحكم. وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه يتأمل في قدرته على الحكم فإنه لا يتوجه إلى موضوع معين، بل يتجرد عن كل موضوع، ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد. ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع، وأن يتبين أنه لا موضوع ينتسب إليه وكأنه لا ينفصل عنه، أي أنه بهذا يكون على شعور بماهيته الأصلية المحضة. والأنا في هذه الذاتية الخالصة غير المشروطة هو العقل. والشعور بالذات؛ وكلما قويت هذه المقدرة، كانت قدرتها على الإدراك أكبر، وكان تحرر الأنا من الموضوعات أكثر، وزاد بذلك امتلاء الشعور الذاتي بما هو خالص.

ويستطيع الإنسان أن يتبين نمو حرية الشعور بالذات ابتداءً من الطفل الذي يغادر مهده لأول مرة، حتى الفيلسوف الشعبي الذي لا يزال يتمسك بالصور المادية للأشياء ويتساءل عن مكان النفس، حتى نصل تدريجياً إلى مذهب العلم الذي هو ـ في نظر فشته ـ أوج الفلسفة.

نشرات مؤلفاته

Texts

- Sämmtliche Werke, edited by I.H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845- 6.
- Nachgelassene Werke, edited by I.H. Fichte. 4 vols. Bonn, 1834- 5.
- Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
- Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
- Die Schriften zu J.G. Frichte's Atheismus- streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
- Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus- streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.

مراجع

- Adamson, R. Fichte. Edinburg and London, 1881.
- Bergmann, E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2 nd edition).
- Engelbrecht, H.C.J.G. Frichte: A study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.

- Fischer, K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4 th edition).
- Gogarten, F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth, H. Fichte. Munich, 1923.
- Hirsch, E. Fichtes Religionsphilosphie. Göttingen, 1914. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Léon, X. La philosophie de Fichte. Paris 1902. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922- 7.
- Pareyson, L. Fichte. Turin, 1950.
- Rickert, H. Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956.
- Stine, R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A.B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull, G.H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner, F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt, M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

الفلسفة الأولى

F. philosophie premiére

أطلق أرسطو هذا اللفظ على الفلسفة الباحثة في الموجود بما هو موجود، وسمّاها أيضاً «اللاهوت»، وذلك تمييزاً لها من الفزياء (الفلسفة الثانية) ومن الرياضيات (راجع «السماع الطبيعي» م١ ف٩ ص١٩١ أ٣٦؛ «ما بعد الطبيعة» م٦ ف١ ص٦٢٠٦ أ١٦، الخ). وهي ما أصبح يعرف باسم ما بعد الطبيعة.

وأطلق بيكون (De Augm. Scient. II,1) هذا اللفظ على «العلم الكلي» الذي هو بمثابة الشجرة التي تتفرع منها العلوم الجزئية، وموضوعها هو المبادىء المشتركة بين العلوم: وعند هوبز (De Corpore) يطلق اللفظ بمعنى قريب مما نجده عند بيكون.

فلسفة التاريخ

Philosophie de l'histoire (F.), Geschichts philophie (G.), Philosophy of History (E.)

موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل الرئيسية التالية:

١ ـ ما معنى التاريخ؟
٢ ـ هل لأحداث التاريخ عِلّية؟ وهل تحكمها قوانين؟
٣ ـ هل للتاريخ اتجاه؟ وما هو هذا الاتجاه؟

١ ـ وفيما يتصل بالمسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ Geschichte أي توالي أحداث العالم على مرّ الزمان، وبين علم التاريخ Historie الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين.

أما الصفة: تاريخي historique, geschichtlich فتدل في اللغة العادية والعلمية على معان متباينة، إذ تدل على ما هو: نسبي أو مشروط، كما تدل على ما هو عيني Concret وعلى ما هو شرعي أو مشروع légitime (في العبارة: حقوق تاريخية، مثلاً)، وعلى ما هو موضوعي objectif، وغير ذلك. وتطلق هذه الصفة على: النظريات، التجارب، الأعمال، الأحداث، المواقف، إلخ.

ويفترض التاريخ استمراراً واتصالاً في التطور، بحيث يكون الماضي داخلاً في تكوين الحاضر والمستقبل؛ وينقسم التاريخ إلى تاريخ عام للعالم، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان. لكن أيّاً كان الأمر، فالتاريخ ينظر إليه أساساً على أنه يؤلّف وحدة.

ومن هنا قام السؤال: هل لهذه الوحدة معنى؟

وهنا نلتقي أولاً بمعنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين، وأولهم القديس أوغسطين الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة: وأهم قسمات

هذه الخطة هي: خلق العالم، خطيئة آدام، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهذه القسمات تعطي للتاريخ معنى إلهياً عالياً. فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص. وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى، وقال بها أيضاً بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١).

لكن جاء عصر النهضة الأوربية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) فثار على هذه النظرة اللاهوتية، فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس الله العالي على الكون والذي يدبرّ بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان. لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معيّنة، شارك في ايجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى. فنجد مكيافلّي يستنبط من التاريخ الروماني كما كتبه ليفيوس ثوابت معيّنة تتجلى في الموقف التاريخي آنذاك. وقد شبه هذه الثوابت بقوانين الطبيعة؛ فكما أن قوانين الطبيعة تتكرر آثارها بانتظام، فكذلك تتكرر المواقف التاريخية وآثارها بانتظام.

وجاء فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» (سنة ١٧٥٦) فثار على النظرة اللاهوتية، خصوصاً كما تمثلت في كتاب بوسويه: «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١). فقال فولتير إن مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كُلًّا يؤلف وحدة، وأن يتساءل عن معنى التاريخ. لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوّم من أفعال الناس ومساعيهم، ومن تقدم الحضارة. لقد اقتصر بوسويه وأمثاله على تاريخ الأمم المسيحية، أما فولتير فقد شمل في نظرته إلى التاريخ: الصين التي اعتبرها قمة في الأخلاق الإنسانية والحضارة العقلية، وإيران والهند والعرب، وميّز تمييزاً حاداً بين هذه الشعوب وبين الشعب اليهودي ومسيحية العصور الوسطى. ورأى في الأديان القطعية عراقيل في سبيل حرية العقل الإنساني، كما رأى في التعصب المتولد عن هذه الأديان قوة مضادة للتقدم.

وفكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير: إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمعنى الجوهري لتاريخ العالم، لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة. لكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ العالمي خط مستقيم متصل من التقدم، بل وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعمّ القهر والاستبداد والفساد، وصارت فيها الأخلاق أكثر وحشية وضراوة. لكن هذه فترات عابرة؛ أما بالنظرة الكلية إلى تاريخ الإنسانية، في مجموعه، فإنه يُشاهد تقدم مستمر: من الوحشية إلى الحضارة، ومن الإظلام إلى التنوير؛ وفي «العصور السعيدة» للتاريخ تلألأ نور التقدم. وهكذا نُظِر إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني.

وصارت هذه النظرة ليس فقط نظرة المؤرخين في عصر التنوير وما تلاه، بل وأيضاً فكرة سائدة في أذهان المثقفين بوجه عام. وصارت نقطة انطلاق للمعايير الأخلاقية، وللمساعي الحضارية، وللأهداف السياسية. إذ نجد هذه الفكرة، فكرة التقدم المستمر للإنسان واضحة في مقالات تورجو Turgot (١٧٥٠) وهو في شبابه وفي «تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٦٤) لاسحق ازلين Iselin، وفي «مجمل لوحة تاريخية لتقدمات العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٤) تأليف كوندورسيه Condorcet.

وسواء اتخذ هذا التقدم بوصفه بدءًا للتنظيم صورة طبيعية وتمجيداً للنوازع الطبيعية، أو اتخذ صورة عقلية على أساس أنه نموّ للعقل على مدى الزمان أو توكيد العقل لذاته خلال الزمان، فإن النظرات المختلفة في فلسفة التاريخ في عصر التنوير وما تلاه مباشرة تتوافق فيما بينها مع هذه الفكرة وهي أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي المتقدم دائماً للحضارة العقلية. وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص.

وفي الفترة التالية المباشرة لنزعة التنوير نجد تعميقاً وتعديلاً لفكرة التقدم العقلي وتحقيق العقل لنفسه هذه. فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقاً لمبادىء العلم والوعي بوجه عام. وبهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من التأمل الفكري. وهذا يظهر عند فشته Fichté في مذهبه في الدولة وفي القانون، كما نجده في فلسفة التاريخ وفلسفة القانون

عند هيجل. وصار الأساس التنظيمي لهذه التأملات منطقاً متعالياً ومذهباً في العلم، أي منطقاً ديالكتيكياً نظرياً. والفكرة الموجّهة في هذه التأملات هي الهوية بين الذات (العقل الإنساني) وبين الموضوع (العالم)؛ وهي بدورها أدّت إلى إزالة التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي.

وقد أنتجت هذه النظرة إلى التاريخ نتائج عملية إذ هي تهيّىء إمكان تحديد خطط للمستقبل ووضع أهدافٍ للمجتمعات والنظم، وخصوصاً تعطي مضمونات للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم. ورسخ الاعتقاد بفضل هذه النظرة في فلسفة التاريخ، بأن للحاضر، في مجرى التاريخ العالمي، دوراً بارزاً، هو أن مهمته هي دفع عجلة التقدم بعد أن صار الإنسان واعياً بالأهداف. وتأكدت هذه الفكرة في عصر الثورات البورجوازية. وأصبح ينظر إلى الحاضر على أنه «الأزمة» الكبرى، التي ينبغي فيها تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ. وهذا ما نجده في كتابات كلود هنري دي سان سيمون، ثم في كتابات وتحركات كارل ماركس وأتباعه. لكن بينما كانت فكرة التقدم في عصر التنوير تعني تقدم الإنسانية عقلياً وروحياً وأخلاقياً، صار التقدم عند كارل ماركس وأتباعه يعني التقدم الاقتصادي المادي، وخصوصاً الثورة الصناعية. وارتبط عندهم تحرير الإنسان والمجتمع بتقدم وسائل الانتاج الصناعي. وهكذا لا تزال فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ، مع اختلاف المضمون الذي يعطى للتقدم. وهكذا صارت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً في الحروب الأهلية في داخل الدول، وبين المعسكرات الدولية المختلفة، بعضها وبعض.

لكنه في مقابل فكرة التقدم هذه وجد في القرن الثامن عشر نفسه، وفي القرن التاسع عشر فكرة مضادة، بدأ في إبرازها جان جاك روسو في كتابه: «مقال في الفنون والعلوم» (سنة ١٧٥٠) ثم في كتابه: «مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس» (سنة ١٧٥٤). فمن رأي روسو أن تقدم العلوم والفنون لم يؤدّ إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها، ولم يؤد تقدم نُظُم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء، بل أدى إلى المزيد من التفاوت والقهر بين الناس. وهكذا اتخذ التاريخ طريقاً زائفاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية. لكن روسو كان مع ذلك يؤمن بإمكان تحقيق الإنسان للكمال وترتيب أموره في هذه الدنيا على النحو السليم. وفي كتاباته التربوية («إميل») والسياسية («العقد الاجتماعي» إلخ) بيّن روسو كيف يكون التقدم الإنساني سليماً وحقيقياً.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين على وجه التخصص، ازدادت المعارضة لفكرة التقدم كلما صارت العملية الصناعية هي مضمون فلسفة التاريخ وأصبحت أيديولوجية في الصراع بين الطبقات. واتخذ هؤلاء المعارضون من الأزمات العديدة التي وقعت في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم فأنكروا أن تكون ألوان التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التكنولوجية، أو زيادة التحرر والديمقراطية، أو التغيرات الثورية في أحوال المِلْكية - دلائل على التقدم الحقيقي، بل أكدّوا أنها ستؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية والقهر والدكتاتورية الشمولية خصوصاً في المجتمعات الجماهيرية. وهذه النظرة المضادة تجدها أولاً عند جوزف دي مستر de Maistre الذي هاجم هجوماً حادّاً مبادىء الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق للتقدم بفضلها. وهاجم ثورة سنة ١٨٤٨ دونوسو كورتيس Donoso Cortés المفكر السياسي الأسباني. وطوال القرن التاسع عشر قام مفكرون عديدون، لم يكونوا من ذوي النظرات الرجعية أو اللاهوتية، بمهاجمة فكرة التقدم المبني على نمو الصناعة والتكنولوجيا، وعدوه انحطاطاً وسقوطاً للإنسان. ونذكر من هؤلاء يعقوب بوركهردت Jocob Burckhardt مؤرخ الحضارة المشهور.

ونعود إلى أنصار فكرة التقدم فنقول إن تصوراتهم لمعنى التقدم وللعوامل الفعّالة فيه ولأدوار مختلف الشعوب في تحقيقه - هي تصورات متفاوتة.

إذ نجد أولاً هردر Johann Gottfried Herder في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١-١٨٧٤) يرى أن التاريخ العام بوصفه كُلاً له هدف وهو: التحقيق الكامل للإنسانية. لكن الشعوب، والحضارات، والعصور ليست مجرد معالم على طريق التقدم، بل هي في الوقت نفسه أشكال للإنسانية لها قيمُها الذاتية، حتى الأولية منها: فإن قيمتها الذاتية تقوم في قربها من الطبيعة، وسذاجتها وقوتها الخلاقة المستمرة في الخلق؛ إنها بمثابة الطفولة ومطلع الشباب للإنسانية في سيرها نحو النضوج. ولهذا استعمل تشبيه «الحياة» بدلاً من فكرة التقدم المجردة. وقال إن الشرق

القديم، والعصر اليوناني والروماني، والعصر الوسيط المسيحي، والعصر الحديث تمثل أطوار حياة الإنسانية في تاريخها حتى عصره.

ثم جاء جوفني باتستا فيكو Giovanni Battista Vico في كتابه «مبادىء علم جديد يدور حول الطبيعة المشتركة للأمم» (سنة ١٧٢٥) فقرر أن للشعوب طبيعة مشتركة، وأن تاريخ العالم هو تطور الإنسانية نحو العقل. لكن القوى الخلاقة للطبيعة الإنسانية ومعونة العناية الإلهية يحققان أشكالاً للحياة وأعمالاً حضارية ذوات قيمة ذاتية على كل درجات التطوير، حتى في التاريخ السحيق للشعوب. ويقول ڤيكو إن كل شعب يمرّ بثلاث مراحل هي: المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية - وهذا هو «التاريخ المثالي الأبدي للشعوب». وفي كل حالة يُنتهَى إلى «بربرية المدنية» لكن في هذه المرحلة نفسها - مرحلة بربرية المدنية - يبدأ العَود ricorso، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية.

ومن ثم شغلت مسألة: على أي نحوٍ يسير تقدم التاريخ؟ - أذهان الفلاسفة، وخصوصاً فلاسفة المثالية الألمانية: فشته، هيجل، شلنج. وصارت على أيديهم فلسفة التاريخ جزءاً رئيسياً من أجزاء الفلسفة، أما فشته في كتابه «الملامح الرئيسية للعصر الحاضر» (سنة ١٨٠٦) فيفسّر تاريخ الإنسانية على أنه تطور ديالكتيكي ذو خمس درجات تبدأ من حالة البراءة الأولى الغريزية، وتمر من خلال سلبية «الخطيئة الكاملة» حتى تصل إلى الحضارة العقلية الواعية.

وهيجل في كتابيه «ظاهريات العقل» (سنة ١٨٠٦) و«محاضرات في فلسفة التاريخ» (نشر بعد وفاته) أقام فلسفة كاملة في التاريخ على أساس الديالكتيك، فقد نظر إلى التاريخ على أنه المَعرِض الذي يفضّ فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان. ولما كانت ماهية العقل هي الحرية، فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية ولكل شعب منها صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين. والتاريخ هو في كل لحظة حقيقة واقعية مليئة بالقيمة، ولكنه رغم ذلك انتقال. ومعناه لا يتحقق إلا بالعملية الديالكتيكية كلها على مدى الزمان.

لكن الهيجليين في الجيل التالي رفضوا نظرة هيجل هذه وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيجل فلسفته هذه ليس عملية إنسانية، بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم أو الـ Idee (بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيجل). فانبثقت عن هذا الجيل الثاني فكرة المادية التاريخية التي ترى أن الإنسان وهي تقصد به الإنسان المتحرر بظروف العمل في مجتمعه - هو موضوع التاريخ. وأوضاع الانتاج المحددة بالوسائل التكنولوجية هي بالنسبة للإنسان الوقائع التاريخية الأولية، وتناقضاتها الداخلية هي التي تعين الديالكتيك الواقعي الذي يدفع مسيرة التاريخ. ولما كان التاريخ - في زعمهم - قد كان حتى الآن ومنذ نشوء الكلية الفردية مجالاً للنظم الاستغلالية والاستعبادية، فإنه تاريخ عبودية الإنسان ومغايرته. وإفقار البروليتاريا في النظام الرأسمالي يمثل أدنى درجات سقوطه، بينما الثورة البروليتارية الناشئة هي نقطة التحول إلى تاريخ الحرية!

٢ - والمسألة الثانية في فلسفة التاريخ هي البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ.

وقد بدأ الاهتمام بهذا اللون من البحث كرد فعل ضد النزعة (التي كانت منتشرة في عصر التنوير) التي أرادت أن تجعل التاريخ كسائر العلوم الطبيعية، بدعوى أن العلوم الطبيعية هي النموذج لكل معرفة بالمعنى الحقيقي. . ومن أبرز من قالوا بهذه الدعوى في القرن الثامن عشر ديڤيد هيوم، وكذلك قال بها في القرن التاسع عشر العديد من المؤرخين والفلاسفة من ذوي النزعة الوضعية.

لكن في نهاية القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة ينكرون هذه الدعوى، ومن أبرزهم جورج زِمّل وهينرش ركرت Rickert، ثم خصوصاً فلهلم دلتاي في المانيا، وبندتو كروتشه في ايطاليا.

أدرك هؤلاء أن أهداف المؤرخ تختلف تماماً عن أهداف العالِم الطبيعي. ذلك أن المؤرخين لا يُعنون باكتشاف القوانين الكلية أو اكتشاف نظريات يمكن منها التنبؤ وتصلح مرشداً للإنسان في العمل أو في الصناعة، بل مهمة المؤرخ الأولى هي تحديد ما حدث في الماضي، ولماذا حدث. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الفردية الوحيدة غير القابلة لأن تتكرر أبداً. أما تصورات العلم الطبيعي - ويصفها كروتشه بأنها تصورات كاذبة - فإنها ترمي إلى هدف مختلف تماماً؛ إن ميدان تطبيقها الحقيقي هو ميدان

ما هو كلي وثابت، ولهذا لا يمكن أن تقوم بدور في علم التاريخ لأن المؤرخ لا يعنى بالظواهر بوصفها نماذج لحقائق عامة؛ وفي اللحظة التي تعدّ فيها الوقائع التاريخية قوانين، يزول التاريخ.

كذلك ميّز دلتاي وكروتشه بين موضوع العلم الطبيعي وموضوع التاريخ فقالا إن الأول موضوعه الطبيعة، والثاني موضوعه العقل (أو الروح). فمن المستحيل أن ننظر إلى أفعال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردّها (أو تفسيرها) إلى عوامل فزيائية محضة. وينتج عن هذا أن مبادىء المعرفة والفهم المناسبة للتاريخ لا يمكن أن تكون تلك التي يفترضها التفسير العلمي للعالم. إن من المهم أن يكون المؤرخ قادراً على أن يفهم «من الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرس أفعالهم.

وتوسّع في هذا المعنى وتعمّق كل من فندلبند («التاريخ والعلم الطبيعي» سنة ١٨٩٤) وهينرش ركرت («حدود تكوين التصورات العلمية الطبيعية»، سنة ١٨٩٦ - سنة ١٩٠٢) وأرنست تريلتش Trœltsch («النزعة التاريخية ومشاكلها» جـ١ سنة ١٩٢٢).

وجاء كولنجوود فدعا إلى فهم كلمة «علة» cause في التاريخ بمعنى يختلف تماماً عما يقصد بها في العلوم الطبيعية. فلفهم العلة في حدوث واقعة في التاريخ لا يجوز أن ندرجها تحت قوانين علمية أو تعميمات تجريبية؛ بل علينا أن نوضح «جانبها الباطن» its inner side، أي أن نكشف عن الأفكار التي تبيّن أن ما حدث كان استجابة كائن عاقل ووجه بموقف يحتاج إلى حلّ عملي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن تفسير أحداث التاريخ، وهل يمكن أن يكون ذلك على أساس وجود قوانين عامة مشابهة لتلك التي يستنبطها علماء الطبيعة. لكن يحول دون ذلك أن الحادث التاريخي هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده، لا يتكرر هو نفسه أبداً، بينما الظواهر الطبيعية تتكرر هي نفسها. فكيف يمكن التحدث عن قانون عام لحوادث هي بطبعها وحيدة مفردة ؟! وحتى لو وصفنا الحدث التاريخي بوصف عام، فإن ذلك ليس من التفسير في شيء: فأن نقول إن هذه «ثورة سياسية» أو أن هذه «حرب توسعية» لا يقدم تفسيراً.

وأهم من هذا أن العلية في الطبيعة تقضي بأنه إذا توافرت مقدمات معلومة حدثت عنها بالضرورة نتائج معلومة. لكن هذا ليس هو ما يحدث في التاريخ. فقد تكون المقدمات متشابهة، لكن لا تحدث نفس النتائج: فيكون هناك حاكم مستبد، لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حرٌ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه.

٣ - وأما فيما يتصل بالمسألة الثالثة والأخيرة وهي: هل للتاريخ اتجاه ؟ فقد رأينا في المسألة الأولى بعض الإجابات عنها: النظرة اللاهوتية التي ترى أن التاريخ هو تاريخ خلاص الإنسان من لدن خطيئة آدام حتى يوم الحساب الأخير، ونظرة عصر التنوير القائلة بالتقدم المستمر للعقل الإنساني.

لكننا نجد في القرن العشرين اتجاهاً مضاداً، يصرف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ، وأصبحت فلسفة التاريخ «نظرية في الوجود التاريخي» وفي الحدوث Geschem. وبهذا تحول الاهتمام إلى التركيب الأساسي للصور التاريخية وإلى أنماط المجرى التاريخي أو «الظواهر الأولية» Urphänomene كما سمّاها يعقوب بوركهرت. هذا مع استمرار الوعي بكون الأحداث التاريخية وحيدة عابرة.

وأسهم في تكوين هذه النظرة إلى التاريخ الكشف عن آلاف السنين السابقة على التاريخ، وعن الحضارات غير الأوربية. وبينما كانت فلسفة التاريخ الكلاسيكية تقتصر في نظرها على الشرق القديم (مصر، بابل وآشور، إيران، الهند) والعصر اليوناني والروماني، والحضارات الأوروبية، اتسع النظر إلى حضارات أخرى وأماكن أخرى في العالم وشمل تاريخ العالم كله وتجلى ذلك فيما سماه أوزفلد اشپنجلر باسم «مورفولوجيا تاريخ العالم»، وفي «الدراسة المقارنة للحضارات» التي قام بها أرنولد توينبي والفكرة الرئيسية في هذه النظرة هي أن ظاهرة «الحضارة العليا» وجدت منذ بداية التاريخ حتى الآن، وأنه في جميع الأحوال ساد نفس قانون توالي الحضارة. وأصبح ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه مؤلف من وحدات - أو حضارات، أو دوائر حضارية؛ لكن البعض مثل اشپنجلر أنكر أن تكون بين هذه الوحدات وحدة، وقال إن كل حضارة مستقلة عن سائر الحضارات تمام الاستقلال، ونعت التعبير: «التاريخ العالمي» بأنه خرافة. واقتصر توينبي على بيان أنساب

Filiations فردية بين بعض هذه الحضارات وبعض. بيد أن كارل يسبرز قال بنوع من الوحدة حين تحدث عما سماه باسم «الزمان المحوري» Achsenzeit، وهو الفترة حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، التي فيها بذرت بذور الأديان العليا في كل العالم من الصين حتى العالم اليوناني. ومن «الموجات الكبرى» الشبيهة بهذه الفترات المحورية نذكر: انتقال الإنسان من الوجود الرحّال إلى الوجود المستقر، ميلاد الحضارات العليا على أساس أنظمة واسعة المدى في المكان ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد - بزوغ المدنية الصناعية التي تتجه نحو وضع الأرض كلها في وحدة ذات مجال متوتر.

وعلى شبيه هذه الصورة قدّم ألفرد فيبر Weber علم اجتماع حضاري يقوم على أساس النظر إلى تاريخ العالم على أنه مؤلف من «عصور كبرى»، وذلك في كتابه: «تاريخ الحضارة بوصفه علم اجتماع حضاري» (سنة ١٩٣٥).

مراجع

راجع كتابينا: (١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، الملحق: «أحدث النظريات في فلسفة التاريخ»، الكويت، ط١ سنة ١٩٧٥، ط٢ سنة ١٩٧٩.

(٢) «النقد التاريخي»، ط١ القاهرة سنة ١٩٦٣؛ ط٣، الكويت سنة ١٩٧٨.

- Robert Flint: History of the Philosophy of History. Edinburg and London, 1874.
- Georg Simmel. Die Probleme der Gerchichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Stuttgart, 1905.
- Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg in Breisgau und Berlin, 1905.
- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, 12 Bde. Leipzig und Berlin, 1914- 36; neue Ausgabe Stuttgart und Göttingen 1957- 1960.
- Georg Mehlis: Lehrbuch der Geschtichts philosophie. Berlin, 1915.
- Erich Rothacker: Emleitung in dic Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920.
- Haering, Theodor: Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, 1922.
- Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931.
- Johannes Thyssen: Geschichte der Geschichts philosophie. Berlin, 1936.
- Karl Jaspers: Vom Ursprung and Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
- Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilgeschichte. Stuttgart, 1950.
- Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Heidelberg, 1959.
- Raymond Aron: Introduction à la philosphie de l'histoire. Paris, 1938.
- Cairns, Grace E.: Philosophy of History: Meeting of East and West in Cycle- pattern Theories of History. New York, 1962.
- Carr, Edward H.: What is History? New York, 1961.
- Collingwood: The Idea of History. Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto: Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.
- Dauto, Arthur C.: Analytical philosophy of History. Cambridge, 1965.
- Dray, William: Laws and Explantion in History. Oxford, 1957.
- Gardiner, Patrick: The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1952.
- Kahler, Erich: Meaning of History. New York, 1964.

الفلسفة التحليلية

Analytical philosophy

يقصد بهذا اللفظ شكلان من أشكال النزعة التجريبية المعاصرة هما: تجريبية أكسفورد، التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية، والوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة التي تهتم أساساً بتحليل اللغة العلمية.

وقد قامت تجريبية أكسفورد تحت تأثير فتجنشتين (كما يتجلى في كتابه «أبحاث فلسفية»، لا كما يبدو في «الرسالة المنطقية الفلسفية» Tractatus) الذي جعل الغرض من

الفلسفة «إيضاح الفكر» وزعم أنه ليس للفلسفة موضوع خاص، وإنما مهمتها هي أن تحقق في كل علم - رياضيات، منطق، ميتافيزيقا، أخلاق - هل استعملت اللغة ورموزها استعمالاً صحيحاً.

فلسفة السياسة

Philosophie politique

عني الفلاسفة بالسياسة، أعني بوضع نظرية في سياسة المدينة أو الدولة، ولا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ذا شأن إلا وتأمل في الدولة وسياستها. فأفلاطون خصّص غالبية محاوراته للسياسة (خصوصاً محاورات: «السياسة»، «السياسي»، «النواميس» إلخ) وأرسطو خصّ السياسة بعدة مؤلفات منها كتاب «السياسة» ثم دساتير المدن اليونانية، وقد وصلنا منها «دستور الأثينيين». والفارابي في كتابه الرئيسي في الفلسفة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» قد مزج بين السياسة والفلسفة العامة. وتوما الأكويني كرّس للسياسة فصولاً عديدة في «الخلاصة اللاهوتية». واسبينوزا وضع «رسالة لاهوتية سياسية». وكنت تعرّض للسياسة في كتابه «نحو سلام دائم» وفي مواضع متناثرة من كتبه الأخلاقية. وهيجل تناول السياسة في كتابه «فلسفة القانون، حيث عرض رأيه في النظام الاجتماعي والسياسي، وهو بمثابة تطبيق للعلم المطلق الذي عرضه في كتابه «علم المنطق».

والمبادىء السياسية التي وضعها هؤلاء قد استنبطوها من مبادئهم النظرية الفلسفية: فمبادىء الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة، على نحو متفاوت في الدقة والإحكام، من آرائهم في الوجود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة.

لكن علم السياسة استقل بنفسه، إلى جانب الفلسفة، عند نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. إذ حاول مارسيل البادوفاني (١٢٧٥ - ١٣٤٣) في كتابه «المدافع عن السلام» (سنة ١٣٢٤) تحديد النظم والمبادىء التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية. وجاء مكيافللي (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣) فدرس السلطة القادرة على تأسيس الدولة والمحافظة عليها ضد النزاعات الداخلية والأعداء الخارجيين. وجاء جان بودان J. Bodin (١٥٢٠ - ١٥٩٦) في كتابه عن «الجمهورية» (في ست مقالات، سنة ١٥٧٦) فوضع قواعد السياسة.

لكن لو شئنا أن نحدّد بالدقة تاريخ وضع نظرية سياسية فلسفية في العصر الحديث، فعلينا أن نذكر سنة ١٦٥١، وهي تاريخ نشر كتاب «لواياثان» لتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وفيه بيّن - وهو الفيلسوف المادي القائل بالنزعة الآلية - الرغبات التي توجه سلوك الإنسان في الدولة. وقد وجد أن الإنسان يريغ إلى تحقيق كل رغباته. لكنه وهو في المجتمع، يصطدم بالآخرين. وتلك هي حال الطبيعة، وفيها يحارب كل إنسان سائر الناس. لكن هذا موقف غير محتمل، لأن الإنسان يخاف من الموت. فلكي يضمن البقاء في قيد الحياة، ولكي يعيش في أمان، كان عليه أن يحتال لذلك، وهذه الحيلة هي الدول ذات السيادة، التي تملك السلطان المطلق لإصدار القرارات وتنفيذها على الجميع، وعلى هؤلاء أن يتنازلوا للدولة عن حريتهم الطبيعية.

وهكذا وضع هوبز المسائل السياسية الرئيسية: الدولة وسيادتها، سلطة الحكومة، العلاقة بين الحاكم والمحكومين، السلطات المنظمة للمجتمع، إلخ. ومن بعده جاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فتناول النظام النيابي والحكومة الممثلة للشعب ودعا إلى الليبرالية. وتلاه جان جاك رزوسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في كتابه «العقد الاجتماعي» وكتاب «مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين الناس».

وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظريتان في الدولة: إحداهما نظرية الدولة - الأمة، والأخرى الدولة العلمية. والأولى وضعها هيجل، والثانية وضعها كارل ماركس.

فقد أصدر هيجل في سنة ١٨٢١ كتابه «مبادىء فلسفة الحق (أو القانون)». وقد بيّن فيه أن المجتمع إنما يقوم على أساس الأسرة و الملكية الخاصة؛ والمجتمع هو أيضاً تنظيم اقتصادي يتعاون فيه نظام الحاجات مع نظام العمل ابتغاء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات. وهذه الديناميكية تنجم عن هذه الواقعة وهي أن هذا الشمول يتخلله، بطبعه، تناقضات قائمة بين الأفراد، وقائمة بين الجماعات الاجتماعية المهنية، وقائمة بين الأغنياء والفقراء. وهذه التناقضات الضرورية يمكن أن تضر بوحدة المجتمع. ومن هنا كان من الضروري أن يتدخل مبدأ يعترف له بالسلطان الكامل تكون وظيفته هي اتخاذ القرارات التي تنظم - عقلياً وبطريقة ملائمة - بنية المجتمع وديناميكيته: وتلك هي الدولة. إن الدولة هي العقل

وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها: ذات سيادة؛ وتتجسد في حاكم؛ وهذا الحاكم يصدر قوانين تخضع لها ممارسته هو نفسه للحكم؛ ويتولى موظفون يعينون بحسب كفايتهم إدارة الدولة على نحو يتم معه التوفيق بين مصالح المجموع ومصالح الأفراد الجزئية.

ويلاحظ هيجل أن الدول في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة فيما بينها. وهذا التباين يتضمن أن الدولة لم تبلغ بعد نضوجها التام. إن محرك التغير في الإنسانية هو الحرب، التي تمكن من ولادة العقل، على نحو درامي. وبواسطة المنازعات الدولية تنشأ دول أكبر وأوسع، وفي خاتمة المطاف تنشأ الدولة العالمية، التي هي غاية التاريخ، فإذا ما نشأت أصبحت الشفافية ممكنة ووصل الإنسان إلى الكُلّي.

لكن منذ سنة ١٨٤٣ قام فيلسوف شاب، هو كارل ماركس، وكان متأثراً بالهيجلية من البداية، لكنه سرعان ما انقلب على نظرية هيجل في الدولة وأخضعها لنقد حاد. فقال إن من الغلط تصور الحاكم متجسّداً للسيادة وتصور الموظفين غائبين عن التنظيم الاقتصادي، منذ أن تقلدوا وظائفهم إذ الواقع - هكذا يقول ماركس - هو أن لهؤلاء الموظفين مصالحهم الشخصية الخاصة؛ ومن الوهم الظن أنهم مجرد حملة لقرارات عقلية معقولة. ومن ناحية أخرى نقدّ رأي هيجل في ضرورة الملكية الخاصة وكونها الأساس في كل مجتمع؛ ورأى ماركس أن هذا النمط من تنظيم الدولة غرضه إقرار نظام للسيطرة السياسية مزود بجهاز ثانوي وقوة شرطة، من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند أولئك الذين لا وسيلة لهم للبقاء إلّا العمل لدى أولئك الذين يملكون رؤوس أموال، أي وسائل للإنتاج..

ويرى ماركس أن الدولة كما يصورها هيجل هي ناتج النظام الاقتصادي البورجوازي الذي يهدف إلى الإبقاء على الحال الموجودة من قبل وبالتالي إلى الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين وإلى إخضاع مجموع السكان.

ورأى ماركس أن العلم يزودنا بصناعات فنية (تكنيك) تزيد من سلطاننا على الأشياء. ومن هنا دعا إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة.

لكن في مقابل ذلك، وبالاعتماد على هذه الأمور الثلاثة نفسها: العلم والتكنولوجيا والصناعة، قامت أنظمة سياسية مضادة تماماً للماركسية، أنظمة ليبرالية أي تدعو إلى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة والعلاقات الحرة بين أصحاب الأعمال والعمال، أنظمة صار نموذجها هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية. وممن فلسفوا هذا النظام الليبرالي القائم على العلم والتكنولوجيا والصناعة: جيمس بورنهام James Burnham وجون جلبرت John K. Galbraith اللذان ناديا بالمبادرة الفردية الحرة، والمنافسة، ودعوا إلى وضع العلم وتطبيقاته في خدمة تنمية الثروات للجميع، وبهذا لن تكون ثمّ حاجة إلى الثورة التي دعا إليها ماركس وأنجلز ولينين، بل سيتطور المجتمع وفقاً لقوانين يسنّها هذا المجتمع نفسه.

الفلسفة اليونانية

- ١ -

أراد نيتشه أن يسمي الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أپولو الذي يمثل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة، أصدق تمثيل. إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون. وهذه التفرقة بين الروح الأپولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى. وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال «سوفروسونية» σωΦροσυνη تسود الروح الأپولونية، نجد أن صفة الجرأة أو القِحة ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية. وقد أخذ اشبنجلر التسمية باسم أپولونية، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية، وذلك في مقابل روح الحضارة الغربية التي سماها باسم الروح الفاوستية. فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية، أو الأپولونية، كما عرضها اشبنجلر.

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة. وأول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة، لا تعرف الماضي؛ ومرتبطة بالجسم، بوصفه حاضراً في المكان. وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضي؛ وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أنّ فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا كانت نظرتها

إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة - التي أوضحناها - من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإنما هي تستلزم قَطْعاً فكرة النهائية . ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء (اللامعقولة)، لأن العدد الأصمّ أو اللامعقول هو عدد لا نهائي ، فمثلا الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها .

ومع هذا فإنهم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي . فإنّا نرى النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإنّا إذا أخذنا مثلثاً قائم الزاوية متساوي الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوي ٢√ ؛ وفي هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا متناه ، أي أنه عدد أصَمُّ . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية - إن كان حقاً قال بها فيثاغورس - قد أتت من تأثره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس - كما سنرى فيما بعد - قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد في هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحي باللانهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لا نهائيان . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصوّرون الله كما تصورته المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائياً أو هو اللانهائي ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية).

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام ، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تعبر عنها لفظة أپولونية . فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجده أولا في الرياضيات من حيث انهم - أي اليونانيين - كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة بحسبانها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتُكزَ عليها يمكن بالفرجار أن تَرسُم أشكالاً جملة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث ان المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنيهم من العدد ١٠ مثلا أنه مفيد من حيث العدّ ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولا ، لأنه يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانيا ، لأننا لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوي عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ - فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين - كما قال پيير بوترو - هو الانسجام أي أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جَلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث ان الوجود - من ناحية أخرى - لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتما إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية . كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديا اليونانية والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة

الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المنظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانه موجوداً في الكون ، يعبِّر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي κόσμος (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجلى صُوَرِه .

- ٢ -

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبيّن الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإنا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقّها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناءً تاما في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكّد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها مماثلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين - كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فنراها في الدين مثلا تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولمب ، وهذه الآلهة - كما سنرى فيما بعد - آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى : كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالا في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولا كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم - على حد تعبيرها - نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالاخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الاخلاق

اليونانية ، حتى في العصور التي تقهقرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالاخلاق ، سواء عند ابيقور وعند الرواقيين ، لم يكن في استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حسابا لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي ؛ وإنما حدث هذا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقيين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صُوره في الفن اليوناني . فالفن اليوناني - كما يقول فشر - فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوي بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشىء من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أو الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحي .

لهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهائي وفكرة الصيرورة وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبّر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهيا .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مآسٍ عظيمة كمآسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعا بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمت مجال للصراع : « فأوديب مَلِكاً » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضالٍ سجالٍ بين البطل ، أي بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما في تلك المآسي إلا بكونهما في نزاع مستمر سجال مع القدر .

والخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التي تعبر عنه تعبيراً كاملا . أي أنه كان ثمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية .

وطبيعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصفت الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية - على حد تعبير هيجل - التي تتأمل الأشياء تأملا خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعي الإنساني أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن

بذلك ؛ أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية ـ بمعنى أن للذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية ـ هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانين من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعية الخارجية كما هي ؛ أي إنكار القدْرَ الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء ـ نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعْنَ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً ـ كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد ـ محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن نقف بإزائه موقفاً خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد ـ كما هو عند كَنْت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة)ـ موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بيكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أي كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتي إذاً شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثْلُ هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكا حقيقياً واضحاً أن ثمت تفرقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ، أي بين الوعي أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عني بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أي في كيفية تكوين المعاني والتصورات أو المفهومات عن طريق حس من المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، أي أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤ ون ، فتجاربهم إذاً كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدرِكة والأشياء المدرَكة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلا مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرِك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ،

هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المُثُل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولا أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة ـ وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى تشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفا ، ليس فقط عند الذريين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلا نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجوديا على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق ـ وقد عرضنا لذلك من قبل ـ نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة ـ أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلسفة اليونانية ـ بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها ـ في كتابه « في السياسة ». إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحي بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذاً أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثّلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية ـ وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ـ نجدها متمثلة أجلى تمثُّلٍ في الفلسفة اليونانية .

- ٤ -

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فنشاهد أولا أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نراهم ـ كما قلنا من قبل ـ يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين ، الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي خُتم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة في الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتي بعد هذا مذهبا أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعي هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسي ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسي أعلى وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الآخر فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية الأساس في هذا كله - نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنهما لم يجعلا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي وأنهما لم يضعا نزاعاً واختلافا جوهريا بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولا أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصُّوَر وبالحقائق الأبدية فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكلٌ من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته - على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثل وتتصور كما يقول ليبنتس - هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور وعلى هذا فيجب ألا نفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها - إذ قال البعض وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلافسكي ، كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة مار بورج ، وأشهر رجالها هِرْمَن كوهن وباول ناتورب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يُتَّخَذَ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصا لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلا تاما عن الأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أي أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملةً للحياة ، أي على أساس أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أولا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابنا حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصا عن طريق تأثره بالفيثاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث - على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانيا ، أي أنه لم

يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقا أن يجعل الصورة مفارقة للهيولى ، إنما تصور الاثنتين مرتبطتين ببعضهما بعضا في الوجود ارتباطا لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن فحسب ، ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهيولى التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكلي لا وجود له إلا في الذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسي واللاّحِسي .

كذلك في الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لا حظنا من قبل : لم يجعل الفصل تاما بين الاثنين : فالأخلاق الأرسططالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء .

كذلك الحال أيضاً في الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الهيولى تصبو إلى الصورة ، أي أن في الهيولى نزوعا نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهيولى نفسها شيئا من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شيء روحي صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوسا ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولا . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية ـ وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو ـ إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضي على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبيّن خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .

فعند الرواقيين أولا ـ ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافا شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات ـ يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقيين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنيما » πνευμα وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أي لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقيين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ؛ ومعنى هذا أن الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقيين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة ـ إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً ومجالا للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة .فمن ناحية نظرية المعرفة أولا ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادي . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك الميل clinamen الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الميل هو عنصر نزوع ، أي أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فإذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكاك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة المُلحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشّاك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة

وبين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليوناني يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا ـ وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير ـ فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولا في الصراع الذي قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوريوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعا كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاما .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة.

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية ـ كما قلنا ـ هي النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هُوَّة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكنا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت بطريقة مباشرة حيناً ، وغيرمباشرة حيناً آخر ، مخلصة لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

ـ ١ ـ

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حَيّه أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذاً ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور ، ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقَدْر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلي والزمان الحيوي ـ إن صح هذا التعبير ـ؛ والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلا لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أي من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط

الآلي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أي شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشه - فيه طابع الفكر من حيث ان الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقا أن نتخلّص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زمانا حيويا ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونجدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد (ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحا على شكل ثورة يكون فيها قلبٌ للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجيء أو شبه مفاجيء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان - وبخاصة اشبنجلر - الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذا أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

- ٢ -

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلافُ في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست وركْسنر ، وبرانس ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فاليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون - على حسب رأي هؤلاء - بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغوس ، وهؤلاء دوريون. وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكوّن العصر الثالث والأخير ، ويبتدىء من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلر على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطىء أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لإن أنكساغورس ، وكذلك زميلاه ، كان بحثه متجهاً كالأوّلين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها ، ولسنا نستطيع أن نتبين فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر

الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأنا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والمنتهية بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيجل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويبتدىء من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهبُ الشكاك الذي هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن ثمت وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فسيكوّن حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تنحل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

- ٣ -

بيد أن اتسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقا مع قصر كل من العصرين الأخيرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماما . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يُلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصراً جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصراً جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحددت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسلر ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا بحسبانها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصراً جديداً .

ورأي اتسلر في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن

السوفسطائية يجب أن تُعَدّ عصراً جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هي ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر ، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة مُلحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود . فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كلَّ مضمونها وكلَّ ما تشمله من معان جومبرتُس . وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه فنراها خصوصاً عند ييجر في كتابه عن التربية أو الثقافة « بيديا » . وأخيراً جاء في عام ١٩٣٨ جوزيه سثيتا في كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر .

وعلى كل حال ، فإن رأي اتسلر هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني ، بالسوفسطائية ، بل يبدؤه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية ، فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الإنسان ـ لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية ـ بل إلى تحليل مُدْرَكاتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذاً لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط ، فهو لم يُعْنَ أدنى عناية بالطبيعة ، بل وَجَّه كلَّ همِّه نحو الإنسان ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات ، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقيا . فالصُور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود . وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد كذلك ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من هذا يقول أرسطو : إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي ، وإنما كل وجودها بالقوة ، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فمن هذا كله نشاهد أن ثمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه ، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط . وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المعيار ، وجدنا أنه بعد ارسطو وقف هذا التيار وقوفا يكاد يكون تاما : فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاها جديداً تاما ، ولم تعد تُعنى مطلقا بالوجود أيا كان ، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود الخارجي ، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أن اصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب ، أي ان الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذَّرِّي ، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس : ولو أن هؤلاء الأخيرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقْصَد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي : « عش بمقتضى الطبيعة »، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف ـ على هذا الأساس ـ أن في العالم روحا كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقا عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنيهم من البحث فيها إلا أن يطمئنوا على أنفسهم ، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذَّرِّي في تصوره للطبيعة الخارجية ، وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك

العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضراً بالإنسان ! وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعيا من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح ثمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أنْ نحلها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمت شبهاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميغاريون يناظرون في شكهم الشكاك اليونانيين ، والكلبيون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلافُ بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الميغاري يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مَثّلته الأكاديمية . فإن الشك الميغاري يقوم على فحولة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي ينشدها أرستبُّس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم : فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئا آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدرَك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون

كذلك الحال بالنسبة إلى الكلبيين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يُعْنَ الكلبيون بشيء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريبا على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعَته وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيتها كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن ثمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) أو في الأفلاطونية المحدثة ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه ـ في رأي أتسلر ـ عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة ـ حتى في هذا الجزء الذي يكوّن الأهمية الكبرى لها ـ متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلوّ هنا ليس علواً كاملا ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُرت الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو فهذا المبدأ العالي على الكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلا تاماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى اتسلر أن الأفلاطونية المحدثة داخلة أيضاً في التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » ـ أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولا إنْج في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم فُنت في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم بربيه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو أبْرقْلُس ، خصوصاً عند الإيطاليين .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند اتسلر هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ؛ وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية ـ ما دامت تتجه إلى الموضوع ـ صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية ـ على يد السوفسطائيين ـ بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشىء الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملا في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن

الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالا تاما ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجودٍ عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

- ٤ -

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعاتُ الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة لتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلا نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم اتسلر في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة وهي النزعة التي أسسها ڤرنرييجر وسارعليها كُتّاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التي يشرف عليها . ولكن أهم رأي أو نظرة قد أثرت في تصور تاريخ الفلسفة - ولو ان ذلك لم يتم حتى الآن - فتلك هي نظرة أوزفلد اشبنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشبنجلر في الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشبنجلر أن العصور الروحية متواقتة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عصراً مماثلا له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها في الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه في ربيع الحضارة تنشأ أولا النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . ويلي هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية ، وهذه قد ظهرت عند هزيود . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولا الإصلاح ، وهو ثورة عنصرية (أي متعلقة بالأجناس)، وهذا يمثله في الفلسفة اليونانية الأورفيون ؛ ويلي ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد بوصفه أقنوماً ، أي بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٥٤٠ق. م. وتأتي رابعاً روح الزهد الديني ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين، ابتداء من سنة ٥٤٠ق. م. وبهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلوه دور المدنية أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعَدّ العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يُرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديمقوقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية ، ثم يأتي بعد ذلك تكون المذاهب الفلسفية الشامخة ، وهي مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هي العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهاً كلياً نحو الواقع العملي . ويمثل هذه النزعة

العصر الهلّيني وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقي . ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملا ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأجمعه ، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها ـ ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنة وبوصفها جمعا للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية في عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعتي التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشبنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكوِّن رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإنا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشبنجلر . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولا أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند هزيود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني ببيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزيود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بأنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية ـ إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته ـ فعلى الأقل بدءًا لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإما أن نجعل لهؤلاء عصراً مستقلا بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بأفلاطون أوأرسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفقين والملفقين والمشائيين المتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد ـ بخلاف ما يقوله اشبنجلر ـ لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصراً رابعاً مستقلا بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول

- ١ -

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيما يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسِّمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية،ومن الناحية الثانية قُسِّمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولا بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولا أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدآ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلي هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلا بين الجسمي والروحي أو بين المادي والروحي . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداهما إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي ، وبين ما هو نفسي روحي . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الموجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنتين في مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذاً بأن ثمت ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولا أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس ؛ فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودةً في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالموجود عند الإيليين ماديٌّ وليس فيه شيء من مفهوم الروحية ـ كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلا نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالَّةً في المكان ، أي أنه والأجسامَ المادية شيءٌ واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون ـ كما سترى فيما بعد ـ وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس وفي وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود ـ على حد تعبيرنا الحديث ـ شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رِينْج من قبل ، حين قال إن في هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنْت وفشْته ، إن الفكر هو الذي يضعُ الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود ـ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود ـ وهو القول الأول ـ واقعيٌّ وليس مثالياً .

فنستخلص من هذا إذاً أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادي والعالم الروحي لم يتمَّ بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيدس في فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحي والعالم المادي فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تُردُّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذي يقوم على أساس العنصر ـ لاحظنا أولا أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنبادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدُّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد في شامس .

وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية : فقد كان مؤسسها إكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلا بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرةُ البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان: إحداهما تقول بالحركة والسَّيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركبُ موضوع يحاول الفلاسفةُ فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوَّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإيليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركبُ موضوعٍ حاول فيه الفلاسفةُ التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذَّرِّي على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيانُ الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبّان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعده مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون - وعلى رأسهم اتسلر - إلى عدم التقسيم إطلاقا ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

- ٢ -

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تَقصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُدّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلا أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالمٍ روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برمنيدس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضا من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لنقدهم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع

الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس ـ مثلا ـ قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليطس في المعرفة الحسية لأنها تُظهر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانهما كوناً وفساداً ، أي تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانهما خلقاً من العدم أو فناءً بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذاً أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفةُ العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ ـ كما ذكرنا مراراً من قبل ـ أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإنا نلاحظ من ناحية أن انكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شبهُ مادي ، لأنه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهرُ لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء وأنكسمندريس إلى الجوهر اللامحدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أي بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ،ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة هم لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ، وهم بذلك يعدون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا مُنْصَبًّا على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذاً فبهرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلماً بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقليطس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقليطس يأتي أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادىء متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادىء هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادىء أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادىء الأولى ، فما دامت هذه المبادىء الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدء الآخر (أو المبادىء الأخرى) هو مبدأ

الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يعترفوا بشيء آخر يحدث التغيير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولا بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيهما يحتوي على عناصر كثيرة ؛ فكأنه إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فمن ناحية إذاً نشاهد المادة بما تحتوي من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذي يُخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من اللا وجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتغير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما انكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن انكساغورس بقوله بالمبدأ العقلي قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحي وبين ما هو مادي . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإنا نستطيع من ناحية أن نعده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعدّه مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ونعني بها التفرقة بين الروحي والمادي ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفي الذي كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطي اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفي . وتبعاً لهذا فلا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحي والمادي .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهي بانتهاء المدرسة الإيلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية، والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس وينتهي بانكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولا ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً انكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدَورها مشكلتين : المشكلة الأولى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحت، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟.

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع أن نبحث بحثاً مفصلا من أجل تأييد هذه الفكرة لكنا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » ومن أنصاره أيضاً موندلفو في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة ، فإنا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد انها قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأي تقريبا ـ ولو أن رجال العصر الرومانتيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأي ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ نقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه « الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرفن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوئل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي ، لأن الروح اليونانية كانت من قبلُ روحا تشبيهية ، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية ، وفنيت في الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الألهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حَيَّة كالإنسان ـ جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفَصْل ، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرةً بفناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكأن نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلا من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كارل يوئل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكأن هناك إذاً فارقاً بين ما يقوله يوئل وبين ما يقوله نيتشه . فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوئل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تُتَصَوَّر الأشياء . ويوئل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومنتيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشلن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنتشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجرْبّافون نتسهيم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله : فطاليس وأنكسيمانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والإيليون في قولهم بالواحد الكل، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنبادوقليس حينما قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصورهما على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتي الواحدةبعد الأخرى مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبادوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ الذرات الحية ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في

ديمقريطس، حينما قال بعقل كلي ، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان .

ومن هذا كله يتبين في رأي يوئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها ، ووحّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جعل اللا محدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريباً . وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند إكسينوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس في قوله باللوغوس ، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وَحَّدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله . ويسمي يوئل هذه النزعة باسم panentheismus أي أن الكل في الله (من πav أي كل ، وέν في ، وθέος الله) . وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية . فهما نزعتان قد سارتا جنباً إلى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين في نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية . فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس حي كذلك . وبهذا كله استطاع يوئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي .

ورأي يوئل هذا كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور ، أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين ؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هَيْنرش ركَرْت كانت فلسفة الحياة هي البِدْع السائد في الفلسفة .

وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضى عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دلتنا على مصدر حقيقي تصدر عنه الفلسفة في نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلا عن الفلسفة ، بل كانا - وعلى الأخص في البدء - شيئاً واحداً ، والفلسفة تنشأ دائماً - كما يشاهد في التاريخ الروحي - في أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يَسْبرْز . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين» . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين الاعتبار ، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ في كلام يوئل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . فإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد ، أو أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هي أولا التفكير السياسي ، وثانياً التفكير الأخلاقي . فهذه العوامل مجتمعة أي : العامل الديني، والعامل السياسي ، والعامل الأخلاقي - هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسي : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجالُ سياسةٍ اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس ثمت تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ممن كانوا عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيثاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يَعدُّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص .

التفكير الأخلاقي : لم يشأ اتسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقي وذلك

لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية : لكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الأسيوي» قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أهي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلا في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهومرية وقد قال ماكس فنت في كتابه « تاريخ الاخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة - هوبريس ὕβρις - ، أي انتقل من الاخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ماظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقدر - مويرا μοῖρα - قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياة التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تُصوِّر على نحو آخر ، وهو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير في حياته سيراً مستقيما . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان أن يخضع له . وهذا القانون إذا تُصُوِّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسيِّر الإنسان دون أن يكون مخيَّراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تشاؤم في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أي للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السُّكر . أما إذا تصوِّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاماً يسيِّر الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدَر تنقلب إذاً إلى فكرة هي فكرة العدالة δίκη وهذه العدالة تقتضي بدورها العقابَ لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذنْباً وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان في العالم شر - كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدَر على النحو الأول - فإن هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التفكير الذي يكفَّر به إنسان عن خطاياه : فوجود الشر طبيعة في الوجود من حيث إنه يمثِّل العقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك - إلى جانب الشر - يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها نظرة تفاؤ ل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق

لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشيء الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد هذه الأفكار وهي القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن تُترَك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عند ما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغيير الذي استرعى انتباههم موجباً للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن وليه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشْدان وحدة في الطبيعة كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أي من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ديوجانس اللائرسي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعا من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي اللا محدود أو الأبيرون ἄπειρον. فأصل الوجود إذاً عند أنكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أي النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقا في المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإنا لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير ريفو - في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لأنكسمندريس أولى به أن يُعدّ بحثا في الأخلاق من أن يعد بحثا في الطبيعة . وإلا فإنّا إذا حسبناه بحثا في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسياً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برمنيدس : نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في قصيدته « في الطبيعة » ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود ، ويسميها « هيمرمينيه » . وقصيدته التي تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكوّن مذهبه الطبيعي كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدأين رئيسيين من المبادىء الأخلاقية، هما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فعن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتي بعد ذلك الحبُّ ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلا فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادىء الطبيعية ، أي أن المبادىء الطبيعية كانت على غرار المبادىء الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقِبُّس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذي بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت في الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقي كان المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أي أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإنا نجد مثلا أن أسطورة الإر في المقالة العاشرة من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛

و « طيماوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور، ومعروف أن « طيماوس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإنا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوئل الذي أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان مُحقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقي بالآلهة ودراسة صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكوّن مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمي . والفلسفة الطبيعية كانت هي الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس في كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واحديين ـ إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم ـ أي يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شيء في الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية في بلاد اليونان بدأت تتطور تطوراً هائلا في القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من ثقة ونفوذ عند الطبقة المثقفة بأسرها ، واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم . فلم يعودوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا لنلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يحملوا على هذه العادات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بعنايتهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بإزاء المذاهب الطبيعية القديمة ؛ وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو الممهدين لقيام نوع آخر من الأبحاث مختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعزع أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من قبل أمثال هرقليطس وبرمنيدس وديموقريطس وأنكساغورس . ولم تكن حركة السوفسطائية ـ كما رأينا في « ربيع الفكر اليوناني » ـ حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد ؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود ؛ ومن هنا نفهم بماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية . فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكاك تمثل ، على العكس من ذلك ، نفاد هذه القوى واضمحلالها .

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام . ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة في هذه النواحي كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون ـ ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح، وفساد الأخلاق يرد الى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الموجود ـ نقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمدركات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . أما نقطة الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فيتجه البحث أولا إلى الماهيات ويعد الوجود الخارجي ثانويا بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لا بد للإنسان أن يراعي جميع النواحي للشيء الواحد ومختلف الصفات التي تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالكتيكي .

أما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن يتجه إلى الإنسان في كل مظاهره أولا وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعلى الرغم من العناية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بازائه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فسيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقورينائيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع ـ يذكر صراحة في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف٢ ص٨٩٢ ب٤ ـ ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة ، لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فمن هذه النواحي الثلاث إذن سنجد الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة ؛ أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً غير منفصلتين ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات .إذا سيكون كل وجود ـ في هذه الحالة ـ مرتبطاً بوجود الماهية ، مما يضفي على الماهية قوة أعظم في الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهراً مادياً صرفاً ، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الماهيات أولا ، وإلى حسبان أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادي بل الوجود الروحي أو وجود الماهيات .وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التي يجب أن تسير عليها والمصادر التي يجب أن تصدر عنها ، نرى البحث

في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة ، وأي هذه الأصول جدير بالثقة فيه ، وأي منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة في العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم - من كون فلاسفة هذا العصر الثاني يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات - أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا نزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوعي أو « الأنا » هو كل الوجود - كما سنرى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته - فإن مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث : فإن الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر ، وكذلك الحال سواء عند أفلاطون أو عند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يعنوا بالطبيعيات أية عناية ، أما في العصر الثاني فإننا نرى أنه - على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق - فإن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولمذهبه في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . - كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعنى كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة ، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحلل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مجهولة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وثانيهم أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجدها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات. وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسي فيجعل لها وجوداً مستقلا مفارقاً للموجودات ، قائلا إن صلتها بالموجودات الحسية هي صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود الهيولى فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والهيولى متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن الهيولى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فإذا ذهبت الماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والهيولى عند أرسطو هي انفعال صرف تجري فيها التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلا دائماً أبداً بوجود الهيولى .

وهكذا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا

العصر توجد كلها عند ممثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الإنحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميغارية والكلبية والقورينائية . أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشيء الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثاني : فبعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكلبيون مثلا والقورينائيون ، واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون . فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكمِلَ ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها ـ خصوصاً عند أرسطو ـ تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف ـ بالقدر الذي استطاعوا به ذلك ـ لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة ـ بالمعنى الدقيق ـ أعلى درجة قُدِّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة ، بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانة إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلَّها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حلتها على نحو غير مُرْضٍ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى والصورة ، وهي الثنائية التي أكدَّها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو ـ على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون ـ أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة ـ تبعاً لهذا ـ بين الجواهر المتحققة في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تحُل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى ان المنهج العلمي كان في الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل ـ أو القوة المدركة ـ وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفِّقون ، أو بتعبير أدق ـ لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز ـ كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم

الذي لقيه العلم في العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والمشاهدة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذاً ، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يجد ما يخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدُرا لهذا النقص أن يُصْلح بعد أرسطو . أما المنهج العلمي ، فقد كانت تُعْوزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تُعيّن الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعني أن الذين تلوا أرسطو ما كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيبان إذاً ـ ونعني بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالي طبيعة الوجود ، تحليلاً دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس المشاهدة والتجربة ـ ، نقول إن هذين العيبين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذا أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، في الحضارة اليونانية ، ونعني بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة ، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي ، لأن الشعور بالشخصية ـ ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة ـ لا يكون واضحاً إلا في دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبربرين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم « الهلينيّة » . وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشبنجلر باسم « التشكل الكاذب » . فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوْجهَا ، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادىء الأمر ، أن تفرض سلطانها : فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . لكن ـ كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى ـ حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية : إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان ـ بالمعنى السحري الصوفي ـ فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر ـ بفتحه لبلاد الشرق ـ محنةً شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يُدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين ما فيه من قوى ، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه ـ ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء ـ أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق للكلمة ، أي سلوك الفرد بإزاء نفسه ـ إن صح هذا التعبير ـ ، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن ؛ ولما كان قد فقد استقلاله

السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسية والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه . وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وبذهاب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبانه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمتبربر ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد ـ على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليوناني ـ بعد أن فقد كل شخصيته ـ ينظر إلى جميع الناس بحسبانهم إخواناً ومواطنين عالميين ـ إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود ـ أي أن اليوناني قد أصبح يعدُّ نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولا ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشكيَّة لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلئن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقيين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية ـ وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد ـ نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية ـ كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل ـ وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباتيا) عند الرواقيين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلوّ من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولا بميل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص. وفكرة الخلاص هذه من الافكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقِد، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائماً لدور المدنية. فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله. وإنما أصبح هؤلاء ـ تبعاً لنظريتهم الأخلاقية ـ ينظرون إلى الله بحسبانه وسيلة أو بوصفه محققاً للخلاص الأخلاقي، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف: وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الدينية. وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر.

ڤلا

Lorenzo Valla

من رجال النزعة الانسانية في ايطاليا في عصر النهضة.

ولد حوالى سنة ١٤٠٧، وتوفي سنة ١٤٥٧ في روما.

كان ذا نزعة عقلية جريئة، كانت إرهاصاً بكثير من الأراء التي ظهرت في الفكر الأوربي فيما بعد: في الدين، والمنطق، والقانون، وتطبيق النقد في الفلسفة والدراسات الكلاسيكية والتاريخية.

وقد تعلم في روما، ثم في فرنتسه. وقام بالتدريس في أماكن كثيرة في ايطاليا. ووجد في نابلي في الملك ألفونس الخامس، ملك أرغون وصقلية حامياً وراعياً له، واتخذه كاتباً له، وكلفه بمفاوضات سياسية وهو الذي أنقذه من براثن محاكم التفتيش. وفي سنة ١٤٤٨ عيّنه نقولا الخامس، البابا الذي اعتلى عرش البابوية في سنة ١٤٤٨، سكرتيراً رسولياً، وجدّد تعيينه البابا الذي خلصه.

وأول كتبه المعروفة لنا هو حوار «في اللذة» De voluptate (وقد اشتهر بهذا الاسم وإن كان المؤلف عنونه بعنوان: «في الخير الحقيقي») وفيه يبين آراء الرواقيين، والأبيقوريين والمسيحيين. وفيه يبيّن أن الأخلاق المسيحية أسمى من الأخلاق الرواقية والأخلاق الأبيقورية، لكنه في نفس الوقت يدافع عن آراء الأبيقوريين التي أساء الناس فهمها، وأبدى إعجاباً وتعاطفاً مع مذهب اللذة الأبيقوري. والمحاور الممثل للرواقية يدافع عن فكرة الشرف أو الأمانة honestas أو الفضيلة عند الرواقيين. والمحاور الأبيقوري يجيبه بشكل مسهب مدافعاً عن الطبيعة وعن المنفعة ويقول إن المنفعة هي اللذة. واللـذة سيدة بين وصيفاتها، أما الفضيلة فهي مومس بين زوجات. ويدخل المحاور الثالث، الممثل للأخلاق المسيحية، في الحوار وينتقد رأي سابقيه: الرواقي والأبيقوري، ويقرر أن المسيحي الحقيقي ينبغي عليه أن يزدري أعراض هذه الحياة الدنيا وأن يركزّ على المسرات التي تنتظره في السماء، ولهذا فإن اللذات التي ينبغي على المسيحي أن ينشدها ليست لذات هذه الدنيا.

وفي أثناء وجوده في بلاط ألفونسو الخامس في نابلي (١٤٣٥ - ١٤٤٨) ألّف ڤلا محاورة بعنوان «في حرية الإرادة»، فيها يناقش آراء بؤتيوس فيحرية الإرادة التي عرضها في كتابه «السلوى بالفلسفة». فيميز ڤلاّ بين علم الله السابق، وهو لا يمكن أن يقال عنه إنه سبب إراداتنا، من إرادة الله. وتنبؤ الله تنبؤاً دقيقاً بأن يوداس الاسخريوطي سيخون المسيح ليس غدراً ليوداس. لكن ڤلا لا يخوض في مسألة: هل إرادة الله، ولا سبيل إلى إنكارها، تقضي على حرية اختيار الإنسان. إن مشيئة الله لا يعرفها الناس ولا الملائكة؛ ونحن نستند إلى الإيمان، لا إلى احتمالات البراهين العقلية.

والكتاب الثالث الجدير بالذكر هو كتابه: «الجدل» Dialectica، وهو كتاب مهم من حيث انه هاجم منطق أرسطو- وقد طبع بعد وفاة ڤلا بنصف قرن. فهو يطالب بالتخلص من التشقيقات الجوفاء في المنطق والمشاحنات اللفظية العابثة. ويقول: «دعنا نسلك مسلكاً أبسط وأكثر اتفاقاً مع الحسّ الطبيعي والاستعمال الشائع.» «إن على الفلسفة والديالكتيك ألا ينحرفا عن أكثر طرق الكلام شيوعاً وبساطة». فمثلاً بدلاً من استعمال كلمة entitas نستعمل كلمة res (= شيء). ولا معنى لقول أرسطو إن موضوع ما بعد الطبيعة هو «الموجود بما هو موجود» لأن هذا يوهم أن الموجود يمكن ألا يكون موجوداً. واختزل مقولات أرسطو العشر إلى اثنتين فقط هما: الكيف، والفعل. وانتقد كثيراً من الفروق التي وضعها المدرسيّون في العصور الوسطى مثل: عيني ومجرد، هيولى وصورة، إلخ.

وفي كتابه «أناقات اللغة اللاتينية» يحلل استعمال كثير من الألفاظ اللاتينية.

مجموع مؤلفاته

نشر Eugenio Garin مجموع مؤلفاته مع مقدمة، في تورينو سنة ١٩٦٢.

مراجع

- Girolamo Maucini: Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.
- F. Gaeta: Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano, 1955.
- J. Sandys: History of Classical Scholarship from the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages, Vol. II, pp. 66- 70, 1908.

فلوطرخس

Plutarchus

مفكر ومؤرخ فلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيرونيه Cheronea (بإقليم بوئتيا في اليونان) حوالى سنة ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي حوالى سنة ١٢٧ بعد الميلاد.

تعلم الفلسفة على يد أمونيوس في أثينا وصار من أتباع الأفلاطونية. وفي الاسكندرية اتقن مناهج الفيلولوجيا. وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، خيرونيه، حيث تولى بعض الوظائف المحلية. وحوالى سنة ٩٥ بعد الميلاد صار كاهناً مدى الحياة في معبد دلف.

ويحتوي ثبت المؤلفات المنسوبة إليه على نحو من مائتي كتاب أو رسالة، لكن البعض منها منحول، كما أنه فقدت بعض مؤلفاته. وتأتي أهمية بعض مؤلفاته من كونها حفظت موادّ مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء. ومؤلفاته كلها باليونانية.

أما من الناحية الفلسفية والدينية فقد كان فلوطرخس خصمًا للخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن العبادات الوثنية بتأويلها تأويلاً فلسفياً وكان خصمًا للرواقية وللأبيقورية، على السواء. والنزعة الغالبة عليه هي الأفلاطونية، لكنه مع ذلك تأثر ببعض آراء أرسطو والفيثاغوريين. واهتم بمشكلة الشرّ، فوجد الأصل فيه راجعا إلى المادة. وأقرّ بوجود الجن وبتدخلهم في شؤون العالم والناس.

ويهمنا من مؤلفاته كتبه التالية في الفلسفة وتاريخها:

١ - «جني سقراط» De genio Socrate.

٢ - «الآراء الطبيعية التي يرضى بها الفلاسفة» De Placitis philosophorum وقد ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا، ونشرناه ضمن كتابنا: «في النفس» لأرسطو، ويعد من الكتب المنحولة على فلوطرخس.

٣ - «المسائل الأفلاطونية»

٤ - «مفارقات الرواقيين» De Stoicorum repugnantiis.

٥ - «في الفضيلة الأخلاقية».

٦ - «في الفضيلة والرذيلة».

٧ - «في أنه يمكن تعلم الفضيلة».

٨ - «مأدبة الحكماء السبعة»

٩ - «لا يمكن المرء أن يعيش سعيداً إذا اتبع مذهب ابيقور»

١٠- «في العلاج من العضب».

نشرات ومراجع

طبع مجموع الرسائل الأخلاقية تحت عنوان «أخلاقيات» Moralia في باريس سنة ١٨٤١ (الأصل اليوناني مع ترجمة لاتينية)؛ كما طبع الأصل اليوناني في مجموعة تويبنر Teubner في ليبتسك في ٦ مجلدات كما طبع مع ترجمة انجليزية في مجموعة Loeb Classical Library في لندن.

- R.M. Jones: The Platonism of Plutarch. Menarha, Wisconsin,1916.

- D. Bussi: Il pensiero morale, pedagagico, religioso di Plutarco. Firenze, 1927.

- K. Ziegler: «P. von Chaironea», in Pauly- Wissowa, XXI, Coll. 636- 962.

فِن

John Venn

منطقي انجليزي، ولد في دريبول Drypool (في إقليم Hull) في سنة ١٨٣٤، وتوفى في سنة ١٩٢٣. تعلم في كلية Casius في كمبردج من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٨٥٧. وصار زميلاً وبقي في هذه الكلية طوال ٦٦ سنة، إلى يوم وفاته، وكان رئيساً لها في العشرين سنة الأخيرة من إقامته بها. ورُسِم كاهناً في سنة ١٨٥٨ وعمل كاهناً في نواح قريبة من لندن. لكنه عاد إلى كمبردج مدرساً في كلية Casius في سنة ١٨٦٢، وقام بتدريس العلوم الأخلاقية. وتزوج في سنة ١٨٦٧. لكنه تأثر بعلاقاته مع هنري سدجوك ولاأدريين آخرين في جامعة كمبردج، كما تأثر بكتابات أوجستيس دي مورجن، وبول، وأوستن Austin وجون استورت مل، فتحول اهتمامه من اللاهوت إلى المنطق. وفي سنة ١٨٨٣ تخلى عن وظيفته الدينية، لكنه لم ينسحب نهائياً من الكنيسة.

وأهم مؤلفاته هي:

١ - «منطق الحظ» The Logic of chance، لندن سنة ١٨٦٦؛

٢ - «المنطق الرمزي» Symbolic Logic، لندن سنة ١٨٨١؛

٣ - «مبادىء المنطق التجريبي أو الاستقرائي» The Principles of Empirical or inductive Logic، لندن سنة ١٨٨٩.

وإسهامه الرئيسي هو في المنطق ومناهج البحث العلمي. وفي كليهما تابع جورج بول، وجون استورت مل؛ وقد دافع عن كليهما ضد هجوم استانلي جفونز من ناحية، وهجوم المناطقة المثاليين من ناحية أخرى (برادلي، بوزنكيت). ويذكر له خصوصاً ابتكاره لأشكال هندسية للتعبير بها عن القضايا، ومنها ما يعرف بشكل فن (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»).

وفي «منطق الحظ» يقرر أن احتمالية الأحداث لا تقوم في مقدار الاعتقاد الذي من المعقول أن نوليه للأحداث، بل في الوفرة الإحصائية لحدوثها في الصنف الجنسي للأحداث التي تنتسب إليها. وبمعنى آخر يقرر أن العالم يشتمل على سلسلة من الأحداث المتشابهة التي يمتزج فيها عدم الاطراد في تلك الخواص مع الانتظام «في نهاية المطاف». فالقول باحتمال نمط ما من الأحداث مرده إلى القول بوفرة حدوث تميل إليها هذه الأحداث. ولهذا فإن هذا الاحتمال ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعي تجريبي.

مراجع

- J.A. Passmore: A Hundred Years of philosophy. London, 1957, pp. 134- 6.
- J.M. Keynes: Treatise on Probability. London, 1921.

فنك

Eugen Fink

من أتباع ظاهريات هسرل، ألماني.

ولد في كونستانس في سنة ١٩٠٥، وتوفي في يوليو سنة ١٩٧٥.

تتلمذ على هسرل في جامعة فرايبورج - ان - بريسجاو. (جنوبي ألمانيا)، وصار مساعداً له. وقام بالتدريس في جامعة كيلن، ثم عاد أستاذاً في جامعة فرايبورج - أن - بريسجاو.

وقام بالدفاع عن ظاهريات هسرل ضد هجوم أنصار الكنتية الجديدة، وذلك في مقال نشره في سنة ١٩٣٣ بعنوان: «فلسفة الظاهريات عند هسرل في مواجهة النقد المعاصر».

ثم أخذ يشق طريقه الخاص: فعني بتحليل فكرة الصورة، وذلك في بحث بعنوان: «الامتثال والصورة» (سنة ١٩٣٠)، ثم في نقده نظرية أفلاطون في المحاكاة وموضوع المرآة، وذلك في بحث بعنوان: «اللعب بوصفه رمزاً للعالم» (سنة ١٩٦٠).

وأصدر بحثاً عن «فلسفة نيتشه» (سنة ١٩٦٠)، وفيه قرر أن محور فلسفة نيتشه هو «التقابل بين الوجود والصيرورة» وحول هذا المحور تدور الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه: موضوع المعادلة الانطولوجية الأساسية وهي: الموجود= القيمة، وموضوع إرادة القوة، وموضوع العود الأبدي، وموضوع موت الله، وموضوع الإنسان الأعلى.

وأشرف على سمينار عن هيرقليطس، بحضور هيدجر، خلال شتاء سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٧ في جامعة فرايبورج. وقد ميّز هيدجر بين الطريق الذي اتخذه هو، والطريق الذي اتخذه فنك في تفسير هيرقليطس، فقال مخاطباً فنك: «إن طريقك في تفسير هيرقليطس يبدأ من النار ويمضي إلى اللوغوس، أما الطريق الذي اتبعه أنا فيبدأ من اللوغوس ليمضي إلى النار».

(«هيرقليطس» ترجمة فرنسية ص ١٥٧، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣).

وله في الظاهريات وهسرل دراستان أخريان: دراسة في «التحليل القصدي» (نشر في مجموع بعنوان: «المشاكل الحالية في الظاهريات»، سنة ١٩٥٢ عند الناشر دكليه دي براوفر)، ودراسة بعنوان: «فلسفة هسرل الأخيرة في فترة فرايبورج» [نشر في كتاب: «ادموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩)»].

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- «الميتافيزيقا والموت»، اشتوتجرت، سنة ١٩٦٩ ويحتوي على محاضراته في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٦٤.
- «المكان، والزمان، والحركة»
- «الوجود، والحقيقة، والعالم»
- «الكل واللاشيء».

مراجع

- Claude Roëls: «Eugen Fink (1905- 1975)», in **Les Etudes Philosophiques**, Janvier- Mars 1976, pp. 117-118.

فوجت

Karl Vogt

عالم حيوان ألماني، ولد في جيسن في ٥ يوليو سنة ١٨١٧، وتوفي في جنيف في ٥ مايو سنة ١٨٩٥ كان من غلاة المادية، وهو القائل إن المخ يفرز الفكر، كما يفرز الكبدُ الصفراء. ووقع في مساجلة حادة مع ر. ڤجنر R. Wagner سجلها في كتابه «إيمان الفحام والعلم. مساجلة ضد ر. ڤجنر» (جيسن، سنة ١٨٥٤). ومن مؤلفاته الأخرى: «رسائل فسيولوجية» (اشتوتجرت سنة ١٨٤٥ - سنة ١٨٤٧)؛ «صور من حياة الحيوان»، فرنكفورت سنة ١٨٥٢؛ «محاضرات في الإنسان»، جيسن سنة ١٨٦٣؛ «من حياتي»، اشتوتجرت سنة ١٨٩٦.

مراجع

- J. Jang: Karl Vogts Weltanschauung. Paderborn, 1915.
- H. Mistelli: Karl Vogt. Zürich, 1938.

فولكلت

Johannes Volkelt

فيلسوف ألماني ولد في Biala- Bielitz (في إقليم غاليسيا) في ٢١ يوليو سنة ١٨٤٨، وتوفي في ليبتسك في ٩ مايو سنة ١٩٣٠.

تعلّم في فينا وييِنّا وليبتسك، وصار مدرساً للفلسفة في جامعة يينّا في سنة ١٨٧٦، ثم أستاذاً في جامعة بازل (١٨٧٩ - ٨٩)، وفورتسبلورج (١٨٨٩ - ٩٤)، ثم في ليبتسك حتى سنة ١٩٢١.

تأثر بهيجل وأدور دفون هرتمن في الميتافيزيقا، وبشوبنهور والرومنتيك الألمان في علم الجمال، وبكنت في نظرية المعرفة.

وعنده أن «الواقع هو التحقيق الذاتي للقيمة المطلقة» والميتافيزيقا ينبغي ألا تقتصر على الفروض المستمدة من نتائج العلم، بل عليها أن تضع فروضاً من المبادىء الكلية للواقع وأن تتأدى إلى المطلق.

ومن مؤلفاته: «نظرية المعرفة عند كنت محلّلة وفقاً لمبادئها الأساسية» (ليبتسك، سنة ١٨٧٩)، «حول إمكان الميتافيزيقا» [همبرج وليبتسك سنة ١٨٨٤]، «التجربة والفكر، تأسيس نقدي لنظرية المعرفة» (ليبتسك، سنة ١٨٨٦)؛ «مشاكل عصرية في علم الجمال»، (منشن، سنة ١٨٩٥)؛ «علم جمال ما هو مأساوي» (منشن، سنة ١٩٠٠)؛ «مذهب علم الجمال، في ٣ أجزاء (منشن، ١٩٠٥ - ١٩١٤).

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig, 1921.
- O. Hallesby: Joh. Volkelts Erkenntrnistheorie. Erlangen, 1969.

فورليندر

Karl Vorländer

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في ماربورج في ٢ يناير سنة ١٨٦٠، وتوفي في مونستر في ١٩٢٨/١٢/٦. وكان أستاذاً للفلسفة في مونستر منذ سنة ١٩١٩.

وكان اشتراكياً. ولهذا حاول إثبات وجود ارتباط ضروري بين كَنْت - وكان هو ينزع منزع الكنتية الجديدة - وبين كارل ماركس. وسعى إلى اتمام الاشتراكية الماركسية بأخلاق مستمدة من فلسفة كنت، إذ في ذلك الأساس لأخلاق اشتراكية بالمعنى العلمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- «إمانويل كنت»، في جزءين، ليبتسك، سنة ١٩٢٤.
- «كارل ماركس» ليبتسك، سنة ١٩٢٩.
- «تاريخ الفلسفة»، في مجلدين، ليبتسك، سنة ١٩٠٣.

فورييه

Charles Fourier

مصلح اجتماعي فرنسي

ولد فرانسوا ـ ماري ـ شارل فورييه في مدينة بيزانسون (في شرقي فرنسا قرب سويسرة) في ٧ أبريل سنة ١٧٧٢، وكان أبوه تاجراً في الأجواخ والعطور، واختير في سنة ١٧٧٦ رئيساً للمحكمة التجارية في بيزانسون، وتوفي هذا الوالد في سنة ١٧٨١.

وتعلم شارل في مدرسة بيزانسون الثانوية، وبعد ذلك أودع عند تاجر في ليون للتمرين على الأعمال التجارية، وواصل التمرين في باريس وروان. وفي إثر ذلك عين مستخدماً لدى تاجر كبير في ليون في سنة ١٧٩١. وهيّا له عمله فرصة الأسفار في شتى أنحاء فرنسا: فزار مرسليا وبوردو، وخارج فرنسا: فزار هولنده وألمانيا. وفي سنة ١٧٩٣ وقد بلغ سنّ الرشد (٢١ عاماً) عاد إلى بيزانسون ليستلم ميراثه من أبيه ومقداره أربعون ألف فرنك، وكان أبوه قد نص في وصيّته على أن يتسلم ابنه هذا المبلغ بشرط أن يعمل في التجارة. وبعد استلامه ميراثه سافر إلى ليون وأراد أن يشتغل بتجارة خاصة به. فاشترى بالمبلغ قطناً وأرزاً وسكراً وبناً. وكان في ليون في ذلك الوقت اضطراب سياسي شديد. وكانت الطبقة الوسطى تنتسب إلى حزب الجيرونديين، ولها السيادة على المدينة، بينما كان الحزب الآخر المتطرف ضعيفاً، فقامت حكومة «الميثاق» Convention المتحكمة آنذاك في باريس بمحاصرة المدينة، وصادر أهل ليون المتاجر في المدينة، ومنها متجر فورييه، للاستعانة بالبضائع في الدفاع وتموين المستشفيات والمحاربين المحاصرين. وكان هذا هو سبب خراب فورييه وإفلاسه، بحسب ما يقوله مترجم حياته Pellarin وهناك رواية أخرى تقول إن السبب في ضياع معظم ثروة فورييه هو غرق سفينة في ليفورنو كانت محملة ببضائع لحسابه، وذلك في سنة ١٧٩٩.

ومهما يكن السبب الحقيقي في خرابه، فإنه لما دخلت قوات حكومة «الميثاق» Convention مدينة ليون، صار فورييه في خطر أكيد لأنه كان متهماً بأن ميوله مع أعداء الثورة الفرنسية. ولهذا السبب تكونت لدى فورييه كراهية شديدة عميقة للثورات وأعمال العنف والإرهاب وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بأنه لا سبيل إلى «تغيير الحياة» و«إصلاح المجتمع» إلا بالاقناع والبرهان العلمي.

وابتغاء النجاة فرّ إلى بيزانسون Besançon مسقط رأسه، وقام بحمايته زوج أخته وكان رئيساً للجنة الثورية في بيزانسون. واضطر فورييه إلى الانخراط في سلك الجندية في الفرقة الثامنة للفرسان المطاردين Chasseurs à cheval، وبقي في الخدمة العسكرية بضعة أشهر سيتذكرها حين يصف الأعمال الكبيرة للجيوش الصناعية في مدينته الفاضلة، الفالنستير Phalanstère.

ولما سُرّح من الجندية بعد أشهر قليلة بسبب اعتلال صحته، وضع مشروعاً لتغيير المصالح المالية في الجيش (وكان الكثيرون قد كوّنوا ثروات طائلة على حسابها!). وقدّم هذا المشروع إلى حكومة الإدارة Directoire، لكن مشروعه لم يُلتفت إليه.

وفي سنة١٧٩٦ عمل فورييه مندوباً لبقّال في مرسليا، كلّفه بمهمة غريبة هي أن يلقي في البحر شحنة من الأرز، مضارباً على حدوث أزمة غذائية. وفي سنة ١٨٠٠ نراه يعمل سمساراً في ليون Lyon. وبدأت حينئذ شهرته، لأنه كان يكتب مقالات في جريدة Bulletin de Lyon. وفي ١٧ ديسمبر سنة ١٨٠٣ تكهن في إحدى المقالات بحدوث اضطرابات سياسية كبيرة وبإقامة تحالف ثلاثي أوربي من فرنسا والنمسا وروسيا، من الممكن أن ينتهي بحرب بين فرنسا وروسيا.

وفي هذه الفترة بدأ فورييه يخطط لمشروعه الإصلاحي الكبير. فأرسل في ٤ نيفوز nivose سنة ١٢ (بتقويم الثورة الفرنسية) رسالة مطوّلة إلى وزير العدل، عُرفت باسم «رسالة إلى القاضي الأكبر» عَرَض فيه الخطوط الجوهرية لمشروعه الطوباوي الفلنستير.

وقد صدق ميشليه Michelet حين قال إن «ليون Lyon هي التي ضيعت فورييه». ذلك أن مدينة ليون كانت في ذلك الوقت تعج بالعمال الفقراء البائسين إلى أقصى حد فقد كان أجر العامل اليومي آنذاك لا يزيد عن خمسة عشر سنتيماً، بينما كان الكيلو من الخبز يساوي عشرة سنتيمات. وفي نفس الوقت كثرت فيها الجمعيات المتفاوتة في السرية: من دعاة الإصلاح، والثيوصوفيين و«الإشراقيين» illuminstes من كل نوع. والناس «المتمدينون» على حد تعبير فورييه: «يزدادون غنى بالأوهام كلما زاد فقرهم في القدرة». إن الشقاء

الاجتماعي الذي ولده التقدم الصناعي في مدينة ليون قد دفع البائسين والمحرومين إلى نشدان السلوى في التهاويل الثيوصوفية والأحلام الطوباوية.

ويفترض بعض الباحثين أن بعض هذه الجمعيات السرية أو شبه السرية كانت تضم فساقاً Libertins يمارسون حرية الجنس. ويفسّرون بذلك كون فورييه، في «فلنستيره» يدعو إلى الحرية الجنسية، وأنه عرض مثل هذه الآراء في كتابه «دنيا الغرام الجديدة».

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فورييه كتاباً ضخماً بغير ذكر اسم مؤلفه والتمويه في مكان طبعه (إذ ورد على الغلاف، ليبتسك، سنة ١٨٠٨) ويقع في ٤٨٥ صفحة (من قطع الثُمن) ـ عنوانه: «نظرية الحركات الأربع والمصائر العامة». وهو أول كتاب كبير يؤلفه ويعرض فيه مذهبه بالإسهاب والتفصيل. بيد أن هذا الكتاب الغريب لم يحظ بأي نجاح.

وإبان الأيام المائة (وهي الفترة التي عاد فيها نابليون بعد نفيه إلى البا إلى هزيمته النهائية في ووترلو-الفترةمن أول مارس سنة ١٨١٥ إلى ٢٢ يونيو سنة ١٨١٥) كان فورييه موظفاً صغيراً في عمدية ليون.

وخلال السنوات الأولى من إعادة الملكية (ابتداء من سنة ١٨١٥)، كان فورييه نشطاً في الانتاج العقلي. فأتم تحرير كتابه «البحث في التجمع الأهلي الزراعي» الذي سينشره بعد ذلك في سنة ١٨٢٢ في بيزانسون، وسيعيد طبعه في سنة ١٨٣٤ تحت عنوان جديد هو: «نظرية الوحدة الكونية».

وفي سنة ١٨٢٩ أصدر كتاباً آخر بعنوان: «العالم الجديد الصناعي والجماعي» le nouveau monde industriel et sociétaire. وإبتداء من سنة ١٨٣٠ وثق صلاته مع أتباع سان سيمون؛ بيد أنه كان يكره فيهم «بهلواناتهم الكهنوتية» وما لبث بعض أنصاره أن أحدثوا انشقاقاً داخل الحركة السان سيمونية. وبفضل هؤلاء التلاميذ حظي فورييه في أخريات عمره ببعض الشهرة. وتوفى فورييه في ٩ أكتوبر سنة ١٨٣٧.

آراؤه الفلسفية

مؤلفات فورييه ـ إلى جانب غرابة عنواناتها ـ غريبة التصنيف: فهي سيئة التأليف، حافلة بالتكرار، رديئة العبارة، مشوّشة الموضوعات: يتوالى فيها الكلام من الكونيات إلى نقد المجتمعات المتمدينة، إلى التكهنات الاشراقية، إلى النظريات الاقتصادية، أو تنبؤات غريبة عن تغيرات شديدة في أحوال الجو في مختلف الأصقاع، وعن خلق أنواع جديدة من الحيوان، كل هذا إلى جانب الإعلان عن اصلاحات جذرية في المجتمعات البشرية ووصف رؤى طوباوية لما سيجري في «المدن الخيالية المثالية» التي سماها باسم: الفلنستيرات Phalanstères.

وتقوم آراء فورييه في الاصلاح على أساس نقده للمدنية فقد رأى في المدنية نقائض عديدةوعنيفة، النزاع بين الجنسين: فالمرأة ضحية، ولكنها بدورها تنتقم لنفسها من الرجل بالكذب وعدم الأمانة الزوجية مما يولّد ألواناً جديدة من الاضطرابات في حياة الإنسان؛ والنزاع بين الآباء والأبناء وعلى وجه العموم: النزاع بين الأجيال مما يولد منازعات وانفعالات؛ وشهوات: فالشباب يطلبون الغرام، والرجال يطلبون المجد، الأولون تحركهم العواطف الغرامية، والآخرون تحركهم المطامح والمطامع. والرجال يريدون فرض سلطانهم على الشباب، فيحاول هؤلاء الانتقام عن طريق التمرد والثورة والعنف.

وفضل فورييه هو في محاولة دراسة «مغايرة» aliènation الإنسان من كل النواحي في المدنية: خصوصاً في النواحي العاطفية، والنواحي الاقتصادية. ويتساءل فورييه: كيف يمكن التخلص من تناقضات هذه المدنية؟ وكيف يمكن وضع حدّ لهذه الآلام وهذه الحرب الضروس المستمرة بين الفقراء والأغنياء، بين الشباب والشيوخ، بين الأبناء والآباء، بين النساء والرجال؟

ليس هناك إلّا أحد حلين: الحل الذي يقترحه الأخلاقيون؛ والحل الذي يقترحه العلم الديني والاجتماعي الذي أسّسه (أو خلقه) فورييه. فالأخلاقيون يطالبوننا بكبت الوجدانات وضبط الشهوات ابتغاء عدم الإضرار بالغير، ويطالبوننا بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين، وباحتمال الألم بدلاً من إحداث الألم في الآخرين. وهم يهدفون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن أليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا؟! إن الأخلاق ـ هكذا يقول فورييه ـ ليست إلّا «عنفاً مزّوقاً» une violence fardée والقيمة التي نعزوها إلى الأخلاق ليست إلّا إقراراً بأننا لم نستطع حتى الآن أن نحدث الانسجام بين الوجدانات. ويرد فورييه على اتهام الأخلاقيين له بالطوباوية بأن يردّ عليهم

حجتهم فيقول: «بل الأخلاق هي الطوباوية utopie . . . لأنها هي الحُلم بالخير دون تقديم الوسيلة لتحقيقه ودون منهج فعّال». والقاعدة الأخلاقية لا تترك لها في النهاية إلا الخيار بين أمرين: اليأس، أو النفاق. «إن الأخلاق تقود إلى الدمار كلّ من يحاول تطبيق مبادئها بدقةٍ، بينما هي تؤدي إلى نجاح من يتخذ منها قناعاً ولا يتخذ منها مرشداً ودليلاً.». وبيان ذلك أن من المستحيل القضاء على الغرائز والشهوات. وتجربة الثورة الفرنسية دليل قاطع على إخفاق الحل الأخلاقي. والنتيجة لهذا أنه يجب ألا نفرض على الطبيعة الإنسانية بالقهر والقوة نُظُم المجتمع «المتمدين». (وكلمة «متمدين» لها دائماً عند فورييه معنى مستهجن) بل ينبغي تغيير نظم المجتمع لتساير الطبيعة الانسانية. ان فورييه لا يريد ان نغير الطبيعة الانسانية، بل يريد ان نغير النظم الاجتماعية لتتواءم مع هذه الطبيعة الإنسانية.

ولهذا فإن الحل الثاني، وهو الذي يدعو إليه «العلم الديني أو الاجتماعي» يقوم في إشباع شهوات الجميع في إطار الانسجام الكوني. ومن هنا يستهدف التنظيم الفلنستيري إلى إشباع الشهوات الأساسية الاثنتي عشرة وهي: خمس شهوات حسيّة تتعلق بالحواس الخمس، ـ وأربع شهوات عاطفية وهي: الصداقة، والحب، والطموح، والعواطف الأسرْية، ـ وثلاث شهوات توزيعية هي: شهوة الدسّ التي هي مصدر للتنافس وبالتالي للشراء، وشهوة المزج (مثل المزج في الحب بين الشهوة الجنسية والمتعة الروحية)، وشهوة الفراشة Papillon أي شهوة التغيير (مثلاً من نظام العمل في الفلنستير أن تشتغل المجموعة في النجارة لمدة ساعة، وبعدها تشتغل في حرفة أخرى، وهكذا).

وها هنا ينبغي أن نؤكد أن المجتمع الذي يدعو إلى ايجاده فورييه لا يشبه في شيءٍ المجتمع الذي تدعو إليه الماركسية، أو الاشتراكية بوجه عام:

١ ـ فإن فورييه يقرّ بالملكية الخاصة لأدوات الانتاج.

٢ ـ ويطالب بتوزيع الأرباح بين المساهمين في الانتاج بنسبة مئوية محددة. وهؤلاء المساهمون هم الرأسماليون المساهمون في تمويل الإنتاج، والمخترعون العلميون، والعمال المنفّذون للأعمال.

٣ ـ وهو يطالب بزيادة الانتاج باستمرار ابتغاء رفع مستوى المعيشة.

٤ ـ ويفضّل التفاوت في الثروات لأنه حافز على المزيد من الانتاج ولتحسين لنوعه، فهذا أفضل من المساواة في الفقر. لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى تأمين حد أدنى من مستوى المعيشة لكل الناس على السواء.

٥ ـ ويشجع على بقاء حافز الربح، إشباعاً لشهوة الطموح عند الإنسان، ودافعاً لزيادة الإنتاج وتحسينه. ويجب ضبط عملية الربح على نحوٍ يؤدي إلى زوال التنازع بين المصالح المتباينة (للمنتجين والمستهلكين، لأرباب العمل والعمال). فمثلاً الأطباء في فلنستير يتقاضون نسبة مئوية من دخل الفلنستير، وتتزايد هذه النسبة بقدر ما يقل عدد المرضى، نتيجة لتطبيق الطب الوقائي.

ويكفي هذا بياناً حاسماً لكون مذهب فورييه يختلف اختلافاً تاماً عن الماركسية وعن الاشتراكية بعامة.

تنظيم الفلنستيرات:

اشتهر فورييه بأنه الداعي إلى تقسيم المجتمع إلى تجمعات مستقلة أطلق عليها اسم Phalanstères. وكلمة فلنستير ـ وقد نحتها فورييه من الكلمتين: Phalange = تجمع، جماعة + monastère = دير ـ تدل على الوحدة الاجتماعية التي سيتألف منها المجتمع الجديد الذي ينادي به.

فقد رأى أن «الدولة» مفهوم واسع جداً ومؤسساتها سرعان ما تتخذ سلطاناً هائلاً مجهول الهوية خالياً من الإنسانية.

ومن ناحية أخرى وجد أن الأسرة خلية اجتماعية ضيقة جداً من شأنها أن تولّد العصبية والحزازات، وفي الوقت نفسه ليس لها من السعة والموارد ما يكفل لها المعاش وحماية أبنائها ضد الأخطار الكبيرة التي تتعرض لها.

لهذا رأى أن من الواجب تصوّر خلية اجتماعية أوسع من الأسرة وأضيق من الدولة، وهذه الجماعة هي التي سماها phalange (= تجمع). وقام فورييه بحسابات علمية دقيقة ـ لم يكشف لنا عن سرّها! ـ بموجبها قرر أن كل «فالانج» أو «تجمّع» يجب أن يتألف من ١٦٠٠ فرد تقريباً، وهذا العدد قد تحدد بحسب المهن وبعض الخصائص الناجمة عن التراكيب الوجدانية التي تؤلف الطابع الأصيل لكل فرد!.

والفكرة الأساسية في مشروعه هذا هي إمكان إشباع كل الأذواق حتى الشاذة منها. ويلحّ فورييه في توكيد اختلاف

الأذواق في الطعام ولهذا نراه يقرر أنه لا بد لكل «فلانج» (= تجمع) من الحصول على ما لا يقل عن سبعة وعشرين نوعاً من الخبز من أجل إرضاء كل الأذواق في «عشاء منسجم».

وفي الفلنستير يلعب الإشباع الجنسي دوراً لا يقل أهمية عن دور لذائذ المائدة. ويسترسل فورييه في هذا الموضوع ويخوض في تفصيلات تتنافى مع القوانين المرعيّة ـ آنذاك واليوم أيضاً ـ ليتمكن أعضاء الفلنستير من تحقيق شهواتهم الجنسية وحتى تلك التي يخجلون من الإفصاح عنها، ولكنهم ينطلقون إلى تحقيقها سراً. فنجده يشير إلى اللواط والسحاق والاستمتاع بالرؤية الجنسية، والسادية، والمازوخية، والعربدة الجماعية orgies إلخ إلخ. والناس الذين يشاهدون ما يجري في مجتمع «الترخُص» الحالي لا يدهشون مما قاله فورييه ولا ينظرون إليه على أنه تهويمات إنسان شاذ مصاب بداء الجنس. أما في ذلك الوقت وإلى وقت قريب جداً لا يتجاوز عشرين سنة، فقد كان ينظر إلى كتابات فورييه في هذا الباب على أنها هلوسة مجنون بالجنس. ولو قورن ما قاله بما يقوله في هذه الأعوام الأخيرة «مفكرون» و«أطباء» مثل هربرت مركوزة والدكتور لَرس الرستام Dr. Lars Ullerstam الطبيب السويدي (في كتابه: «الأقليات الجنسية» ترجمة فرنسية، باريس سنة ١٩٦٥) لبدا محتشماً عفيفاً محافظاً!

ويعتقد فورييه أن الإنسان الذي يستمتع بكل ما يهوى من ملذات ويتنقل من شهوة إلى شهوة، سيشعر طوال حياته بالانسجام، وبالحضور العيني الملموس للعناية الكلية. وعند فورييه أن البرهان الوحيد المقنع على وجود الله هو السعادة، والسعادة هي الاستمتاع بإشباع كل الشهوات.

مؤلفاته

- Théorie de quatre mouvements et des destinées sociales, Lyon, 1808.
- Traité de l'association domestique agricole. Paris, 1822- réedité en 1834 sous le litre: Théorie de l'Unité Universelle.
- Le Nouveau Monde industriel et sociètaire, ou invention du procédé dindustrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Paris, 1829.

مراجع

- Ch. Pellarin: Charles Fourier, Sa vie et sa théorie Paris, 5e édition augmentée, 1871.
- H. Bourgin: Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français, Paris, 1905.
- H. Bourgin: Etudes sur les sources de Fourier, Paris, 1905.
- Emile Lehonce: Fourier aujourd'hui. Paris, 1966.
- Ondré Vergez: Fourier. Paris, P.U.F., 1969.

ڤولتير

François Marie Arouet de Voltaire

كاتب ومفكر فرنسي شهير.

ولد في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٩٤، وكان أبوه موظفاً في غرفة المحاسبات. ولما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي ـ لو ـ جران، التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية. وبعد تخرجه فيها وهو في السابعة عشرة أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح محامياً، لكنه تبرم بدراسة القانون. وعمل في حاشية مركيز دي شاتونيف Marquis de Châteauneuf، سفير فرنسا في هولنده. لكنه وقع في غرام فتاة فرنسية بروتستنتية مهاجرة كانت تعيش في لاهاي (هولنده)، مما أدى إلى إرجاعه إلى باريس، فاستأنف دراسة القانون في مكتب عام، لكنه لم يمكث هناك طويلاً. ودخل في مسابقة شعرية لنيل جائزة الأكاديمية الفرنسية، فلم يفز بها، لكنه هجا الفائز هجاءً لاذعاً بقصيدة أذاعت شهرة ڤولتير. واتهم بهجاء الوصي على العرش، دوق دورليان، فنفي من باريس طوال عدة أشهر، وذلك في سنة ١٧١٦. وفي سنة ١٧١٧ ـ سنة ١٧١٨ هجا الوصي هجاء مقذعاً واتهمه بأبشع الجرائم، فأودع في سجن الباستيل لمدة أحد عشر شهراً. وخلال سجنه أعاد كتابة مسرحية «أوديب»، وشرع في نظم قصيدة تدور حول هنري الرابع؛ واتخذ اسماً مستعاراً هو الذي عرف به فيما بعد: ڤولتير. ومثلت مسرحية «أوديب» في سنة ١٧١٨ فنالت نجاحاً هائلاً. لكن مسرحياته التالية لم تظفر بالنجاح. وأتم ملحمته الشعرية عن هنري الرابع، لكن السلطات رفضت الإذن بنشرها لأن فيها تمجيداً للبروتستنتية وللتسامح الديني.

لكنه أفلح في طبعها سرّاً في روان Rouen (مدينة في شمالي فرنسا) سنة ١٧٢٣ وهرّبها إلى باريس، وكـان عنوانها: «العصابة أو هنري الكبير».

واشتهر فولتير وصار ذا حظوة في البلاط الملكي، لكن الفارس روهان ـ شابو Chevalier de Rohan- Chabot شهّر به على أساس أنه محدث نعمة، وليس من سلالة نبيلة. فردّ عليه فولتير بأهاجي لاذعة انتشرت بين الناس، فانتقم منه هذا الفارس بأن استأجر رجالاً لضرب فولتير. فتحداه فولتير، لكن هذا الفارس استطاع أن يعمل على سجن فولتير في الباستيل، للمرة الثانية، ولم يفرج عنه إلا بشرط مغـادرة فرنسا في الحال إلى انجلتـره، فوصل انجلتره في مايو سنة ١٧٢٦. وهنا في انجلتره تعرّف إلى الشاعر الانجليزي الكبير الكسندر بوب Pope وأصحابه، كما تعرّف إلى شخصيات عظيمة المكانة في انجلترة آنذاك. وبدأ في قراءة شكسبير وملتون ودرايدن وبتلر ومؤلفات بوب وأدسون ومسرحيي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى انجلترة). كذلك اهتم بفلسفة لوك وفزياء نيوتن، وأفاد من المؤلّهة الانجليز English Deists في نظراته الدينية. وقبلت الملكة كارولينا إهداءه إياها ملحمة «هنرياد» Henriade، وهي تحرير جديد لملحمته الأولى: «العصابة أو هنري الرابع». وبدأ في كتابة «تاريخ شارل الثاني عشر» وفي إعداد المادة لكتابه «رسائل عن الانجليز». وعاد إلى فرنسا في سنـة ١٧٢٩.

واشترى قسائم في يانصيب حكومي وضارب في تجارة القمح، فوفرّ له كلاهما الأساس لثروة طائلة. وتوثقت علاقته مع مدام دي شاتليه، وأقام معها فترات في قصر زوجها في إقليم شمباني، منذ سنة ١٧٣٤. وهنا كتب مسرحيات: «محمد» (سنة ١٧٣٤) و«ميروب» (سنة ١٧٤٣)، كما كتب «رسالة في الميتافيزيقا»، وشطراً كبيراً من كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥٤) وكتاب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتاب «عناصر فلسفة نيوتن» (سنة ١٧٣٨). واستـطاع بمسرحية «أميرة نبرّة» التي ألفها بمناسبة زواج وليّ العهد (في فبراير سنة ١٧٤٥) أن يستعيد رضا القصر عنه لما فيها من تملّق بارع للملك لويس الخامس عشر، بعد أن فقد عطفه لما أن أصدر «رسائل عن الانجليز». ولهذا السبب، وبفضل رعاية مدام دي بومبادور، حظية الملك، عُيّن مؤرخاً رسمياً للملك، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

وبسبب هفوة في الحديث أثناء دور لعب ورق في سنة ١٧٤٧، اضطر إلى الالتجاء إلى حماية دوقة مين Duchesse de Maine، ومن أجل تسليتها كتب قصة «صادق» Zadig وقصصاً شرقية أخرى. ولما سمح له بالظهور في القصر الملكي من جديد، أثار مديحه لمدام دي بومبادور غيرة الملكة فكان على فولتير أن يترك القصر. وتوفيت مدام دي شاتليه في سبتمبر سنة ١٧٤٩، فصار في وسعه أن يقبل دعوة من فريدرش الكبير، ملك بروسيا. فسافر إلى برلين في سنة ١٧٥٠ وقبل أن يكون أحد الأمناء في بلاط فريدرش بمرتب قدره عشرون ألف فرنك مع السكن في أحد القصور الملكية. ودخل في عمليات مالية مشبوهة مع أحد يهود برلين، فاستاء الملك فريدرش، وازداد استياؤه بسبب هجائه لموبرتوي Maupertuis. وفي مارس سنة ١٧٥٣ غادر فولتير الملك فريدرش الأكبر، ولم يلتقيا بعد ذلك أبداً. وفي أثناء مقامه في بروسيا، نشر فولتير كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١).

وفي أثناء عودته قبض عليه في فرنكفورت ممثلو الملك فريدرش ليستردوا من فولتير ديواناً من دواوين شعر الملك. واستقر المقام به في سنة ١٧٥٥ بالقرب من جنيـڤ، وبعد سنة ١٧٥٨ استقر في فرنيه Ferney على مسافة أربعة أميال من جنيڤ.

وفي الفترة من ١٧٥٦ إلى ١٧٥٩ نشر كتابه «أخلاق الأمم وروحها»، وقصيدته الشهيرة عن زلزال لشبونة التي سخر فيها من تفاؤل ليبنتس، وقصته الرائعة «كانديد» التي سخرت من تفاؤل ليبنتس أيضاً وقوله «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم» (ليس في الإمكان أبدع مما كان) على حد تعبير أبي حامد الغزالي).

وكتب مواد فلسفية ودينية في «الانسكلوبيديا الفرنسية» التي كان يشرف على تحريرها ديدرو ودالمبير، لكن الحكومة الفرنسية أوقفت صدور «الانسكلوبيديا»، كذلـك أدانت محكمة (برلمان) باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي. فأثار هذا ثائرته وطالب بسحق «المتعصّبين» L'Infâme . وشرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني، وضد الدين بوجه عام، منها مسرحيات تعليمية، ورسائل، وخصوصاً «القـاموس الفلسفي» (سنة ١٧٦٤).

وقام بالدفاع عن ضحايا التعصب الديني في فرنسا، وهيأ لهم ملجأ في ضيعته في فرنيه. غير أن حكومة جنيف

منعت فولتير من تمثيل مسرحياته ومن إنشاء مسرح فيها. وأيد جان جاك روسو موقف الحكومة السويسرية، فتسبب هذا في قطع الصداقة بين هذين الكاتبين المفكرين الكبيرين، وحدث ذلك في سنة ١٧٥٨.

وسافر إلى باريس في سنة ١٧٧٨ لمشاهدة تمثيل مسرحيته الأخيرة: «أرين» Irène، فاستقبل استقبالاً حافلاً تأثر له فولتير تأثراً تسبب في مرضه ثم وفاته في ٣٠ مايو سنة ١٧٧٨ في باريس.

آراؤه الفلسفية

ونبدأ برأيه في «الفلسفة» كما عرضه في «القاموس الفلسفي». يقول فولتير تحت مادة «فيلسوف»: «الفيلسوف، «محب الحكمة» أي الحقيقة. وكل الفلاسفة اتصفوا بهاتين الصفتين؛ ولا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يُعط الناس المَثَل على الفضيلة، ودروساً في الحقائق الأخلاقية. وربما كانوا قد أخطأوا جميعاً في الفزياء، لكن الفزياء قليلة التأثير على السلوك في الحياة بحيث لم يكن الفلاسفة في حاجة إليها. وكان لا بد من قرون من الزمان لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة. لكن يوماً واحداً يكفي الحكيم كي يعرف واجبات الإنسان.

والفيلسوف لا يتحمّس، ولا ينصب نفسه نبيّاً، ولا يقول عن نفسه إن الآلهة توحي إليه. ولهذا فإنني لا أضع في مرتبة الفلاسفة: زردشت، ولا هرمس، ولا أورفيوس القديم، ولا أي واحد من أولئك المشرعين الذين افتخرت بهم أمم: كلديا، وفارس، وسوريا، ومصر، واليونان. إن الذين قالوا عن أنفسهم إنهم أبناء الآلهة إنما كانوا آباء الخداع، وقد استخدموا الكذب من أجل تعليم حقائق؛ لقد كانوا غير جديرين بتعليمها؛ إنهم لم يكونوا فلاسفة، بل قصاراهم أنهم كانوا كذّابين ذوي فطنة.

لا مناص - وهذا أمر ربما يدعو إلى سربلة الشعوب الغربية بالخجل والعار - من الذهاب إلى نهاية المشرق للعثور على حكيم بسيط، بغير مظاهر ولا خداع، كان يعلّم الناس أن يعيشوا سعداء، وذلك قبل ستة قرون من الميلاد، في وقت كان فيه كل (بلاد) الشمال يجهل كيفية استعمال الحروف (الكتابة)، وكاد اليونانيون فيه يبدأون في التميّز بالحكمة. وهذا الحكيم هو كونفوشيوس، الذي لم يشأ - وكان هو الوحيد في هذا بين المشرعين - أن يخدع الناس أبداً. أية قاعدة للسلوك أعطيت للناس على الأرض كلها أجمل من تلك التي أعطاها؟:

«دبّروا الدولة كما تدبّرون الأسرة؛ ولا يمكن تدبير الأسرة إلا بإعطائها المَثَل والقدوة.
«الفضيلة يجب أن تعمّ الحراث والحاكم.
«اهتم بالوقاية من ارتكاب الجرائم ابتغاء التقليل من الاهتمام بالمعاقبة عليها.
«في أيام حكم الملكين الطيبين يأو وكسو كان الصينيون طيبين؛ وفي أيام حكم الملكين الفاسدين كي وشو كان الصينيون سيئين.

«عامل الآخرين بما تعامل به نفسك.
«أحِبَّ الناسِ عامة، لكن أعِزّ أهل الخير. إنس الإساءة، لكن لا تَنْسَ الإحسان أبداً.
«رأيت أناساً عاجزين عن العلم، لكني لم أر أبداً أناساً عاجزين عن الفضيلة.»

فلنعترف بأنه لم يوجد مشرِّع أعلن حقائق أكثر فائدة للجنس البشري من هذه الحقائق.

إن عدداً كبيراً من الفلاسفة اليونانيين قد قالوا بعد ذلك بأخلاق طاهرة مثل هذه. ولو كانوا قد اقتصروا على مذاهبهم الزائفة في الفزياء، لما كانت أسماؤهم تذكر اليوم إلا للسخرية منها، فإذا كنا لا نزال نجلُّهم حتى اليوم، فما ذلك إلّا لأنهم كانوا عادلين، وعلّموا الناس أن يكونوا عادلين.

ولا يمكن المرء أن يقرأ مواضع معيّنة في (محاورات) أفلاطون، وخصوصاً الاستهلال الرائع للقوانين بلسان زالويكس Zaleucus، دون أن يستشعر في قلبه حب الأفعال الشريفة الكريمة. وكان عند الرومان: شيشرون الذي ربما يساوي وحده كل فلاسفة اليونان. ومن بعده جاء قوم أجلّ منه، لكن يكاد المرء ييأس من محاكاتهم: ابكتاتوس في العبودية، والأباطرة الأنطونينون ويليانس على العرش.

فمن هو المواطن من بيننا الذي يحرم نفسه، مثل يليانس Julien، وأنطونينوس Antonin، وماركس أورليوس من كل أطايب حياتنا الرخوة المخنّثة؟ من مثلهم يرضى بالنوم على الخشِن؟ من ذا الذي يفرض على نفسه الكفاف الذي فرضوه على أنفسهم، ويمشي مثلهم راجلاً عاري الرأس في مقدمة الجيوش، مُعَرّضاً حيناً لحرارة الشمس الشديدة،

وتارة لصبّارة الـقرّ ؟ من الذي يضبط مثلهم كل شهواته ؟ نعم إن من بيننا أتقياء، لكن أين الحكماء ؟ وأين النفوس التي لا يهزها شيء، النفوس العادلة المتسامحة ؟

لقد كان في فرنسا فلاسفة مكاتب Philosophies de Cabinet؛ وكلهم، باستثناء مونتاني، أصابهم الاضطهاد. وعندي أن هذا هو أدنى درجات الخِسة في طبيعتنا: أعني أن نريد اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاح طبيعتنا.

أنا أتصور جيداً أن متعصبين ينتسبون إلى فرقة يذبحون المتحمسين المنتسبين إلى فرقة أخرى، وأن يكره الفرنسيسكان الدومينيكان، وأن يتآمر فنان للقضاء على فنان آخر متفوق عليه؛ أما أن يهدّد الحكيم شارون Charron بالقضاء على حياته، وأن يقتل العالم الكريم راموس Ramus، وأن يضطر ديكارت إلى الفرار إلى هولنده ليفلت من غضب الجهلاء، وأن يُرغم جسّندي Gassendi عدة مرات على الاعتزال في ديني Digne بعيداً عن وشايات باريس ـ فذلك هو العار الدائم الذي يلطّخ أمة.

ومن الفلاسفة الذين لقوا أشد اضطهاد كان بيل Bayle، شَرَف الطبيعة الانسانية. سيقال لي إن اسم جوريه Jurieu الذي وشى به واضطهده، قد صار مكروهاً ملعوناً ـ وأنا أقرّ بذلك؛ وإن اسم اليسوعي لوتلييه Le Tellier صار أيضاً مكروهاً ملعوناً. لكن هل منع هذا من كون الرجال الكبار الذين اضـطهدهم قـد أمضوا أعمـالهم في النفي والشقاء ؟!

ومن بين الأعذار التي انتحلت لسحق بيل والإلقاء به في الفقر والبؤس، مقالة عن «داوود» في قاموسه المفيد. لقد لاموه على أنه لم يمدح أفعالاً هي في ذاتها ظالمة، دموية، فظيعة، تتعارض مع الإيمان السليم أوتُخجل الحشمة والحياء.

والواقع أن بيل Bayle لم يمدح داود لأنه ـ بحسب ما تقول الأسفار العبرية ـ حشد ستمائة متشرد مثقل بالديون والجرائم، ولأنه نهب مواطنيه وهو على رأس قطاع الطريق هؤلاء، ولأنه جاء من أجل ذبح نبال Nabal وكل أسرته، بدعوى أنه لم يرد دفع الضرائب؛ ـ ولم يمدح داود لأنه ذهب لبيع خدماته للملك أخيس Achis عدو أمّته، ولأنه خان أخيس هذا وليّ نعمته، ولأنه نهب القرى المتحالفة مع هذا الملك أخيس، ولأنه ذبح في هذه القرى الجميع حتى الأطفال الرُّضع، حتى لا يوجد أحد يمكن أن يكشف ذات يوم عن فظائعه هذه، كما لو كان الطفل الرضيع قادراً على فضح جرائمه؛ ولأنه أهلك كل السكان في بعض القرى الأخرى، إما بالمنشار، أو ذوات الأسنان herses الحديدية، أو عصيّ الحديد أو في أفران الآجرّ؛ ولأنـه اغتصب العرش من اسبوشيث Isboseth ، ابن شاؤ ول (جالوت) غدراً ؛ ولأنه جرّد وأهلك ميفيبوشيث Miphibosech حفيد شاؤول وابن صديقه وحاميه يوناثاس Jonathas ؛ ولأنه سلّم للجبعونيين Gabaonites ولدين آخرين من أولاد شاؤ ول، وخمسة من أحفاده، أعدموا شنقاً.

وأنا لا أتحدث عن شهوة داود المفرطة الهائلة، وعن خليلاته، وعن زناه ببيشابيه Bethsabée وقتله لأوريا Urie .

ماذا إذن! هل كان أعداء بيل يريدون منه أن يمتدح كل هذه الفظائع والجرائم ؟ هل كان عليه أن يقول: «يا أمراء الأرض، قلّدوا هذا الرجل الذي هو على وفق قلب الله؛ إذبحوا بلا رحمة حلفاء أولياء نعمتكم؛ اذبحوا، أو اعملوا على ذبح كل أسرة ملككم؛ ضاجعوا كل النساء بينما أنتم تأمرون بإهراق دماء الناس؛ وستكونون نموذج الفضيلة، حين يقال إنكم نظمتم مزامير ؟».

ألم يكن بيل على حق كامل حين قال إنه إذا كان داود على وفق قلب الله، فإنما كان ذلك بتوبته؛ لا بجرائمه ؟ ألم يُسد بيل خدمة عظيمة للجنس البشري حين قال إن الله ـ الذي أملى كل التاريخ اليهودي من غير شك، ـ لم يرض عن كل الجرائم المذكورة في هذا التاريخ؟

وبالرغم من ذلك فقد اضطهد بيـل؛ ومن الذي اضطهده؟ أولئك المضطهدون في مكان آخر، أولئك الهاربون الذين كانوا سيسلمون للنار في أوطانهم؛ وهؤلاء الهاربون كان يحاربهم هاربون آخرون يسمّون الجنسينيين Jansénistes الـذين طردهم من بلادهم اليسوعيون الذين طردوا هم الآخرون بدورهم.

وهكذا حارب المضطهدون بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينما الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بالرثاء لهم.

وليس من المعلوم عنـد الكثيـرين أن فـونتينيـل Fontenelle في سنة ١٧١٣ كان على وشك أن يفقد معاشه، ومنصبه، وحريته، بسبب أنه قبل ذلك بعشرين سنة حرّر في

فرنسا (بالفرنسية) «رسالة في الوحي» للعالم ڤان دال Van Dale بعد أن احتاط فحذف منها كل ما يمكن أن يفزع منه التعصُّب. كتب يسوعي ضد فونتنيل، فلم يتنازل هذا للرد عليه، وكان هذا كافياً كي يقوم اليسوعي لوتلييه Le Tellier، متلقي اعتراف لويس الرابع عشر، باتهامه عند هذا الملك بالإلحاد.

ولولا السيد دارجنسون M. d'Argenson لكان الابن الجدير لمزيِّف، مدعي ڤير Procureur de Vire، ومعتَرفٌ بأنه هو نفسه مزيِّف، قد أفسد شيخوخة ابن أخي كورنيّ.

ومن السهل التغرير بالتائب، حتى إنه يجب علينا أن نحمد الله لأن لوتلييه هذا لم يفعل المزيد من الشرور. ذلك أن في العالم مكانين لا يمكن فيهما مقاومة الإغواء والوشاية، وهما: السرير، ومكان الاعتراف.

لقد شاهدنا دائماً الفلاسفة يضطهدهم المتعصّبون ؛ لكن هل من الممكن أن يشترك في هذا أهل الأدب ، وأن يقوموا هم أنفسهم بشحذ السلاح مراراً ضد اخوانهم ، السلاح الذي سينفذ فيهم جميعاً الواحد بعد الآخر ؟ .

يا لشقوة أهل الآداب ! أتقومون أنتم أيضاً بالوشاية ؟ هل وجدتم بين الرومان أمثال جراس Garasse وشومكس Chaumeix ، وهاير Hayer، قد اتهموا لوكرتيوس وبوسدونيوس وڤارون، وبلنيوس؟!

أن يكون المرء منافقاً ، يالها من خِسّة ! لكن أن يكون منافقاً وشريراً ، فيالها من فظاعة ! لم يوجد في روما القديمة منافق واحد ، روما التي كانت تعدُّنا (بلاد الغال) جزءاً صغيراً من رعاياها . أنا أقرّ بأنه كان فيها ماكرون fourbes ، لكن لم يكن فيها منافقون في الدين ، وهم أجبن وأقسى فئة بين الجميع . ولماذا لا نرى منهم أحداً في انجلتره ، وما السبب في أنه لا يزال يوجد نفر منهم في فرنسا ؟ .

أيها الفلاسفة ! سيكون من السهل عليكم حلّ هذه المشكلة ». (« القاموس الفلسفي ») ص ٣٤٢ ـ ٣٤٧ . باريس ، طبعة جارنييه ، سنة ١٩٦٧) .

وواضح من هذا الفصل :

١ ـ أن الفلسفة عند ڤولتير تنحصر في الأخلاق

٢ ـ أن حكمة الصين ـ وهي أخلاقية محضة ـ هي النموذج الأول للحكمة أي للفلسفة .

٣ ـ أن الفضيلة الرئيسية هي التسامح الديني

ولڤولتير « رسالة عن التسامح » ، تعد من أجمل ما كتب في تمجيد التسامح ، ونورد منها ما يلي (الفصل ٢٣) :

« لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، ياإله الكائنات وإله العالمين ، وإله الأزمنة : إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجاسر فتسألك شيئاً ، أنت يا من أعطيت كل شيء ، ويا من أوامره ثابتة سرمدية ـ تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا الناجمة عن طبيعتنا ، ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لمصائبنا . إنك لم تعطنا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً ، وأيدياً ليذبح بهابعضنابعضاً. اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضا لاحتمال أعباء حياة أليمة عابرة ، واجعلنا بحيث الفروق الضئيلة بين الملابس التي تستر أجسامنا الضعيفة ، وبين لغاتنا القاصرة ، وبين عاداتنا المضحكة ، وبين كل قوانيننا وشرائعنا الناقصة ، وبين كل آرائنا الحمقاء ، وبين كل أحوالنا التي تبدو في عيوننا متباينة ولكنها أمامك متساوية ـ اجعلنا بحيث كل هذه الفروق الضئيلة ـ التي تميز الذرّات التي تسمّى بني الإنسان ـ لا تكون علامات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد . واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في رائعة النهار احتفالاً بك ، يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك . واجعل أولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض ، ويقولون إنه يجب أن نحبك ، لا يكرهون أولئك الذين يقولون الشيء نفسه وهم يتدثرون برداء من الصوف الأسود . ولتكن سواءً : عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة . واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجيّ ويسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم ، ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين ـ يتمتعون دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة . واجعل الآخرين ينظرون إليهم دون حسد ، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه ، أو التباهي به .

ياليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم إخوة أو أن يبغضوا الطغيان على النفوس كما يكرهون النهب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط الهادىء ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفرّ منها ، فلا يكرهنّ بعضنا بعضاً ، ولا يمزّقنّ بعضنا بعضاً في حِضْن السلام . ولتستعمل لحظة وجودنا في حمدك بآلاف اللغات المختلفة من سيام حتى كاليفورنيا ، حمدك على كرمك الذي وهبنا هذه اللحظة ».

٤ ـ كذلك يتجلى في هذا الفصل عن « الفيلسوف » أن من مهمة الفيلسوف أن يقوم بنقد الكتب المقدسة . وڤولتير قد خاض مراراً في هذا النقد ، خصوصاً في كتابه « القاموس الفلسفي ». وقد عني بهذا الأمر خصوصاً أثناء مقامه في سيري Ciray لدى مدام دي شاتليه . وقد ظل خلال احد عشر عاماً يشتغل معها على الكتاب المقدس ، مستعيناً بحواشي دوم كالميه ونص مليبه Meslier ، ليستخلص حججاً ضد الكنيسة وللدفاع عن اتجاهه التأليهي. وكانت ثمرة تأملاته هذه «موعظة الخمسين» (سنة ١٧٤٩) وفيه يبرز ما في العهد القديم من الكتاب المقدس من فضائح ومخازي؛ عبر عنها بقوله: «كم من جرائم ارتكبت باسم الرب! . . . يا إلهي! لو نزلت بنفسك على الأرض، وأمرتني بالايمان بهذا الخليط من سفك الدماء، والفسق، والقتل، والزنا بالمحارم، وكلها ارتكبت بناء على أمرك وباسمك، لقلت لك: كلا، إن قداستك لا تريد مني أن أوافق على هذه الأمور الفظيعة التي تهينك؛ ولا بد أنك تريد امتحاني». إن في «العهد القديم»، من التناقضات ما يؤذن بالكذب والافتراء والخداع.

ويهاجم الأناجيل ويقول : « أنتم تعرفون كم يتناقض المؤلفون الأربعة (للأناجيل) تناقضاً فاحشاً ؛ إن هذا دليل قاطع على الكذب».

وقد كتب ڤولتير هذه « الموعظة » في سنة ١٧٤٩ (وهي سنة وفاة صديقته مدام دي شاتليه) ولكنه لم ينشرها إلّا في سنة ١٧٦٠ في الوقت الذي توقف فيه عن الكتابة «للانسكلوبيديا». ومنذ ذلك العام ، سنة ١٧٦٠، اهتم اهتماماً شديداً بنقد أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ، وتمخض عن ذلك كتابه « الكتاب المقدّس وقد صار مُفَسَّراً » Bible enfin expliquée وقد نشره في سنة ١٧٧٦ . ونحن نجد خلاصة آرائه في هذا الموضوع في مادة : « المسيحية . أبحاث تاريخية عن المسيحية » ، في كتابه : « القاموس الفلسفي » (ص ١٠٩ ـ ١٣٤ من النشرة المذكورة) كذلك نجد في المواد التالية : ابراهام ـ آدم ـ المَلَك ـ داود ـ حزقيال ـ سفر التكوين ـ يفتاح ـ أيوب ـ المسيح ـ موسى ـ نقداً لاذعاً لماوردفي « العهد القديم » بشأنهم .

لقد كان ڤولتير ذا نزعة دينية ، ولكنها غير مرتبطة بأي دين . وقد أخذ عن المؤلهة Deists الانجليز أن ما هو صحيح في المسيحية موجود في كل الأديان وآمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدة آلاف من السنين. إن المبادىء الأخلاقية في المسيحية هي في جوهرها وأساسها نفس المبادىء الأخلاقية الموجودة في سائر الأديان. أما ما عدا هذا فإن ڤولتير يرفضه: إذ يرفض العقائد المسيحية الرئيسية: التثليث، الوهية المسيح، التجسُّد، وكلها مندرج تحت معنى واحد؛ ويرفض المعجزات المنسوبة إلى المسيح، وبالأحرى إلى القديسين. وقد اشتدت حملته على المسيحية خصوصاً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، بعد أن شعر أن كل فكرة في الإصلاح وفي تحرير الإنسان، وفي التسامح بين الناس قد لقيت معارضة شديدة من جانب رجال الكنيسة. ومن ثم جعل شعار نضاله هو: «اسحقوا الخسيس» Ecrasez l'infâme (أو «لنسحق الخسيس» Ecrasons L'infâme)وكان يختم بهذه العبارة معظم رسائله إلى رجال .«الانسكلوبيديا»، وخصوصاً إلى دالمبر. ويقصد «بالخسيس» L'infâme كل ما كان يراه خرافة أو تعصباً دينياً. وكان يقول: «إن من يجعلونكم تؤمنون بأمور غير معقولة يمكنهم أن يجعلوكم ترتكبون فظائع».

لقد كان ڤولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكن إلاهه لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية. إن إلاهه موجود علوي غامض لا يعني بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون. وقد اهتم ڤولتير بمشكلة وجود الشرّ في العالم، وعبر عن رأيه في هذا الموضوع في قصصه الفلسفية: «صادق» Zadig (سنة ١٧٤٨)، «العالم كما يسير» (سنة ١٧٤٨)، «ممنون» (سنة ١٧٤٩)، وخصوصاً قصة «كانديد: أو التفاؤل» (سنة ١٧٥٩)، ثم في قصيدة عن الزلزال الذي أصاب لشبونة» في يوم عيد جميع القديسين في (سنة ١٧٥٥)، وعنوانها « قصيدة في كارثة لشبونة » (سنة ١٧٥٦).

وقد رفض ڤولتير تفاؤل ليبنتس الذي زعم أن «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم ممكن» مبيّناً ما في العالم من شرور. ورفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وقول اللاهوتيين إن الله ترك الإنسان حرّاً في الاختيار بين الخير والشر من أجل امتحان الإنسان. وفي مادة: «الخير» في «القاموس الفلسفي» أورد رأي أبيقور ـ كما رواه لاكتانتيوس ـ في مسألة العناية الإلهية والشرّ وهو: «الله إما أن يكون قادراً على إزالة الشرّ من العالم، لكنه لا يريد ذلك؛ وإما أنه يريد إزالة الشرّ من العالم ولكنه غير قادر على ذلك؛ وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه قادر ويريد معاً. فإن كان مريداً وغير قادر، فإنه سيكون عاجزاً. وإن كان قادراً لكنه لا يريد، فإنه غير محسن. وإن كان غير مريد ولا قادر، فإنه ليس قادراً ولا محسناً. وإن كان يريد ويقدر، فمن أين جاء الشرّ على وجه الأرض ؟!».

وفي قصة «صادق» Zadig، وهي ذات طابع شرقي، نجد أن المغزى الرئيسي فيها هو أنه لا يوجد عدل في العالم: فالأخيار كثيراً ما يتعذبون، والأشرار كثيراً ما يسعدون ويظفرون بالنجاح والمكافأة. فإن قيل إن عدل الله يختلف عن عدل الناس، رد ڤولتير قائلاً: «كيف تتوقع مني أن أحكم بغير عقلي أو أن أمشي بدون أقدامي ؟!».

لكن ڤولتير ميّز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية. وقد أنكر العناية الجزئية، أوبالجزئيات، لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات التي ترفعها إليه الكائنات الفانية. أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة.

أما في الأخلاق فاهتمام ڤولتير ينصب على الأخلاق في المجتمع وفي العلاقات بين الناس: فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، وإلى التسامح في العقائد، وإلى توفير العدل بين الناس قدر المستطاع وإلى نبذ كل ألوان التعصب، وإلى توفير الحرية: السياسية، والفكرية.

وفي العلاقة بين الدولة والدين أكد «أنه لا يجوز سريان أي قانون تضعه الكنيسة إلاّ إذا صادقت عليه الحكومة صراحة»، و«أن كل رجال الدين يجب أن يكونوا تحت الرقابة التامة للحكومة، لأنهم من رعايا الدولة»، و«يجب على رجال الدين أن يسهموا في نفقات الدولة».

وطالب الحاكم بتهدئة المنازعات الدينية التي تعكر صفو السلام الاجتماعي (أو السلام في المجتمع). إن التجار والصناع ورجال الدين والجنود هم جميعاً وبدرجة متساوية أعضاء في الدولة، وكلهم سواء أمام القوانين التي تسنّها الدولة. وقد تحقق نداؤه هذا في المادة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان». إذ تقول هذه المادة: «يولد الناس، ويبقون، أحراراً ومتساوين أمام القانون»، وكذلك في المادة الثالثة التي تقول: «مبدأ كل سيادة يقوم في الأمة ولا يجوز لأية هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لا تكون مستمدة صراحة من الأمّة..».

ولقد عني ڤولتير بالتاريخ وأسهم فيه بكتابين أساسيين هما: «تاريخ شارل الثاني عشر» (سنة ١٧٣١) و«عصر (حرفياً: قرن) لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١). لكنه كان يعتقد أن التاريخ ليس مرشداً كافياً للسلوك الأخلاقي، حتى إنه عرّف التاريخ بأنه «حِيَلٌ ومكائد يدبّرها الأحياء للأموات».

وفي الاقتصاد أكد حرمة الملكية الفردية، وقرر أنه لا يجوز المساس بها. ودعا إلى حرية التجارة والثراء، وبيّن فوائد التجارة في زيادة ثروة الأمم ورفاهية أبنائها، وقال إن حرية الإثراء مهمة للدولة أهمية سائر الحريات. وفي مادة «الترف» Luxe في «القاموس الفلسفي» صرّح بأن الترف ضروري لرفع مستوى الحياة وزيادة التقدم الإنساني.

مراجع

- Gustave Lanson: Voltaire. Paris, 1910.
- Georges Pellissier: Voltaire Philosophe. Paris, 1908.
- René Pomeau: La Religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Norman L. Torrey: Voltaire and The English Deists. New Haven, 1930; reprinted, Oxford, 1962.

ڤولف

Christian Wolff (Wolf, Wolfius)

الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا.

ولد في برسلاو في ٢٤ يناير سنة ١٦٧٩، وتوفي في هلّه Hallé في ٤ أبريل سنة ١٧٥٤. درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفزياء حتى يفيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتريين والكاثوليك.

وتعلم في يينا Jena(١٦٩٩ـ ١٧٠٢)فتعمق في دراسة مؤلفات ديكارت. وحصل على الدكتوراه من جامعة ليبتسك في سنة ١٧٠٣ برسالة عنوانها: «نحو فلسفة عملية كلية وفقاً للمنهج الرياضي». ولفتت هذه الرسالة نظر ليبنتس، فانعقدت صلات وثيقة بينهما وجرت بينهما مراسلات (نشرها جبهرت في هله سنة ١٨٦٠). وبفضل ليبنتس دعي لتدريس الرياضيات في جامعة هله، حيث ألقى محاضرات في سائر فروع الحكمة العالمية. وكانت ثمرة هذه الدروس عدة متون كتبها باللغة الألمانية، أدّت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية، بعد

أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب باللاتينية. لكن نجاح محاضراته أثار حسد زملائه من الأساتذة: خصوصاً، أ. هرمن فرنكه A.Hermann، ودانييل اشتربلر Strübler ويواقيم لانجه Lange فعملوا على إبعاده عن جامعة هله، وتم ذلك في سنة ١٧٢٣. فانتقل إلى جامعة ماربورج فكتب متوناً باللغة اللاتينية هي:

١ - «الفلسفة العقلية، أو المنطق معروضاً بحسب منهج علمي»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٨؛ ط٣ سنة ١٧٤٠. Philosophia rationalis, sive logica..

٢ - «الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٩٢٩ Philosophia prima, sive ontologia.

٣ - «علم الكونيات العامة»، في نفس الموضع، سنة ١٧٣١ Cosmologia generalis

٤ - «علم النفس التجريبي»، في نفس الموضع سنة ١٧٣٢ Psychologia empirica

٥ - «علم النفس العقلي» في نفس الموضع سنة ١٧٣٤ Psychologia rationalis

٦ - «اللاهوت الطبيعي» في جزءين، نفس الموضع سنة ١٧٣٦- سنة ١٧٣٧ Theologia naturalis.

٧ - «الفلسفة العملية الكلية»، في نفس الموضع، في جزءين سنة ١٧٣٨ - ١٧٣٩ Philosophia practica universalis.

وقد أعيد طبعها مراراً، وأسهمت في نشر شهرة ڤولف خارج ألمانيا، وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا.

ولما اعتلى فريدرش الثاني عرش بروسيا - وكان من المعجبين بڤولف - عاد ڤولف إلى هله في سنة ١٧٤٠. وصار فولف الممثل الأكبر لنزعة التنوير في ألمانيا؛ وحصل في سنة ١٧٤٥ على لقب Reichsfreihnerr وعين مديراً لجامعة هله. وأتم مجموعة مؤلفاته بالمتون التالية:

٨ - «القانون الطبيعي معروضاً علمياً ومنهجياً» في ٨ مجلدات، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٤٠ - سنة ١٧٤٨.

٩ - «قانون الأمم» (القانون الدولي)، هلّه سنة ١٧٤٩ Jus gentium.

١٠ - «نظم القانون الطبيعي» هلّه سنة ١٧٥٠ Institutiones iuris nature.

١١ - «الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق» في ٥ أجزاء، هلّه سنة ١٧٥٠ - ١٨٥٣ Philosphia moralis sive ethica.

١٢ - «الاقتصاد»، هلّه سنة ١٧٥٠ (في مجلدين سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥) Oeconomica وجمعت مؤلفاته الصغرى ونشرت في هلّه في ٦ مجلدات (سنة ١٧٣٦ - ١٧٤٠).

أراد ڤولف أن يؤكد حق العقل في البحث في كل الأمور وفقاً لمنهج دقيق يقوم على التحليل العقلي. وقد عبّر أمانويل كنت عن فضل ڤولف على تقدم الفلسفة في ألمانيا، وذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» (نشرة كاسيرر جـ٣. ص ٢٨ - ٢٩) على النحو التالي: قال كنت: «في تنفيذ الخطة التي يدعو إليها النقد، أعني في نظام الميتافيزيقا المقبل، علينا ذات يوم أن نتبع المنهج الدقيق الذي سلكه ڤولف هذا (الفيلسوف) الشهير، وهو أعظم سائر الفلاسفة الدوجماتيقيين، وأول من أعطى المَثَل (وصار بذلك في ألمانيا الخالق لروح التعمق Geist der Gründlichkeit التي لم تَضِعْ بَعْدُ) على كيفية سلوك الطريق السليم للعلم، من خلال التحديد المنظم للمبادىء، والتحديد الواضح للمعاني، والفحص الدقيق عن البراهين، والامتناع من الوثبات الجريئة إلى النتائج، ولهذا كان قادراً - على نحو رائع - على وضع علم مثل الميتافيزيقا على هذا الطريق، لو أنه كانت لديه فكرة تمهيد الأرض مقدماً، «بواسطة نقد العضو»، أعني نقد العقل المحض».

وقد حاول المؤرخون لفلسفته أن ينتقصوا من أصالتها: فقالوا إن مؤلفاته ما هي إلّا عرض شعبي لفلسفة ليبنتس، وأنه أساء فهم مذهب ليبنتس في الأحادات، بأن فسّرها على نحو مثنوي يخالف الروح المثالية الروحية التي تميّز بها مذهب ليبنتس؛ وأنه لم يدرك الأصالة في أبحاث ليبنتس المنطقية، ولهذا اقتصر على عرض منطق صوري تقليدي لم يستفد من محاولات ليبنتس الجريئة من أجل ايجاد منطق رياضي.

ولهذا قالوا إن أصالة مؤلفات ڤولف لا تقوم في الأفكار، بل في طريقة العرض والوضوح في المنهج.

وعلى كل حال فإن ڤولف في المنطق يؤكد أهمية مبدأ عدم التناقض، ويرى أنه الأساس لكل المنطق، وهذا المبدأ ليس فقط قانون الفكر، بل هو أيضاً قانون كل موضوع ممكن. ومن ثم يؤكد أهمية الاستنباط لأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، ويستهين بالاستقراء لأنه لا يلتزم بهذا المبدأ.

وعلى أساس التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وكذلك التمييز بين المعرفة والإرادة بوصفهما نشاطين أساسيين للعقل الانساني، يقسم ڤولف جماع المعرفة إلى:

١ ـ علوم عقلية نظرية، وتشمل الانطولوجيا، وعلم الكون، وعلم النفس العقلي، واللاهوت الطبيعي.
٢ ـ وعلوم عقلية عملية وهي: الفلسفة العملية والقانون الطبيعي: وتشمل: الأخلاق، السياسة، الاقتصاد.
٣ ـ وعلوم تجريبية نظرية وهي: علم النفس التجريبي، واللاهوت أو علم الغايات التجريبي، والفزياء التوكيدية.
٤ ـ وعلوم تجريبية عملية وهي: التكنولوجيا، والفزياء التجريبية.

أما الانطولوجيا فليست مجرد سرد لصفات الوجود، بل هي البرهان على أنه لا توجد أشياء غير محددة تماماً، وعلى أن المادة محددة وأنها مجموع من الجواهر البسيطة التي لها في داخلها مبدأ تغيرها.

وعلم الكون يبرهن على أن العالم جماع كل الموجودات المتناهية وهذه في علاقات تبادلية، وعلى أن الأجسام تتألف من عناصر بسيطة (ذرات الطبيعة)، وأنه لا يموت في العالم شيء اتفاقاً وبالصدفة، بل كل شيء خاضع فيه لنظام ضروري كالآلة. ولما كان العالم من حيث هو كل هو ممكن عرضي، فإن النظام فيه من صنع الله. والحجة الكونية أي القائمة على فكرة وجود نظام في العالم هي الأساس في اللاهوت الطبيعي.

واللاهوت الطبيعي يقال في مقابل اللاهوت الوضعي القائم على الوحي.

والنفس الإنسانية جوهر بسيط ذو قوة على الإدراك. وعلم النفس العقلي يبحث في الأمور الممكنة بواسطة هذه القوة. وعلم النفس التجريبي يتولى وضع المبادىء التي على أساسها يفسر ـ بواسطة التجربة ـ حدوث الظواهر في النفس الإنسانية. والعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس العقلي تناظر العلاقة بين الفزياء التجريبية والفزياء التوكيدية، من حيث ان الأولى تزود الثانية بمبادىء الاستدلال. وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم يأخذ ڤولف بمذهب الانسجام الأزلي (وهو مبدأ رفضه في ميدان علم الكون)، لكن هذا الانسجام لا يتوقف على الله وحده، بل وأيضاً على أساس أن كل نفس تمثل العالم وفقاً لخصائص أداتها الجسمية المتحدة بها بواسطة الله.

وفي الأخلاق يؤكد ڤولف أن الخير والشر عقليان، وليسا لمجرد مشيئة الله.

وفي السياسة والاقتصاد يضع ڤولف نظرية الدولة البروسية والاستبداد التنويري.

مراجع

- C.G. Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständegen Hostorie der Wolffsichen Philosphie, 3 vols. Leipzig, 1736- 37.
- W. Arnsperger: Christian WolffsVerhältnszu Leibniz. Heidelberg, 897.
- P.A. Heilemann: Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig, 1907.
- H. Levy: Die Religionsphilosophie Chr. Wolffs. Würzburg, 1928.
- E. Utitz: Chr. Wolff. Halle, 1929.

فويرباخ

Ludwig Feuerbach

فيلسوف ناقد للمسيحية، من اليسار الهيجلي.

ولد في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut (باقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا)، وتوفي في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢.

وكان أبوه بول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm أستاذاً للقانون مشهوراً، ونقل إلى جامعة لندسهوت المنشأة حديثاً. وأمضى لودفج دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة بلندسهوت. وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستنتي، لأنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية وظل طوال حياته يعنى بهذا الموضوع. وقد قال عن نفسه انه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين، ولم يكن مولعاً بالعلم ولا بالفلسفة.

وفي سنة ١٨٢٣ التحق بجامعة هيدلبرج ليحضر

محاضرات داوب Daub وباولس Paulus أما الثاني فلم يثر اعجاب لودفج بسبب نزعته العقلية المغالية في فهم اللاهوت . أما داوب فكان مشايعاً لهيجل ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والايمان ، فمال إليه فويرباخ، وسعى أن يوجه دراساته في هذا الاتجاه .

ثم انتقل إلى جامعة برلين في سنة ١٨٢٤ ، حيث كان هيجل يلقي محاضراته ، وحيث كان اللاهوت البروتستنتي يتولى تدريسه اشليرماخر ومارهينكه وينائدر . يقول فويرباخ في رسالة بتاريخ سنة ١٨٤٦ : « وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالنزاع بين الفلسفة واللاهوت ، وبأن عليّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت ، واما أن أضحّي باللاهوت في سبيل الفلسفة ».

وقد حرص خصوصاً على حَضور محاضرات هيجل . وقد أفاد منها أجزل فائدة ، إذ مكنته من فهم كثير مما أشكل عليه حتى الآن، فكتب إلى أبيه يقول : « لم تبدأ المحاضرات التي أحضرها (في برلين) إلّا منذ أربعة أسابيع ـ بيد أني حصلت في هذه الأسابيع القليلة ربما أكثر مما كان عساني أن أحصله في أربعة أشهر في ايرلنجن Erlangen أو في أية جامعة أخرى. وكثير من المشاكل التي غمضت عليّ وأنا أدرس على داوب؛ أو كانت غير مفهومة ، أو مثارة بالصدفة ومنعزلة ، صرت أفهمها بفضل بعض محاضرات ألقاها هيجل Hegel ، وأصبحت أدركها في ارتباطها وضرورتها ».

وأدّاه ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة ، خصوصاً فلسفة هيجل . يقول في رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٥/٣/٢٢ : « لا أستطيع بعدُ دراسة اللاهوت . صرت مثل نفسٍ متعطشة للامتلاك والقدرة: تريد أن تمتلك الكل وتلتهمه ، لا بوصفه مجموعاً تجريبياً ، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً . ورغبتي ليس لها حدود ، بل هي مطلقة . أريد أن أحتضن الطبيعة بقلبي ، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام عمقها اللاهوتيُّ الجبان ، والتي يسيء فهم معناها صاحب الفزياء ، ولا يستطع تحقيق النجاة لها إلّا الفيلسوف ».

وتفرّغ فويرباخ للفلسفة وحدها . وظل يتابع محاضرات هيجل في جامعة برلين من سنة ١٨٢٤ إلى سنة ١٨٢٦ . وأنهى دراسته في جامعة برلين برسالة بعنوان : « في العقل الواحد ، الكلي ، اللامتناهي ». وبعث بهذه الرسالة إلى هيجل ومعها خطاب إهداء يصف نفسه فيه بأنه تلميذ هيجل المباشر الذي حاول أن يأخذ من روح أستاذه كل ما استطاع . لكن هيجل لم يرد على تزلّف هذا التلميذ .

وقد نشر فويرباخ هذه الرسالة في سنة ١٨٢٨ . وفي إثر ذلك عيّن مدرساً حرّاً Privatdozent في جامعة ايرلنجن ؛ حيث ألقى محاضرات في المدة من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢ ، وهذه المحاضرات جمعت في كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون حتى اسبينوزا»، وقد طبع سنة ١٨٣٣ .

لكن الانتاج الرئيسي في تلك الفترة كان كتابه : « أفكاري عن الموت والخلود »، الذي نشره سنة ١٨٣٠ . وسيعود إلى تناول الموضوع نفسه في كتابين هما : « مسألة خلود النفس من وجهة نظر الانثروبولوجيا »، و« حول أفكاري عن الموت والخلود ». وفويرباخ في مقدمة كتابه : « أفكار عن الموت والخلود » يصرّح بأنه يريغ إلى تحويل الهيجلية إلى اتجاه أقوى وأشد واقعية ، وأن الإنسانية بسبيل أن يتحول تاريخها تحولاً عظيماً ، وأن هذا العصر (عصره) بداية عهد جديد من تاريخ الإنسان .

وتجلى هذا الانحراف بفلسفة هيجل أول ما تجلّى في إنكاره لخلود النفس الفردية ، لأن التعقل الكلي يمتص العقول الفردية ، فالخلود إذن هو للعقل الكلي ، للروح الموضوعية ، لا للنفس الفردية . ويتجلى ثانياً في إلحاده الشديد ، وفي عداوته القويّة للدين بوجه عام .

وعلى الرغم من أن فويرباخ نشر هذا الكتاب دون ذكر لاسم مؤلفه ، واحتاط كيلا يعرف من هو ، فلم يورد اسم هيجل في الكتاب كله ، فإن السرّ ما لبث أن هتك في مدينة ارلنجن الصغيرة ، وعرف الناس أن مؤلف الكتاب هو المدرس الجديد في جامعة ارلنجن ، لودفج فويرباخ . فاستشاط أساتذة الجامعة غضباً ضده وتنبأ له أبوه أنه لن يحصل أبداً على كرسي الأستاذية . وفعلاً تحققت نبوءة أبيه . فقد حاول فويرباخ الحصول على كرسي أستاذ في جامعة ارلنجن المرة بعد المرة ، فلم يفلح . وفي المرة الأخيرة ، وكان ذلك في سنة ١٨٤٥ ، أي بعد ظهور كتابه هذا بخمس عشرة سنة ، رشح نفسه من جديد . فقال له مدير الجامعة إنه مستعد لتزكية ترشيحه إذا أثبت أن كتاب : « أفكار عن الموت والخلود »

ليس بقلمه . ولم يستطع فويرباخ طبعاً أن يقدم الدليل على ذلك ، فكان مصير طلبه الاخفاق .

إزاء هذا ، ماذا يفعل فويرباخ وقد حُرِم من الكرسي في الجامعة ، وما يستتبع ذلك من عدم اتصال بالشباب الحيّ وبُعد عن الجوّ العلمي ، وسوء الحال المالية ؟ ظل حائراً بين الثورة ، والاستسلام . وراح يعزّي نفسه في رسالة كتبها في سنة ١٨٤٦ : « لما كنت أشعر بالتقابل المطلق بين روحي والروح التي تنال المكافأة والحظوة، فإنني لم آمل، في أعماق قلبي ، في أن أعيَّن أستاذاً . ولم أطلب شيئاً غير أن أكون في مكان أستطيع فيه أن أكون حرّاً لا يزعجني شيء ، وأن أتفرغ للدراسة ولتنمية وإظهار الأفكار والاقتناعات التي ترقد في نفسي » .

وتلقى الأمر برباطة جاش ، كما عبّر عن حاله في « يومياته » فقال : « إني لا أكون شيئاً إلا طالما كنت لست بشيء . وكما تحرر عقلي من الكنيسة ، كذلك يجب أن يتحرر الآن من الدولة . إن الموت المدني هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل أن أحصل الآن على خلود الروح » .

أما أحواله المالية فقد تحسنت جداً بفضل زواجه في سنة ١٨٣٦ من برتا ليف Bertha Löw التي كانت وريثة لقصر بروكبرج Bruckberg ولمصنع للخزف والصيني بالقرب منه . وسكن الزوجان في جناح من هذا القصر ، وعاشا في هذا الجوّ الريفي الصافي الصحّي في رفاهية ونعيم بين أحضان الطبيعة الفسيحة .

أما من الناحية الفكرية ، فقد انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الهيجلي . وكان أنصار هيجل قد انقسموا غداة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ ، واليسار الثوري . وأهم خصائص هؤلاء الهيجليين اليساريين أنهم كانوا ثائرين على السلطتين الرئيسيتين : الدولة ، والكنيسة ، وكانوا أعداءً للماضي والتقاليد والنظم الموروثة ، وبالجملة : كانوا ضد النظام القائم ، وكانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية . وفي الوقت نفسه كانوا عبيداً متعصبين لأفكارهم هم ، ونذكر من أسماء هؤلاء اليساريين الهيجليين : روجه Arnold Ruge وبرونو باوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner، لكن أبرزهم جميعاً كان صاحبنا : لودفج فويرباخ . وقد انضم إليهم كارل ماركس فترة من الزمن وما لبث أن انفصل عنهم ليستقل باتجاهه العملي الثوري الاقتصادي في المقام الأول .

وفي سنة ١٨٤١ أصدر فويرباخ كتابه الرئيسي وهو : « ماهية المسيحية »، الذي يعتبر الكتاب المقدس للنزعة الانسانية الملحدة. ولقي الكتاب رواجاً منقطع النظير ، فطبع للمرة الثانية في السنة التالية ، (سنة ١٨٤٢) وللمرة الثالثة في سنة ١٨٤٨ .

وتلا ذلك ببحثين متكاملين هما : « الأقوال الموقوتة من أجل إصلاح الفلسفة »، و« مبادىء فلسفة المستقبل ». وأولهما قد حرّره في سنة ١٨٤٢ وأراد نشره في « الحوليات الألمانية »، لكن الرقابة منعت نشره فيها ، فنشره في العام التالي سنة ١٨٤٢ في « Anekdota وكانت تصدر في أكثر من عشرين ورقة ، مما يعفيها من الخضوع للرقابة السابقة على النشر . . ـ أما البحث الآخر : « مبادىء . . . » فقد نشره في كتيّب صغير من ٨٤ صفحة . وهذان البحثان يمثلان تطوراً بالغ الأهمية في فكر فويرباخ ، وسيكون لهما تأثير كبير في تطور الفكر اليساري .

وهكذا كانت الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٤٣ أوج نضوج فكر فويرباخ . ومن ثم بدأ في الانحدار والانحلال فكتابه « ماهية الدين » الذي صدر في سنة ١٨٤٥ يكشف عن بدء انحلال فكره : إذ فيه تخلّى عن النزعة الانسانية واتجه إلى النزعة الطبيعية .

وقامت ثورة سنة ١٨٤٨ في كل بلاد أوربا تقريباً ، وتبدت كما لو كانت انتصاراً للمبادىء السياسية والاجتماعية التي نادى بها اليسار الهيجلي . لكن فويرباخ تجنب الخوض فيها ، وظل بعيداً عنها . وليس هذا الموقف جديداً عليه ، فإنه لما طلب منه زميلاه في اليسار الهيجلي : أرنولد روجه Ruge وكارل ماركس أن يكتب مقالاً في سنة ١٨٤٣ لينشر في مجلتهما : « الحوليات الفرنسية الألمانية » التي كانت منبر حركتهم ، رفض فويرباخ محتجاً بأن الشعب الألماني لم يُعدّ بعدُ الاعداد الاديولوجي الكافي .

لكنه لم يبخل بالاسهام النظري في ثورة سنة ١٨٤٨ ، حين طلب إليه بعض الطلاب في جامعة هيدلبرج أن يحاضرهم في الدين . فألقى سلسلة من المحاضرات ، في مبنى البلدية ، أمام حوالى مائة من الطلاب المنتظمين ومثل هذا العدد من المستمعين العابرين ، وكانت تدور حول كتابه « ماهية الدين » .

وفي سنة ١٨٥٧ نشر آخر كتبه المهمة وهو كتاب :

« نَسَب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية ». وفيه أراد أن يبين أن « إله » الدين هو تجسيد ما يتمناه الانسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه . يقول : « ما ليس عليه الانسان فعلاً ، لكنه يريد أن يكونه ، يجعل منه إلاهه ، أو هذا هو إلاهه ».

ولم يلق هذا الكتاب أي نجاح ، نظراً لوفرة المعلومات التاريخية الغريبة عن ذهن القارىء وقد حشدها المؤلف حشداً، دون مبرر احياناً ، مما يسبب للقارىء الملل الشديد .

وفي نفس الوقت أصابت فويرباخ محنة مالية شديدة ، ذلك أنه ظل منذ حوالى عشرين عاماً يعيش على ما يدره على زوجته مصنع الخزف والصيني في بروكبرج . وإذا بهذا المصنع يعلن إفلاسه . فاضطر فويرباخ إلى ترك بروكبرج والاقامة في بيت ريفي في ريشنبرج Rechenberg القريبة من نورنبرج، وكان ذلك في سنة ١٨٦٠ .

في وسط هذه الهموم المالية التي ألمّت به في السنوات الأخيرة من عجزه ، توفي لودفج فويرباخ في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢، وشيعه آلاف العمال ، وغالبيتهم من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الذي كان فويرباخ قد انضم إليه ، شيعوه إلى مرقده الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورنبرج حيث كان يرقد أيضاً هانز ساكس (١٤٩٤ - ١٥٧٦) الشاعر المسرحي الألماني القديم ، وألبرشت ديرر (سنة ١٤٧١ - ١٥٢٨) أعظم الرسامين الألمان .

فلسفته

١ - نقد الهيجلية :

لكن أكبر محنة أصابت فويرباخ هي ذلك الربط المصطنع الزائف بين فكره وبين الماركسية ، وهو ربط ألح في توكيده الماركسيون وأشياعهم منذ أن أصدر فريدرش انجلز Engelsكتابه : « لودفج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (سنة ١٨٨٨). فقد أساء إليه هذا الربط وجعله يقول ما لم يتفوّه به ، وحصر أفكاره في نطاق لا شأن له به . والواقع أن الماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلاّ إلحاده .

ووهم آخر ينبغي تبديده هو أن يظن أن التعبير : « اليسار الهيجلي » يفيد معنى أنهم من أتباع هيجل حقاً . والواقع أن اليسار الهيجلي أشد عداوة للهيجلية من أي مذهب آخر وكان شغلهم الشاغل هو تحطيم مذهب هيجل ، أو إفراغه من مضمونه الحقيقي ، أو الانحراف إلى ما يباعد تماماً بينه وبين روح مذهب هيجل .

وهكذا كان موقف لودفج فويرباخ . فقد بدأ فلسفته بالهجوم العنيف على مذهب هيجل . وكي يتمكن من هذا الهجوم ، تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل ، وهو فلسفة الطبيعة . فهو يأخذ على هيجل :

١ - أن ديالكتيكه عاجز عن الاحاطة بشمول العالم الواقعي
٢ - أنه أخضع الجزئي للعام (الكلي)؛
٣ - أنه سعى إلى ادراك العيني بواسطة المجرد؛
٤ - أنه ضحّى بالطبيعة في سبيل العقل (الروح).

وفويرباخ ينعي على الفلسفة الحديثة هذا الازدراء للطبيعة ، ويرجع ذلك إلى تأثير اللاهوت ، ويقول : « إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلاّ اللاهوت محلولاً ومحوّلاً إلى فلسفة ». ولا يرى في هيجل إلاّ لاهوتياً متدثراً بمسوح الفيلسوف. لهذا ينادي باطّراح فلسفة هيجل قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية ، لا يترك اللاهوت ومذهب هيجل القائل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع ،ما هو إلاّ التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله ».

واللامتناهي الهيجلي مصبوب على قالب اللا متناهي في الدين ، أي وصف الله بأنه لا متناه .

وبعد هذا النقد ، يأخذ فويرباخ في بيان الجانب الايجابي من مذهبه .

إنه يريد أن يحرر الطبيعة من نير العقل ، وأن يحرر الوجود من طغيان الفكر . يقول : « حيث تتوقف الكلمات هناك فقط تبدأ الحياة ، وينكشف سر الوجود ». والسبيل المؤدي إلى الكشف عن سرّ الوجود ، هو سبيل الحواس . لكن ماذا يقصد فويرباخ بهذا ؟.

إنه يرى أن الانسان ظل ردحاً طويلاً فريسة أوهام الفكر ، وهي أوهام لقنها إياه اللاهوت : وعلى الانسان أن يدرك حقائق الأشياء في الواقع ، هنالك سيجد أنها إنسانية وليست إلاهية كما تخيل حتى الآن . فإذا ما تخلص الانسان من الخيالات الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي . يقول : « إن حقيقة الانسان الواقعية تتوقف فقط على الحقيقة الواقعية

لموضوعه ؛ أن لا يملك شيئاً معناه أن لا يكون شيئاً ».

إن الادراك الحسّي مباشر ، وجوهري ، لأن الموجود المدرك بالحسّ هو وحده الذي لا نزاع فيه .

ب ـ النزعة الانسانية الملحدة :

قلنا إن فويرباخ رأى في فلسفة هيجل لاهوتاً مُقَنَّعاً ، وبدا له أن « الموجود » عند هيجل هو « المطلق » في اللاهوت . فدعاه ذلك إلى نقد الدين .

وكان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر في تلك الفترة ازدهاراً عظيماً بفضل دافيد اشتراوس ، وكرستيان باور ومدرسة توبنجن. فكتب دافيد فريدرش اشتروس كتابه الشهير الذي أحدث ثورة في التأريخ لحياة المسيح بعنوان : « حياة المسيح » (سنة ١٨٣٥ ـ سنة ١٨٣٦) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير ، وحاول وصف حياة المسيح اعتماداً على المضمون الإيجابي للأناجيل وحدها . ـ وجاء برونو باور Bruno Bauer في كتابيه : « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في انجيل يوحنا » (سنة ١٨٤٠) و « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في الأناجيل الأربعة » (سنة ١٨٤١) وطبّق على المسيحية معايير النقد المثالي . وكلاهما ـ اشتراوس وباور ـ كما ذكرنا من قبل هما من اليسار الهيجلي ، تماماً مثل فويرباخ . لكن بينما كان نقدهما تاريخياً قائماً على الوثائق التاريخية ، كان نقد فويرباخ للمسيحية نقداً قائماً على علم النفس . ذلك أن فويرباخ أراد أن يستخلص من الأناجيل المطامح النفسية للإنسان والقوى اللامعقولة في الطبيعة الانسانية . وفويرباخ يبين اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر زميليه هذين ، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه : « ماهية المسيحية » فيقول : « إن الفارق بيني وبينهما واضح من عنوانات مؤلفاتنا . إن برونو باور اتخذ موضوعاً لنقده : التاريخ الانجيلي ، أي المسيحية الكتابية أو بالأحرى اللاهوت الكتابي . ودافيد اشتراوس David Strauss اتخذ موضوعاً لنقده العقيدة المسيحية وحياة المسيح التي يمكن أن تندرج ضمن العقيدة المسيحية أيضاً . أما أنا فعلى العكس من ذلك اتخذ موضوعاً لنقدي : المسيحية بوجه عام ، أعني الدين المسيحي ، وبالتالي ، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين، وهدفي الرئيسي هو المسيحية ، الدين بالقدر الذي هو به الموضوع المباشر ، والماهية المباشرة للإنسان . والتحصيل والفلسفة هما في نظري وسائل فقط للكشف عن الكنز الدفين في الانسان ».

ونقد الدين عند فويرباخ مقود كله بفكرة المغايرة aliénatian (← راجع هذه الكلمة في هذا الكتاب). لكن المغايرة عنده تنحصر في التنازل عن الانسان لصالح المطلق أو الله . وهي المغايرة التي يقوم عليها جوهر الدين .

ما الغاية من الإنسان عند فويرباخ ؟ « الانسان يوجد ليعرف ، وليحب ، وليريد ». وتلك هي القوى العليا الثلاث في الانسان : العقل ، الحب ، الارادة . لماذا ثلاثة ؟ لأن الديالكتيك الهيجلي ينبني على ثلاث لحظات : موضوع ، نقيض موضوع ، مؤلف من الموضوع ونقيضه ، وكذلك لأن فويرباخ يفكر في الثالوث المسيحي . ولما أدرك الانسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق ، والحب والخير ، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات. لقد نقل الانسان آماله الى كائن ذي درجة عليا سماه «الله». ووحدة العقل هي وحدة الله . والإرادة المولهة تفصل الانسان عن إلاهه ، لأنها ، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقي على الانسان في الذلّ واليأس . ثم يأتي الحب فيضع حدّاً لهذا التصدع الأليم ويُصلح ذات البين بين الانسان والله . لكنه تصالح وهمي ، مع ذلك ، لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن ماهيته بوصفه انساناً ، فإنه يُسلمه لكائن خارج ذاته ، هو الله ، وهو أمر يضرّ بالانسان ، لأن العقل الذي يعطي الانسان السيطرة على العالم يمّحي أمام الوهم الديني. لماذا يسعى الانسان إلى السعادة على الأرض ، مادامت السعادة الحقيقية هي تلك التي وعد بها الانسان في الآخرة ؟! وفيم السعي للتقدم المادي ، مادامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء ؟!

والارادة ، وقد أسلمها الدين إلى المشيئة الإلهية ، لن يكون أمامها سوى التنكر والاستسلام والتفويض الكامل الأعمى . ! على الانسان حينئذ أن يتخلى عن أن يسائل ضميره ، وأن يكتفي بالتسليم للمشيئة الإلهية .

بقي الحب ؛ ويؤكد فويرباخ أن الدين يفسده أيضاً . فبدلاً من أن يكون مشاركة بين الانسان وسائر بني الانسان ، يقوم الحب الإلهي باستعباد الانسان ، واضعاً كل قواه في خدمة إيمان أسمى يقيم النزاع والكراهية ضد سائر صنوف الإيمان : أتباع دين ضد أتباع دين آخر ، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد .

وانتهى فويرباخ من هذا كله إلى تأكيد أن الدين عقبة في سبيل تقدم الانسان مادياً ، ومعنوياً ، واجتماعياً . ولهذا ينبغي على الانسان ، فيما يزعم فويرباخ - أن يتحرر من سلطان الدين .

وهو يتصور أن الانسان سعى منذ وقت طويل إلى السير في طريق التحرر من الدين ؛ ومرّ في ذلك بثلاث مراحل :

١ - في المرحلة الأولى كان الانسان والله ممتزجين معاً في حضن الدين ؛

٢ - وفي المرحلة الثانية أخذ الانسان يتباعد عن الله كيما يسترد ذاته ويستقل بقواه . وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا المسعى ؛ رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الايمانية بالطرق العقلية . إذ انتهى اللاهوت إلى توكيد وجود هوة سحيقة تفصل بين الانسان والله ، وإلى توكيد العلوّ المطلق لله ، وبالتالي البعد الهائل بينه وبين الانسان .

٣ - وفي المرحلة الثالثة ، وهي التي يدعو فويرباخ إلى السعي الحثيث في سبيل تحقيقها ، هي مرحلة الانثروبولوجيا (=علم الانسان) التي فيها يستردّ الانسانُ ماهيته ويملك جوهره من جديد . لقد أصبح الانسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا اسقاطاً للعلاقة الموجودة بين الكائن الانساني وبين النوع الانساني . وعلى الفرد الانساني أن يسعى، في نطاق مجاله ، إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الانساني كله . لقد صار الانسان ، في اطار النوع الانساني كله ، إلهاً بالنسبة إلى الانسان .

وتلك هي النزعة الانسانية كما يتصورها فويرباخ . إنها تجعل من الانسان كائناً مطلقاً ، وتمجد القيم الانسانية المحضة ، ولا تعترف بأي كائن فوق الانسان .

لكن أغرب ما في الأمر ، هو أن اللاهوت البروتستنتي ، خصوصاً عند كارل بارت Karl Barth (في مقاله : « اللاهوت والكنيسة »)، يشعر بالقربى من نزعة فويرباخ الانسانية هذه ويقول إنها تتفق مع التقاليد المسيحية القديمة ، بدعوى أن السعي إلى السعادة على الأرض لا يتعارض مع بلوغ النجاة في الآخرة وأكثر من هذا يؤكد كارل بارت أن « من ينكر دنيا الانسان ، ينكر آخرة الله » . وخطأ فويرباخ الوحيد في نظر كارل بارت واللاهوت البروتستنتي المنبثق عنه هو قوله بالهوية بين الله والانسان .

بينما نجد الماركسية ، وعلى رأسها كارل ماركس ، ينقد فويرباخ نقداً عنيفاً وذلك في كتابه « أقوال تتعلق بفويرباخ » (سنة ١٨٤٥) إذ يأخذ أولاً على فويرباخ أن ديالكتيكه استاتيكي وليس ديناميكياً لأنه يفصل الفكر عن الوجود . ويأخذ عليه ثانياً أنه ينظر إلى الانسان من ناحية النوع الطبيعي ، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، فإنسان فويرباخ - بحسب ماركس - هو تجريد محض ، لأنه مفصول عن تاريخه ، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية .

نشرات مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفات فويرباخ في طبعتين مختلفتين : الأولى أصدرها فويرباخ هو نفسه تحت العنوان التالي :

- Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Leipzig,1846-1866.

والطبعة الثانية أكبر من الأولى بكثير، وأشرف على اصدارها W. Bolin ويودل FR.Jodl. تحت عنوان :

- Ludwig Feuerbach : Gesammelte Werke heraus - gegeben von W. Bolin urd FR. Jodl . Stuttgart,1903 1911.

كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Grui (ليبتسك سنة ١٨٧٤) ثم بولن Wilhehm Bolin (ليبتسك سنة ١٩٠٤).

مراجع

- Franz Grégoire : Aux sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach, pp. 141- 191. Louvain,1947.

- Henri Orvon: Ludwig Feuebach et la Transformatin du sacré. Paris, 1957.

- Henri Arvon: Feuerbach: Sa vie, son ouvre. Collection: Philosphes P.U.F., 1964.

ڤيبر

Max Weber

فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني .

ولد في ٢١ أبريل سنة ١٨٦٤ بمدينة ارفورت Erfurt . وكان أجداده لأبيه من رجال الصناعة البروتستنت في مدينة بيليفلد Bielefeld (بمقاطعة وستفاليا في غربي ألمانيا) . لكن أباه سلك سبيل السياسة ، فأصبح مستشاراً في مجلس مدينة برلين ، ثم عضواً في مجلس النواب البروسي ، ثم عضوا في مجلس نواب كل ألمانيا المعروف بالرايشستاج Reichstag وينتسب إلى حزب صغير برئاسة بنجزن Bennigsen يدعى حزب الأحرار الوطنيين .

وتعلم ماكس ڤيبر في المدارس الثانوية في برلين حيث حصل على شهادة اتمام الدراسة الثانوية (الثانوية العامة) في سنة ١٨٨٢ وهو في الرابعة عشرة من عمره . وكتب أول مقالاته ـ وهو في الخامسة عشرة من عمره ـ بعنوان : « تأملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية » .

أما دراسته الجامعية فقد قضاها أولاً في جامعة هيدلبرج حيث تتلمذ على الاقتصادي كارل كنيس Karl Knies وعلى مؤرخ الفلسفة الحديثة المشهور كونوفشر . ثم أدى الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك واصل دراسته الجامعية في جامعة برلين ، حيث تتلمذ على مومسن ، مؤرخ التاريخ الروماني ، وتريتشكه المؤرخ والسياسي ، وجيركه Gierke القانوني ، وفون جايست Von Geist وجولد شمت Goldschmitt الاقتصاديين .كما أتقن وهو لا يزال طالبا ، اللغات : الفرنسية والانجليزية والايطالية والإسبانية. وفي سنة ١٩٠٥ بدأ في تعلم الروسية .

وأنهى دراسته الجامعية في جامعة جتنجن Gottingen ، وأعدّ رسالة الدكتوراه الأولى في موضوع في الاقتصاد بعنوان : « من تاريخ الجمعيات التجارية في العصر الوسيط » وناقش الرسالة في سنة ١٨٨٩ . ثم حصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعةHabilitationفي سنة ١٨٩١ ، وكانت في موضوع عن الزراعة في العصر القديم (اليوناني الروماني) . وعنوانها : « التاريخ الزراعي الروماني من حيث أهميته للقانون المدني والقانون الخاص » . ومن ثم انخرط في سلك التدريس في الجامعة شأنه شأن أخويه : ألفرد ڤيبر ، عالم الاقتصاد وفلسفة الحضارة الشهير في جامعة هيدلبرج ، وكارل ڤيبر الذي قتل في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٨ . فتولى ماكس ڤيبر القاء محاضرات في الاقتصاد بديلاً لأستاذه القديم جولد شمت حين يكون مريضاً . وفي الوقت نفسه اهتم بالسياسة ، وراح يجري دراسات ميدانية لأحوال العمال الزراعيين في شرقي نهر الالب Elbe وساعده على الاشتغال بالسياسة أنه استطاع أن يتعرف في منزل أبيه إلى كثير من الشخصيات السياسية الألمانية في ذلك العصر .

وقد تقلب في تلك الفترة بين اتجاهات سياسية متباينة . فتأثر أولاً بآراء أستاذه ترتشكه الذي كان من أقوى دعاة الوحدة الجرمانية الشاملة Pangermanism . لكن ڤيبر لم يكن شديد الحماسة لسياسة بسمرك، ولم ير ضرورة لمعاداة انجلتره أو معاداة اليهود. وهو كان قد انضم منذ سنة ١٨٨٨ إلى « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » ، وهي حركة ذات ميول اشتراكية معتدلة جداً ، تحبّذ المزيد من تدخل الدولة في المجال الاجتماعي . وفي الوقت نفسه كان مثابراً على الاشتراك في مؤتمرات « المسيحيين الاجتماعيين» إلى جانب أدولف فون هرنك A. von Harnak مؤرخ العقائد الشهير ، وجوره Göhre ، وكانت هذه الحركة ذات ميول يسارية ويتزعمها نومن F. Noumann وكان قسيساً بروتستنتياً. وفي سنة ١٨٩٣ انضم إلى « عصبة الوحدة الجرمانية الشاملة » ، ومن أجلها ألقى عدة محاضرات عن المشكلة البولندية ؛ لكنه انفصل عنها في سنة ١٨٩٩ ، بينما بقي على صلة ـ طوال حياته ـ بجماعة « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » . وتلا ذلك تقارب بينه وبين الحزب الاشتراكي الألماني ، لكنه لم ينضم إليه لأنه كان يفزع من التنظيم البيروقراطي لهذا الحزب .

ونعود إليه أستاذاً في الجامعة ، فنقول إنه عين ، في سنة ١٨٩٤ ، أستاذاً لكرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج Freiburg (في جنوبي ألمانيا) ، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك بعض أصدقائه ، ومنهم هنريش ركرت Rick-ert . من هذه الجامعة ألقى المحاضرة الافتتاحية المشهورة وعنوانها : « الدولة القومية والسياسة الاقتصادية » .

وبعد ذلك بعامين ، في سنة ١٨٩٦ ، خلف أستاذه في الاقتصاد كنيس K. Knies أستاذاً في جامعة هيدلبرج. وانشغل آنذاك بمشاكل اقتصادية مثل مشاكل البورصة ، المشاكل الزراعية ، الخ .

بيد أنه مرض مرضاً شديداً في سنة ١٨٩٩ ، وأمضى عدة أشهر في مصحّة . بعدها قام برحلات في سويسرة وايطاليا وقورسقه واقليم البروڤانص (في جنوبي فرنسا) طلباً

لاستعادة صحته . ثم أعلن عن استئناف دروسه في خريف سنة ١٩٠١ لكن حالته الصحية لم تمكنه من ذلك ، وأخيراً اضطر إلى ترك الجامعة نهائياً في سنة ١٩٠٢ ، بعد أن حال المرض دون إمكان قيامه بوظيفة الأستاذية .

لكن حالته المرضية هذه هي التي حولته إلى اتجاه فكري آخر . فقد حملته الراحة الاجبارية على التأمل والتعمق في فلسفة الاقتصاد ، وفي نظرية المعرفة ، وفي علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه صار حرّاً في القيام بما يشاء من أسفار . فسافر إلى الولايات المتحدة الأميريكية في سنة ١٩٠٤، كما سافر إلى هولندا وأقام فترة في جزيرة صقلية، وفي انجلتره ، وفي باريس ، الخ .

وفي سنة ١٩٠٣ ظهر أول كتاب له في ميدان مناهج البحث في الاقتصاد ، وعنوانه : «روشر Roscher وكنيس Knies والمشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي » وكتب مقالاً عن « موضوعية المعرفة في علم الاجتماع وفي علم السياسة الاجتماعية » (في مجلة « محفوظات في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية»، سنة ١٩٠٤).

وفي سنة ١٩٠٥ نشر دراسته المشهورة عن : الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية » .

وصار منزله في هيدلبرج مكاناً يلتقي فيه الفلاسفة والاقتصاديون ورجال القانون والشعراء والسياسيون ، نذكر منهم : جورج زمّل Simmel وفرنر زومبرت W. Sombart وكارل يسپرز K. Jaspers والشاعر الكبير استفن جيورجه S. George والناقد الأدبي والمؤرخ فريدرش جوندولف F. Gundolf وجورج لوكتش G. Locacs ور. ميكلز R. Michels وغيرهم من صفوة أعلام الفكر والأدب في ألمانيا إبان تلك الفترة .

وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مع بعض أصدقائه « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع».

وكان يكتب في « صحيفة فرنكفورت» Frankfurter Zeitung مقالات مختلفة الموضوعات . وكان يهاجم سياسة الامبراطور ڤلهلم الثاني ، خصوصاً في الشؤون الخارجية . لكن لما قامت الحرب العالمية الكبرى في سنة ١٩١٤ تطوع للخدمة العسكرية ، فألحقته القيادة الألمانية بالقسم الصحي في الجيش . بيد أنه طلب إعفاءه في سنة ١٩١٥ فأعفي منها نظراً لضعف صحته . فعاد لاستئناف العمل في كتابه الذي بدأه قبل ثلاث سنوات بعنوان : « الاقتصاد والمجتمع »، وقد توفي دون أن يتممه . كما أخذ في تحرير كتابه : « علم الاجتماع الديني »، وقد ظهر منه الجزآن الأول والثاني في سنة ١٩١٦ .

وكتب في سنة ١٩١٦ مقالات ضد تصعيد حرب الغواصات وتصرفات القادة العسكريين والسياسيين ، وذلك في « جريدة فرنكفورت »، فاستاءت منه السلطات الحكومية والعسكرية ، فشددت الرقابة على كتاباته .

وفي سنة ١٩١٧ ظهر الجزء الثالث من كتابه « الاجتماع الديني »، ودراسة عن « الحياد التقويمي » .

وفي بداية سنة ١٩١٨ سافر إلى ڤيينا لألقاء سلسلة محاضرات طوال فصل دراسي في جامعة ڤيينا .

وابتداء من صيف سنة ١٩١٨ اتسع نشاطه السياسي ، فراح يطالب بأن يعتزل الامبراطور ڤلهلم الثاني العرش . لكنه في الوقت نفسه كان يعارض بشدة حركة « السلام بأي ثمن » التي انتشرت في بعض الأوساط الألمانية آنذاك . وكتب في « صحيفة فرنكفورت » سلسلة مقالات خطط منها مشروع دستور جمهوري فدرالي ، وألقى محاضرات في مانهيم ومنشن، أثارت اضطرابات شديدة . وبعد هزيمة ألمانيا واعلان الهدنة في نوفمبر سنة ١٩١٨ انضم، بإلحاح من أخيه الفرد ومن تاومان، إلى « الحزب الديمقراطي الألماني » .

وفي بداية سنة ١٩١٩ ألقى على جمعية « الطلاب الأحرار » محاضرتين الأولى عن : « رسالة العالم »، والثانية عن « رسالة الرجل السياسي » . وبإيحاء من الأمير ماكس فون بادن Max von Baden أسس في بيته في هيدلبرج « التجمع من أجل السياسة بالقانون » . وفي ١١ مارس سنة ١٩١٩ اشترك في المظاهرة الضخمة التي سارت في هيدلبرج للاحتجاج على معاهدة فرساي والدعوة إلى قيام ثورة وطنية في ألمانيا . وبدعوة من الكونت Brockdorff-Rantzau سافر إلى باريس للاشتراك في المناقشات الجارية بشأن قروض ديون على ألمانيا . ولما عاد من باريس إلى برلين طالب المارشال لودندورف بالمثول أمام محكمة عسكرية للأعداء ، وفي الوقت نفسه دافع عن ألمانيا وحقوقها القومية ، وصاح في يونيو سنة ١٩١٩ قائلاً « ليس أمامنا غير هدف واحد هو أن نجعل من معاهدة فرساي قصاصة ورق » .

وعاد في سنة ١٩١٩ إلى جامعة هيدلبرج بعد أن كان

قد تركها في سنة ١٩٠٣ .

بيد أن جامعة منشن (ميونخ) دعته لشغل كرسي علم الاجتماع الذي أنشأته . فوافق على الدعوة وبدأ محاضراته في جامعة منشن ، لكن محاضراته كانت كثيراً ما تنتهي (أو تبدأ) بالاضطراب والهياج اللذين يثيرهما الطلاب اليمينيون، وكانوا قد احتلوا مقاعد القاعة التي يحاضر فيها احتجاجاً عليه بسبب موقفه من قضية الكونت أركو Arco ، الذي اغتال كورت ايسنر Kurt Eisner رئيس الحكومة الثورية في مقاطعة بافاريا .

لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل من استئنافه لمحاضراته في جامعة منشن (ميونخ)، وذلك في ١٤ يونيو سنة ١٩٢٠ في مدينة منشن .

آراؤه الفلسفية

أسهم ماكس فيبر بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة الدين ، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم ، لكنه لم يسهم في علوم الفلسفة بمعناها الأخص ، أي : ما بعد الطبيعة ، والمنطق والأخلاق .

وقد تأثر فيبر بالماركسية الفلسفية في شبابه ، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى مذهب نيتشه في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة ، وتخلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية .

وقد أصاب جوليان فرويند Julien Freund («ماكس فيبر» ص ١٧ باريس سنة ١٩٦٩) حين وصف اتجاه ماكس فيبر بشكل عام فقال : «كل فلسفته تتركز على وجود منازعات ، وتوترات . . . وتصادمات في الحياة وفي المجتمع . فالإنسان في صراع دائم مع الأطراف ، ومع البدائل ، ومع المتقابلات . وحسب المرء أن يقرأ بعناية أيّ كتاب من كتبه ليدرك الترجح المستمر بين المعقول واللا معقول ، بين التجربة الحية والتصور العقلي ، بين الواقع اللامتناهي وتناهي المعرفة ، بين الشرح والفهم ، بين الايمان والمعرفة ، الخ . . . » .

إن الحياة كفاح متواصل ، وهذا الكفاح يرتبط بإرادة تحطيم العقبات التي تحول بين الانسان وبين بلوغه أغراضه بسبب عدم كفاية وسائل الإنسان الكمية والكيفية لاجتياز هذه العقبات أو التغلب عليها . ومن العبث أن يؤمّل الانسان في إمكان حل هذه المنازعات ورفع هذه التوترات ذات يوم . فالإنسان مقدّر عليه أبداً أن يظل في هذا الصراع الشاق الدائم . ويقول في دراسة عن « الحياد التقويمي »: « إن هذا الصراع القاتل الذي لا نجاة منه ، شبيه بصراع الله مع الشيطان» .

وعن هذا الموقف تنتج نتيجتان : الأولى هي أنه لا يمكن حدوث أي انسجام سواء أكان انسجاماً مقدراً قدراً سابقاً ، أم كان انسجاماً من صنع الإنسان . وكل ما يمكن عمله هو العثور على تسويات وتوفيقات Compromis موقتة وهشة لكن التسوية ليس لها أية قيمة موضوعية . إنها مجرد ترتيب يمكّن من العيش ، وذلك بالتهرب من المشاكل الحقيقية وما « روتين » الحياة اليومية إلّا تسوية من هذا النوع . وفيبر يرى في هذا الوضع مأساة الحضارة فيقول : « إن جموع الآلهة القدماء يخرجون من قبورهم على هيئة قوى غير مشخصة . . . وتسعى من جديد إلى الإلقاء بحياتنا في قبضة سلطانها في نفس الوقت الذي فيه تستأنف صراعاتها السرمدية . ومن هنا تجيء ألوان العذاب التي يتردى فيها انسان العصر الحديث والتي يكون الشعور بآلامها أقوى عند الجيل الجديد : كيف يمكن السمو فوق مستوى الحياة اليومية المعتادة ؟ إن كل تطلع إلى « تجارب حية » إنما مصدره هذا الضعف ، لأن من الضعف الا يستطيع المرء أن يواجه المصير القاسي لعصره وذلك هو مصير حضارتنا : إن علينا أن نشعر ، من جديد ، بهذه التمزّقات التي أفلح في تمويهها - طوال ألف سنةٍ - توجيه حياتنا وفقاً للوجدان الهائل المنبعث من الأخلاق المسيحية » . والأديان ، إلى جانب السياسة ، هي النشاطات الرئيسية للتسوية التي تهدف إلى المساعدة على احتمال العيش .

وما يهم فيبر في الظاهرة الدينية ليس هو اللاهوت (إثبات وجود الله وصفاته)، بل الأقوال المتعلقة بتبرير وجود الشر في العالم ؛ وتحاول أن توفّق بين النزاعات التي تعج بها الحياة والوجود ، والتي لا سبيل إلى التغلُّب عليها . ذلك لأن الافتراض الصريح - أو الضمني - لكل لاهوت هو اعتقاد في وجود انسجام أو وحدة أصلية . ومن هذه الناحية فإن الماركسية قريبة الصلة بالأديان ، لأن الماركسية هي الأخرى في تفسيرها للمغايرة alienation تستند إلى وحدة أصلية مزعومة في الطبيعة ، وحدة بين الانسان والمجتمع . والماركسية - شأنها شأن المسيحية أو البوذية - هي منهج في الحياة يغيظه ما في العالم

من لا معقولية ، أعني التصادم المستمر مع المنازعات الحتمية وتسعى إلى تسوية على هيئة نظام من التعويض في المستقبل .

وموقف ڤيبر هو التسليم بالتسويات الوقتية المفيدة ، وفقاً للظروف ، والتخلّي عن السعي إلى إيجاد توفيق نهائي بين الاضداد، والمنازعات ، والتوترات .

والملحد الحقيقي ـ في نظر ڤيبر ـ ليس هو من يضع غاية نهائية كائنة ماكانت محل الله ، سواء أكانت هذه الغاية هي الثورة ، أم الحرية ، أم الشيوعية ـ فإن هذا ملحد زائف لأنه ينشد بديلاً عن الله ، على هيئة بديل ديني زائف هو الثورة، أو الشيوعية . وإنما الملحد الحقيقي هو من يقبل ـ دون شكوى ولا تأفف ـ لا معقولية عالمٍ مُسْلَمٍ إلى التنازعات ، دون القيام بأية محاولة للتوفيق أو المصالحة بينها .

والنتيجة الثانية هي رفض الديالكتيك بالمعنى الفلسفي الخاص ، أي بالمعنى الهيجلي وبالمعنى الماركسي . إذ هو يأخذ على المنهج الديالكتيكي ادعاءه القدرة على التغلب على المتناقضات والمنازعات المرتبطة بحال الإنسان ، وذلك بواسطة مصالحة نهائية في مستوى التصورات .

أ) التنازع في ميدان الاقتصاد :

ويوجه ڤيبر عناية خاصة إلى المنازعات القائمة في ميدانين : ميدان الاقتصاد ، وميدان الدين .

أما المنازعات في ميدان الاقتصاد فواضحة كل الوضوح ، وتتجلى خصوصاً : المنافسة الاقتصادية : في التجارة ، والصناعة ، والزراعة ، الخ . لكن ينبغي تحديد مفهوم هذه الكلمة : « منافسة » لأن الايديولوجيات قد شوّشتها . فزعموا أولاً أن المنافسة هي الأساس في نظرية الحرية الاقتصادية (النظرية الليبرالية). وهذا غير صحيح ، لأن المحرك في المذهب الليبرالي في الاقتصاد هو حرية التبادل. أما المنافسة فموجودة في طبيعة كل اقتصاد ، كائناً ما كانت نظريته ، ولهذا فإن الاقتصاد يكوّن تربة مواتية لكل المنازعات الناشئة عن المنافسة بين الحاجات ووسائل إشباعها ، وعن تباين المصالح الخ . وإلى جانب التنافس في النفوذ في ميدان الاقتصاد الدولي ، فإن كل اقتصاد قومي منقسم بين قطاعات يمكن أن يقع بينها تنازع ، حسبما يتصور كل واحد منها أن قطاعاً آخر يضرّ بمصالحه ، مثلما هي الحال في التنازع بين قطاع الصناعة وقطاع الزراعة ، بين التنمية الصناعية والتنمية الزراعية .

وكل هذه المنافسات والمنازعات تؤدي إلى تكوين احتكارات متنافسة فيما بينها . يقول ڤيبر إنها ليست خاصة بالرأسمالية وحدها، إن الاشتراكية لا تحارب إلا بعض أنواع الاحتكار وهي في الوقت نفسه تنشىء احتكارات من أنواع أخرى . فمتى يكون هناك احتكار ؟ يوجد الاحتكار متى ما يضع الاقتصاد أسواراً وحواجز من أجل زيادة فُرَص نشاطه نحو الخارج ، سواء على مستوى المنافسة الدولية أو على مستوى الترشيد rationalisation الداخلي . إن الاشتراكية تميل إلى تكوين مجموعات اقتصادية مغلقة ، بينما الرأسمالية تميل إلى التجميع المفتوح ومن ثم تنشأ منافسة جديدة بين الاقتصاد المغلق (الاشتراكي) والاقتصاد المفتوح (الرأسمالي). بين الاقتصاد الموجّه والاقتصاد المرسل ، بين الاقتصاد المُخَطّط والاقتصاد الحر ، بين نظام الملكية العامة ونظام الملكية الخاصة ، أو بلغة هذه الأيام بين القطاع العام والقطاع الخاص .

ب) التنازع في ميدان الدين :

والمنازعات في ميدان الدين عديدة وحادة مثل تلك الموجودة في ميدان الاقتصاد . خصوصاً وأن الدين يقوم أساساً على التوتر بين هذا العالم (الدنيا) وبين العالم الآخر (الآخرة). . ففي ميدان الدين نجد أولاً التضاد بين الأديان الأخلاقية مثل ديانة كونفشيوس ، وبين أديان الخلاص (النجاة في الآخرة).

ونجد ثانياً التضاد بين الأديان التي تتمسك بالايمان الباطن الحيّ ذي الطابع الصوفي ، أو القائم على المعجزات والنبوات ، وبين الأديان التي تتعلق خصوصاً بالفرائض الدينية والشعائر والطقوس والمراسم الخارجية ـ للعبادات . وينجم عن هذا تباين في فهم مهمة رجل الدين : هل هو خادم الله ، أو موظف في نظام تصاعدي ؟.

ولا يفلت أي دين من الجدال حول السلفية والتجديد.

وكيف يمكن التوفيق بين سلوك العابد المتبتل المنقطع للعبادة ، وبين سلوك الانسان العادي الذي يعيش حياة الناس اليومية ؟ بين الراهب الكاثوليكي الذي تخلى عن الدنيا وفرّ منها ، وبين المتطهر Puritan البروتستنتي الذي يبقى في حومة نشاط الحياة ؟ إن ڤيبر في نهاية المجلد الأول من كتابه « اجتماعيات الدين » Religionssoziologie يشير إلى التوترات التالية : التوتر بين الدين الجديد وبين الديانات

القائمة في المجتمع الذي يظهر فيه الدين الجديد (مثلا : بين الإسلام من ناحية والأديان الكتابية والجاهلية الوثنية من ناحية أخرى)؛ التوتر بين الدين والاقتصاد ؛ التوتر بين الدين والسياسة وفقاً لكون الدين يتصالح مع السلطة الدنيوية أو يقاومها ؛ التوتر بين الدين والفن ، إذ كثيراً ما ينظر الدين إلى الفن نظرة ارتياب واتهام (ومن هنا مذهب تحطيم الصور ، ومنعها في الكنائس البروتستنتية ، وتحريم تصوير الانسان في بعض الأديان سواء بالرسم أوبالنحت).

وأعمق تحليلات ڤيبر في هذا الباب تحليله للتضاد (أو التوتر) بين الدين والاقتصاد ؛ وذلك في دراسته الشهيرة بعنوان : « الأخلاق البروتستنتية - وروح الرأسمالية». ويقوم هذا التحليل على تفسير التوتر الملازم لسلوك رجل الأعمال البيوريتاني (البروتستنتي). فإن زهده الأخلاقي والديني يمنعه من استخدام أمواله في خدمة استمتاعه الشخصي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن رسالته بوصفه خالقاً للثروة تدعوه إلى مضاعفة أمواله . وقد ثار جدال حول مقصود ڤيبر من هذا القول ، لكن يبدو أنه بولغ كثيراً في دعوى أن ڤيبر يرى ارتباطاً علياً بين الرأسمالية وبين الأخلاق البروتستنتية (والبيوريتانية منها بخاصة). والقول الراجح هو أن ڤيبر لم يذهب إلى حد توكيد أن الرأسمالية وليدة الأخلاق البروتستنتية ، بل هو قرر فقط أن للأخلاق البروتستنتية دوراً في قيام الرأسمالية الحديثة ، دون أن يحدد تماماً مدى هذا الدور .

مؤلفاته

الغالبية العظمى من كتابات ماكس ڤيبر ظهرت على شكل مقالات في مختلف المجلات الألمانية . وقد جمعت كلها بعد وفاته تحت عنوان ... Gesammelte Aufsätze zur

ونذكر فيما يلي عنوانات كتبه الرئيسة :

- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- and Privatrechtt. Stuttgart, 1891.
- Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1923; 3. Aufl. 1958.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, 2 Bde.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920- 21.
- Gesammelte Politische Schriften. München, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
- Gesammelte Aufsätze zur sozial- and Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie and Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

مراجع

- E. Baumgarten: Max Weber, Werk and Person.. Tübingen 1964.
- R. Bexdix: Max Weber, an intellectual Portrait.. New York, 1962.
- L. Bennin: Max Weber's Methodology, 1934.
- L. Cavalli: Max Weber, religione e societa. Bologna, 1968.
- J. Freund: Sociologie de Max Weber. P.U.F. Paris, 1967.
- J. Freund: Max Weber. Paris, P.U.F. 1969.
- D. Henrich: Die Einheit der Wissenschafts lehre Max Webers Tübingen, 1952.
— K. Jaspers: Max Weber, Politiker, Forscher, Philsoph. 3 . Aufl. München, 1958.
- A. Mettler: Max Weber und die Philosophische Problematik in unserer Zeit. Liepzig.1934.
- W. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1959.
- A. v. Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen, 1934.
- M. Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 2. Aufl. Heidelberg, 1950.
- M. Weinreich: Max Weber, L'homme et le savant. Paris. 1938.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro specicl de **Kölnische Zeitschrift für Soziologie,** 1963.
- Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.

فيلون

Philo Judaeus

أول فيلسوف يهودي ، جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد

لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين؛ ولأول مرة سنجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين، أو بين العقل والنقل، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادىء العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونـانية . ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك ممثلا لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية ـ وقد حصّل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة ـ وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان ممثلا لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي ، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعده النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد ، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .

وإنا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمنا باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثني من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقا . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلا وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولا ، ولكنها أكثر تفصيلا وأدق صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثره بالديانة اليهودية . ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته ـ لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية ـ شيئا من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى ليمكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا عُدة ووسيلة لاكتناه الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلا في نظريته في الكواكب بحسبانها أجساما حية ـ وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مهذبة ـ نقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين

عني بهم فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً واضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أي اتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائنا ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانيا أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكانا على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجا في أن يقول إن مذهب هرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلا هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثّل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يجدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكنا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بيِّن بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة ـ لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقي ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي ننتقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي فكرة اللامتناهي ، بوصف أنه أعلى درجة من المتناهي . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماما مما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليوناني : فقد كان اليوناني ينظر إلى اللامتناهي على أنه أحط درجة من المتناهي ، لأن المتناهي هو الذي له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللامتناهي ، غير المحدود بطبيعته . ولكنا نجد فيلون ـ وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية ـ

يقلب الوضع فيجعل اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث ان اللامتناهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى في الصفات هو قطعا أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة ـ لهذا فإن اللامتناهي ، أعني الذي يشتمل على كثير جداً لما لا يتناهى من الصفات أعلى من المتناهي أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات، ومن هذا التفسير لفكرة المتناهي وغير المتناهي (اللامتناهي) عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهي واللامتناهي ليس هو الذي يقصده الأخر. فاللامتناهي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد، أو الذي تكون صورته ناقصة، ويقبل اتخاذ اية صورة، والمتناهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة. أما عند فيلون فإن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته، ولا يقصد به الذي لا توجد له صفة معلومة. والمتناهي هو المحصور الصفات، ولا يقصد به المعلوم الصفات. فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهي واللامتناهي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون، أو التفكير الديني من جهة أخرى بوجه عام:

والله ، لما كان هو اللامتناهي ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية ، ولما كان العقل الإنساني من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهي ـ لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوبا ، ولكنا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسنشير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبي في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابي في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلا ثالثا ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث ان السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) . فمن الناحية الأولى ، أي من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي ، والحاوي في مقابل المحوي ، والثابت في مقابل المتغير، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلا ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يبقي على أية صفة من صفات الله ، بل ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ἄποιος، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقي له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب الا نبقي من بين أسماء الله إلا اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : « يَهْوا » .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللائقة به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدئذ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية ـ إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني ـ فإن فيلون ، واللاهوت السلبي بوجه عام ، قد اضطرا دائمًا إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن لله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل .

وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله ، والمنهج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكوّن صفات الكمال في الإنسان .

ويعنينا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التي تترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعا لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو المادة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعا - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أن له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحرّكها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولا الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس Logos.

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية اوفي الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولسنا ندري على وجه التدقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلي سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في مذهب اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأيا ما كان الرأي، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين على أساس أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقية وحدها هي المصدر لنظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد

أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا فيجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقليطس ، فهرقليطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذي تجري على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » Coincidentia Oppositorum ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لا تكفي كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة ، إذ ان الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثمت عنصراً ثالثاً مزدوجا قد أثر في فيلون في فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون في نظريته في الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد ، أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعتها بأنها القوة السائدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة للحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقي ، انها البذور أو العلل البذرية التي منها تنشأ الموجودات ، وتبعا لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندري بعد هل هي قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقي ، فإنها في الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أي بحسبانها العلة الباطنة في الموجودات ، بنفس الأدلة التي يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة ». فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذي يوجد في العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالا وشقاقا بين الموجودات ، فما هي القوة التي تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن في هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة في جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثنائي والذي يقول بالعلو المطلق أو العلو أيا كان بالنسبة إلى الله في صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهي هي في الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحث عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس في نظريته في اللوغوس. فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقليطس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهويّة بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هوقليطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد - وفي آن واحد ومن جهة واحدة - صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه . إلا أن اللوغوس - مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية - يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاملة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور.

وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثر الحقيقي الذي أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده من ناحية ، يريد أن يحتفظ لله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولا أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيهما يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فمنهم من يريد أن يمحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه . أما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويهيبون هنا بتفرقة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسما إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج للأشياء ، أما اصحاب الرأي الثاني فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هي الحال في كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذي صدرت عنه نظرية فيلون في اللوغوس . فالمصدر الأفلاطوني لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقي في فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحالة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تغير وحركة في الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئا مفرداً مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلا قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمي إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هي ما سماه فيلون باسم « القوى الإلهية » وهذه القوى الإلهية

يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلا في فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تعد كأقانيم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملامسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجا ، فهو الأفلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى ، أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالمالك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة . ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين.

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهي واللامتناهي ، ويقول عن اللامتناهي إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الفاني أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماما للصفات التي يتصف بها اللامتناهي . فاللامتناهي هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحي ، أما العنصر الجديد ـ وهو المادة ـ فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكي نستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أي أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعنينا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الديني ، أعني تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي ، وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الفاني إلى حالة اللامتناهي ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أي على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذي قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفسير فلسفي . وحينما يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه

هو اقتناعنا بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك سنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص »، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص »، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يفني بنفسه في الله، فلا يمكنه ان يجد الخلاص إلاّ بالفناء في حضن الألوهية. وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف. ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكا مباشراً، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة، ودون حاجة إلى وسائط. ولهذا نجد فيلون لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط. وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يعاين الله.

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيعبر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة »، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكمَّل ». ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتذوق الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي ينشدها الإنسان من أجل « الخلاص »، إذ يكون الإنسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسعى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكنا نجد هنا ـ لأول مرة ـ أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له . والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي تعبر عنها العبارة المشهورة credo ut intelligam : « أومن لأتعقل ». كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أحرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقا آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ،

خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وعلى هذا نستطيع أن نعد فيلون نهاية لتطور منطقي مستمر، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثر فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً، لأنه لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنده، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأي الأول لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجا على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة للروح اليونانية، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهي وبين المتناهي، وهذا التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها ـ كل هذا يجعلنا نرجح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو الغربية.

(المدرسة) الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا، مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية. فإلى جانب المبادىء الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادىء صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة: ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين. فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية الدينية الخالصة.

فنقول أولاً: إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء، والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو[1]: فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه «ما بعد الطبيعة»، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها ـ كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود ـ وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ ان أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنهما يدلان على معنى واحد. والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكوّن جوهرها العدد.

ومع هذا فلا بد أن نتساءل: كيف تكوّن الأعدادُ جوهر الأشياء؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً. فبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها الصورة، وبعضهم يقول إن الأعداد تكوِّن جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً. وأتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء. لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأپيرون والپيرس . فالأپيرون هو الشيء القابل، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظمّ لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها. وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأپيرون. ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول اتسلر، لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء. لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأپيرون.

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو ـ كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس ـ ما رأوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام. وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقي أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد: فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد. وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية فكان لبعض الأعداد سر خاص، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في جميع الكون قد أدهشهم، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد، كان من الطبيعي إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد.

العدد: قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو؛ بينما العدد الزوجي ينقسم، فهو غير محدود، ثم ربطوا بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشرّ. وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية، ففي الوجود: المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن في الوجود تعارضاً، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد ١٠، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي: أولاً، محدود ولا محدود. ثانياً: فردي وزوجي. ثالثاً الوحدة والتعدد. رابعاً: المستقيم والمنحني. خامساً: المذكر والمؤنث. سادساً: النور والظلمة. سابعاً: المربع والمستطيل. ثامناً: الخير والشر. تاسعاً: الساكن والمتحرك. عاشراً: اليمين واليسار.

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية، ونقصد به عهد فيلولاوس؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.

ثم ننتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردي وزوجي أو محدود ولا محدود، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية: فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية، والأولى أي الوحدة مصدر الخير، بينما الثانية مصدر الشر. ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط. ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله، وفي مقابل الإله توجد الهيولى، والأشياء تشارك فيها بين الله وبين الهيولى، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود.

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فعن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء. وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة. ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين. ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى.

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة، ثم كان من بعدُ ثنائية هي الهيولى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة، فقد قال به متأخرون أيضاً. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهيولى وبين الصورة.

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية، إنما من الناحية الهندسية، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم... إلخ. فالأعداد أعداد هندسية، وليست أعداداً حسابية. ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء، شراح أرسطو الذين مالوا في هذا إلى حد بعيد، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح، لأن ما لدينا من وثائق، خصوصاً المبكرة منها، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول. وهو كالأقوال السابقة، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق.

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عناها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب، وليست أعداداً هندسية. وليست الوحدة الأولى منها إلهاً، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية. وإذاً فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات. ولكنا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود، والعدد بدوره ينقسم قسمين، فهل الوجود في تعارض مستمر؟

هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً. فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها. فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام.

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين: لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء. ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد، بل اضطرَّهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها. وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة، فإنهم - كما سنرى فيما بعد - لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد، وبخاصة العدد عشرة، يقتضي أن يضعوا هذا الجرم الجديد. إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى.

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يناظر النقطة، والعدد ٢ يناظر الخط، والعدد ٣ يناظر السطح، والعدد٤ يناظر الجسم؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل - إن لم تصح الرواية - ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على المذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى. ولهذا ارتفع به

الفيثاغوريون، كما ارتفع به من بعدُ الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل اسپوسيپوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردي، والعدد ٢ هو العدد الزوجي، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أي عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠. والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خانة الآحاد نفس العدد ٦. أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠)، وذلك كما يلي: ١ + ٣ = ٤، ٤ + ٣ = ٧، ٧ + ٣ = ١٠، وذلك إلى جانب العدد ٣. أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة. أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد.

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر. وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مناظرة للأشكال المنتظمة. وأول الأشكال المنتظمة: المكعب وهو يقابل التراب، ثم الشكل الهرمي وهو يقابل النار، والمثمّن المنتظم يقابل الهواء، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو الاثني عشر وجهاً المنتظم. ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية: أهي لفيثاغورس نفسه أم لفيلولاوس، لكن يَغْلِب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى. وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في «طيماوس» يتخذ مثل هذه النظرية عينها، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم، بل كلهم قالوا إن العالم حادث، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث. لكن كيف يقولون إن العالم حادث؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هرقليطس)، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود - واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهيولي أو الخلاء - نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة، ويلي الكواكب الخمسة على الترتيب: الشمس ثم القمر ثم الأرض. ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً، أضافوا جِرْماً جديداً سموه باسم الأرض المقلوبة وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض، وهو الذي يتمثل في إحداث الليل والنهار.

وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين. وتأتي بعد هذا فكرة الانسجام، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة، وإن كل حركة تؤدي إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز - ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكتاف). والطبقة أو الأوكتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً.

وهنا تأتي مسألة أثير حولها الكثير من الجدل، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيما بعد، وتلك هي مسألة «نفس العالم». ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأي تسلر الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح للعالم. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون. إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكوِّن شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الپنيما *πνευμα* الرواقية. أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها - حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو - إنها عدد، وإنها انسجام، لكن هذا

القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره المتأخرون، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن. فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن. فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطالية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ولهذا لا يمكن أن يقال إلا ان النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية، وهي أن كل الأشياء عدد. وهنا نصل إلى قول مشهور، قال به الفيثاغوريون، وهو فكرة تناسخ الأرواح.

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه في سجن، هو البدن. والذي وضعها في السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر عن طريق الموت، بانفصال النفس عن البدن. وهنا إذا فصلت النفس عن البدن، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان، وهكذا تستمر حياة النفوس. ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلّقة في الهواء. وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون، ويتحدث عنها طويلاً في «فيدون».

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين، ولهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم. ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكهم في الحياة، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد.

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين. وهنا يلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي. فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عمل معينة، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية. وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا الباب.

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر. لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأحرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق.





ق

قبلي وبعدي

apriori - aposteriori

يقال هذان اللفظان على التمييزات التالية :

أ) التمييز بين البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلول وبين البرهان الذي ينتقل من المعلول إلى العلة ؛

ب) التمييز بين المعارف التي نحصل عليها بالعقل المحض وبين تلك التي نحصل عليها بالتجربة ؛

ج) التمييز بين تحصيلات الحاصل وبين الحقائق التجريبية .

أ) أما التمييز الأول فيرجع إلى أرسطو حين ميّز بين προτερο و υστερου في كتاب « ما بعد الطبيعة » (م° ف١١ ص ١٠١٨ ب٩ - ١٠١٩ أ ١٤) و « المقولات » (ف١٢ من ١٤ أ ٢٦ - ب٢٣)، ثم تفرقته أيضاً بين προτερον Φυσει و προς ημας « التحليلات الثانية » م١ ف٢ ص٧١ ب٣٣ - ٧٢ أ٥ ويوضح أرسطو المعنى الذي يقصده فيقول : « أقول أسبق وأعرف بالنسبة إلينا عن الشيء الذي هو أقرب إلى الحسّ ؛ وأقول أسبق وأعرف على الاطلاق عن الشيء البعيد عن الحسّ ، ولما كانت الأشياء الأبعد عن الحس هي المعاني المجردة أو الكليات ، بينما الأقرب إلى الحس هي المدركات الحسّية ، فإن الأول على الإطلاق أو بالطبيعة هو الكلي» (« التحليلات الثانية »م١ ف٢ ص ٧٢ أ س١ وما يتلوه).

وميّز الفارابي بين البرهان بالماهية والبرهان بالعلة ، وعنه أخذه ألبرتس السكسوني في تمييزه بين البرهان القبلي والبرهان البعدى . الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعلة ؛ أما الثاني ، البعدى ، فينتقل من الآثار أو المعلولات إلى الأسباب .

ومن ثمّ انتشر هذان اللفظان طوال العصور الوسطى الأوربية. يقول القديس توما الأكويني :

Duplex est demontratio- Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per prior a simplicìter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per eae quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum. procedimus ad cognitionem causae , (Summa Theologica I, 2, 2ᵉ).

وترجمته: البرهان ضربان : أحدهما بواسطة العلة ، ويقال عنه برهان الماهية Prepter quid، وهو الأول على وجه الاطلاق . والثاني برهان بواسطة المعلول ، ويطلق عليه برهان اللم (لماذا) وهو يتعلق بالأمور الأقرب إلينا ، حيث آثارها أوضح لنا من عللها ومن المعلول ننتقل إلى معرفة العلة » (الخلاصة اللاهوتية » ١ : ٢ ، ٢ج)

ب) وابتداء من القرن السابع عشر ، بفضل لوك والتجريبيين الانكليز، اكتسب هذان اللفظان معنى أعم : فأصبح « القبلي » يدل على المعرفة التي نحصلها عن طريق العقل المحض ، بينما « البعدى » هو ما نحصله عن طريق التجربة .

كذلك نجد ليبتس يجعل « المعرفة القبلية » في مقابل « المعرفة البعدية » أو « المعرفة بالتجربة » (« مقالات

جديدة » ٣ : ٣، و ع ١٥، « مونادولوجيا » بند ٢٧٦). ويتحدث عن « الفلسفة التجريبية التي تسير بطريقة بعدية » و« العقل المحض الذي يتولّى التبرير بطريقة قبلية » (« مؤلفاته »، نشرة اردمن ص ٧٧٨ ب).

وفي القرن الثاني عشر نجد ڤولف يقول : « ما نعرفه بالتجربة نقول عنه إننا نعرفه بعدياً(a Posteriori)؛ وما نعرفه بالبرهان العقلي نقول عنه إننا نعرفه قبلياً a priori » (« علم النفس التجريبي » ٥ § ٥، ص٤٣٤ وما يليها).

وجاء كنت فزاد في تحديد التفرقة بين « القبلي » و« البعدي ». إذ ميّز بين المعارف القبلية المحضة وهي التي ليست فقط مستقلة عن كل تجربة ، بل هي أيضاً خالية من كل عنصر تجريبي . فمثلاً : القضية : « كل تغير فهو عن سبب » هي قضية قبلية ، لكنهاليست محضة ، لأن «التغير» أمر لا يمكن أن يستخلص إلا من التجربة (« نقد العقل المحض » المقدمة ، ١). كذلك يقرر أن « القبلي » لا يكوّن ميداناً مستقلاً للمعرفة ، بل هو الشرط لكل معرفة موضوعية .

إن « القبلي »ـ عند كنت ـ هو « شكل للمعرفة »، أما « البعدى » فهو « مضمون » المعرفة . وعلى أساس « القبلي » تقوم الرياضيات والفزياء المحضة .

إن « القبلي » عند كنت هو العنصر الشرطي المؤسس لكل درجات المعرفة . وحتى في أمور الإرادة يوجد عنصر « قبلي » مؤسس ؛ كما يبين هو ذلك في كتابه « نقد العقل العملي ».

جـ) وينكر أصحاب النزعة الوضعيّةمن المعاصرين فكرة « القبلي »، فيقول هانز ريشنباخ مثلا : « لا يوجد شيء شبيه بالبنية التركيبية (القبلية) والمصادر الوحيدة المقرّ بها للمعرفة هي الادراك الحسّي والبنية التحليلية لتحصيلات الحاصل » (The Theory of Probability p. 372) ومن هنا فإن اصحاب هذه النزعة يقصرون « القبلي » على ما هو تحصيل حاصل tautologique ، ويعبرون عن الحقيقة الترجيبية بأنها «بعدية». وإن كان البعض منهم مثل C.I. Lewis A Progmatic Conception of the «a priori», in Readings in Philosophical Analysis (1949 p. 286 f. يتحدث عن «تصور برجماتي» لما هو «قبلي» ويقصد بذلك التصورات المحدّدة للمعاني وبعض ما يصطلح عليه في العلوم؛ مثل تعريف النقطة والحركة والعنصر إلخ.

القدرية

Fatalisme (F.)

سنستعمل هذا اللفظ لا بالمعنى الذي كان له في تاريخ الفِرَق الاسلامية ، وهو معنى مقلوب إذ كان يدل على مذهب القائلين بحرّية الإرادة، ولكن أسلاف المعتزلة والمعتزلة أيضاً (راجع مقال نلّينو عن « القدرية » في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية») بل بالمعنى المتفق مع الاشتقاق اللغوي ، أي القول بوجود قدر مقضيّ على الإنسان به ، أي أن مصير الانسان محدّد بقوى غير انسانية ، ولا حرية للإنسان في تشكيل مصيره بل ولا في تقرير أعماله .

والقدرية على أنواع :

١) القدرية الأسطورية	٢) القدرية النجومية
٣) القدرية الفلسفية	٤) القدرية اللاهوتية

١) القدرية الأسطورية : ومفادها القول بوجود قدر يهيمن حتى على أعمال الآلهة ، ويخضع له زيوس كبير الآلهة كما يخضع له ، بالأحرى والأولى ، سائر الآلهة ، وهو الذي يتحكم في مصائر الناس . وهذه النظرة الموجودة في الأساطير اليونانية قد قصد بها إلى ضمان الوحدة الكونية التي مزقها الشرك وتعدد الآلهة (انظر هوميروس : « الالياذة» ٢١: ٨٢، ١٩: ١٨٦؛ « الأوديسا » ٣: ٢٢٦، ١١: ٥٥٨). وربما نشأت هذه النظرة بفضل التأمل العلمي في الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية .

٢) القدرية النجومية :

أما القدرية النجومية فتربط مصير الانسان المفرد بمواقع النجوم حين ميلاده. فبحسب مواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة.

٣) القدرية الفلسفية :

وتقوم على أساس أن القدر εμαρμενη هو الرابطة الضرورية التي تربط بين أجزاء الكل (الكون) وتؤمّن وحدته ونطاقه . إنه الضرورة أو القانون أو اللوغوس الذي وفقاً له تحدث الأحداث . يقول ليوقبوس : « إنه لا شيء يقع بالصدفة ، بل كل شيء يحدث وفقاً للوغوس أو الضرورة ». والقدر يشارك سائر العلل في التحكم في العالم .

لكن أفلاطون لـ («تائيتانوس» ١٦٩ جـ ؛ « النواميس

م ، ٨٧٣ جـ؛ م١٠، ٩٠٤ جـ؛ « طيماوس » ٨٩ جـ، « السياسة » م ١٠ : ٦١٩ـ) أكدّ حرية الانسان واستقلال النفوس ، وكذلك أكدّ أرسطو هذه الحرية («الطبيعة» م٢ ص١٩٦ س٢ ، م٨ ص٢٥٤ ب) . غير أن الرواقيين أكدّوا القدرية المتشددة ، فعرّف زينون القدر بأنه « قوة تحرّك المادة على نحو منتظم رتيب ، بحيث يمكن أن نسمي ذلك عناية أو طبيعة » . ومن هنا دعا الرواقيون إلى العيش بمقتضى الطبيعة ، وهو ما سمي باسم « حب القدر » amor fati

وقد هاجم الاسكندر الافروديسي (« في القدر » de Fato) وأفلوطين (التساع الثاني ف٣ ؛ الثالث ف١) وأبرقلس القدرية الكونية والنجومية هجوماً شديداً ، مؤكدين حرية الانسان ومنكرين تحكم مواقع النجوم في مصائر الناس وطباعهم .

وفي العصر الحديث نجد تيارات قدرية لدى بعض فلاسفة عصر النهضة ، ونجد عند ليبنتس في القرن السابع عشر لوناً مخففاً من القدرية يقوم على فكرة في « الانسجام الأزلي » .

٤) القدرية اللاهوتية :

وهنا يحلّ الله أو الارادة (أو المشيئة) الإلهية محل المصير في الأساطير اليونانية ومواقع النجوم في القدرية النجومية . فالمذاهب الدينية (وهي موجودة في كل الأديان على السواء) القائلة بالقضاء والقدر ، أي أن الله قدر كل شيء تقديراً سابقاً ، وأن أفعال الانسان محكومة بالإرادة الالهية ، وأن الفاعل الحقيقي هو الله ، لا الانسان ـ هي ألوان من القدرية اللاهوتية .

ففي المسيحية نجد مذهب القائلين بأن المختارين لا يستطيعون إلا أن يفعلوا الخير وذلك بما وهبهم الله من لطف ، والملعونين لا يمكنهم إلا أن يفعلو الشرّ ، لأنهم محرومون من اللطف الإلهي : فمن وهب اللطف الإلهي ـ وهو وهب مجاني لا يقوم على الأعمال ـ صارت أفعاله كلها خيراً ، ومن حرم منه ، صارت أفعاله كلها شرّاً . ومن أوائل من أكدّوا هذه القدرية في المسيحية لوكيدو (في القرن الخامس) وجوتشلك (في القرن التاسع) . وقد بلغت القدرية أوجها في المسيحية عند البروتستانت، وخصوصاً في مذهب كلمان الذي قال : « إن أحوال الناس ليست واحدة ، بل بعضهم قدرت له الحياة الدائمة ، والبعض الآخر قدرت عليه اللعنة تقديراً سابقاً» (Inst., III, 21, n. s وراجع مادة كلفان) .

وفي الاسلام سادت القدرية أي القول بالقضاء السابق والقدر المقدّر سابقاً ـ في مذهب أهل السنة والجماعة، واتخذت في الأشعرية شكلاً مخففاً لكنه لا يزال يؤكد القدرية التامّة، ولم يقل بحرية الإرادة الإنسانية إلاّ المعتزلة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا : «مذاهب الاسلاميين» جـ١ ط١ في بيروت ١٩٧١ ، ط٢ ١٩٧٨) .

مراجع

- B. Conta: La Théorie du fatalisme. Paris, 1877.
- H. von Arnim: Die stoïsche Lenre von Fatum und Willensfreiheit. Wien, 1905.
- D. Amand: Fatalisme et liberté dans l'antiquitégrecque. Lonvain- Paris, 1945.
- V. Cioffari: Fortune and Fate, from Democritus to St. Thomas Aquinas. new ed. New - York, 1949.

قريطياس

Critias

سياسي ذو نزعة فلسفية سوفسطائية استمع كثيراً إلى سقراط لكنه انتهى بأن كان طاغيه متعطشاً للدماء ، وكان أحد « الثلاثين » الذين حكموا أثينا واستبدوا وطغوا لكنه كان موهوباً في الفلسفة وفي الخطابة والأدب ، وكانت حكومة الثلاثين قد انتخبت في أثينا من أجل وضع دستور لأثينا بعد حربها مع اسبرطة ، لكنهم طغوا واستبدوا . وذبّحوا خصومهم. وقد جعله أفلاطون في محاورتي «قريطياس» و«طيماوس» يلعب دوراً بارزاً في الحوار. وقد كان قريطياس خال أفلاطون. وربما لهذا السبب لا نجد أفلاطون يصوره بالصورة البشعة الرهيبة المعروفة عنه من حيث شهوته إلى السلطة وطغيانه وتعطشه إلى سفك دماء خصومه. بل على العكس يحرص على تصويره فقط بأنه كان من أقرب المقرّبين إلى سقراط والحريصين على سماعه. ويجعله يروي قصة اطلنطا، أو الجزيرة السعيدة التي غرقت في المحيط المسمى باسمها: الاطلسي .

ولا يمكن أن نعد قريطياس سوفسطائياً بالمعنى المحدد ، أي المعلم الذي يتقاضى أجراً على تعليمه ، لكننا نجد فيه الملامح الرئيسية لأصحاب النزعة السوفسطائية فقد كان يؤمن بتقدم الانسان بواسطة قواه العقلية ، وكان يرى أن القوانين ليست قائمة في الطبيعة ، وليست أيضاً هبة من الآلهة ، وكان يقرر أن الدين من اختراع الانسان لردع الناس عن السلوك الشرير ، ويرى أن الدين للرعية وليس للحكام المستنيرين .

وقد كتب قريطياس « مواعظ » في مقالتين، وصل إلينا شذرات منها . كذلك كتب مسرحيات .

وتوفي قريطياس سنة ٤٠٣ ق. م. وعمره خمسون سنة تقريباً .

توجد الشذرات الباقية له في « شذرات السابقين على سقراط » نشره م هرمن ديلز.

وراجع عنه مقالاً تحت مادة Kritias في « دائرة معارف پاولي ـ ڤيسوڤا ».

قواعد المنهج الديكارتي

وضع ديكارت لنفسه القواعد الأربع التالية :

« الأولى : الا أقبل أي شيء على أنه صحيح ، إلاّ إذا عرفت بالبيّنة أنه كذلك أعني أن أتجنب بعناية : الاندفاع واستباق الحكم Prévention ، وألا أدرج في أحكامي إلاّ ما يتجلى بوضوح وتميز لعقلي بحيث لا يكون لديّ أي مجال لأن أضعه موضع الشك .

والثانية : أن أقسّم كل صعوبة أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من أجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلّها أيسر .

والثالثة : أن أسوق أفكاري بالترتيب ، مبتدئاً من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة »، ابتغاء الصعود منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كان ذلك في درجات ، حتى معرفة أكثرها تركيباً ، مفترضاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة : هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات كاملة ، وإعادات نظر عامة بحيث أتأكدّ من كوني لم أُغفل شيئا » (ديكارت : « مقال في المنهج »، القسم الثاني).

وراجع مادة : ديكارت .

القوة

Puissance

تقال « القوة » بمعان عديدة ، أبرزها أثنان :

(١) القوة هي القدرة في الشيء على احداث تغير في شيء آخر ؛

(٢) القوة هي الامكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .

وبالمعنى الثاني يقال « بالقوة » في مقابل « بالفعل ». وكل تغير هو انتقال لما هو « بالقوة » إلى ما هو « بالفعل ». ويؤكد أرسطو أن ما هو « بالفعل » أسبق وجوداً مما هو « بالقوة »، لأن هذا الأخير لا يصير « بالفعل » إلاّ بواسطة شيء هو « بالفعل ».

لكن القوة ، بوصفها إمكاناً ، ليست سلباً خالصاً . لهذا يؤكد ليبنتس، ضد الاسكلائيين ، أن « القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانات ، بل يوجد فيها دائماً ميول وأفعال » (« المقالات الجديدة » ٢ : ٢١ : ٢١).

والفلاسفة الانجليز في القرنين السابع عشر والثاني عشر فهموا القوة بالمعنى الأول . إذ رأى لوك وهيوم أن القوة تقال على ضربين : فهي أولاً شيء يقدر على الفعل ؛ وهي ثانياً شيء قادر على قبول التغير. وهي بالمعنى الأول قدرة فعالة ، وبالمعنى الثاني قدرة منفعلة . بيد أن هيوم يمعن في نقده لفكرة القوة فيصرّح بأننا لا نملك عنها فكرة دقيقة . إنها علاقة يتصورها العقل بين شيء سابق وآخر يتلوه ، لكن لا الاحساس ولا التأمل يزودانا بفكرة قوة في السابق لإحداث التالي .

وديكارت لا يقرّ بقوة فعالة إلاّ للفكر ، بينما يرى أن الامتداد انفعال صرف .

أما ليبنتس فيؤكد سريان القوة في كل الوجود، العقلي والمادي على السواء.

وكنت في المرحلة الأخيرة من فلسفته نزع إلى توكيد الديناميكية مع الوجود : إذ رأى أن المادة يقوم جوهرها في العقل المشترك لقوتين أساسيتين ؛ والاختلافات في كثافة المواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر . والمادة لا تملأ المكان بواسطة عدم قابلية التداخل ، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف المواد (مؤلفاته جـ٧ ص ٢٧٩) .

وبالمعنى الأول لكلمة « قوة » ، يؤكد كنت أن القوة هي القدرة على « تغيير الحال الباطنة لمواد أخرى » (جـ٧ ص ٥٢٠) . والقوة « آلية » تقاس بحسب مربع السرعة ، أما القوة «الميتة» فتقاس بالسرعة البسيطة . وبهذا أراد أن يتوسط بين ديكارت وليبنتس . إن قوانين ديكارت تخص الجرم الرياضي ، أما الجرم الطبيعي ففيه قدرة Vermögen في ذاته ، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كي يكبر من ذاته في داخل ذاته» (جـ٧ ص ١٦٥) .

قوانين الفكر الأساسية

Fundamental Laws of thought

يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها : وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عرفت تقليدياً بـ « قوانين الفكر » الأساسية ، وصيغت كما يلي :

(١) قانون الذاتية أو الهوية law of identity وصورته : كل شيء هو ما هو ؛ أو : ا هي ا .

(٢) قانون التناقض law of Contradiction ، وصورته : الشيء لا يمكن أن يكون كذا ولا يكون كذا معاً ؛ أو : ا ليست ب ولا ب معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع law of excluded middle وصورته : الشيء أما أن يكون كذا أو لا يكون كذا ؛ أو : ا هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب .

وهذه القوانين إما أن تفهم انطولوجيا ، أو منطقياً .

فالهوية تفهم أنطولوجيا بمعنى أن كل شيء مساوٍ لنفسه ؛ وتفهم منطقياً بمعنى أن ا تنتسب إلى كل ا ، أو « إذا كانت ق (حيث ق = قضية)، إذن ق » .

وبالنسبة إلى قانون التناقض ، يقول أرسطو : « هذا المبدأ يقول إن نفس المحمول لا يمكن ، في آن واحد، أن ينتسب ، وأن لا ينتسب ، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة . . . إذ من المستحيل على الانسان أن يعتقد أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد ، كما يزعم البعض أن هيرقليطس قال ذلك » (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ب س١٧) .

ومبدأ أو قانون الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية لقانون التناقض .

وفي القرن الماضي وهذا القرن أثير الكثير من الجدل حول ما يلي :

أ) هل هي قوانين تعبّر عما هو واقع ؟ .

والجواب بالنفي ، وإنما هي قواعد يجب اتباعها من أجل سلامة التفكير . أما التفكير العادي فقد يلتزم بها ، وقد لا يلتزم .

ب) هل هي قوانين للفكر ، أو قوانين للأشياء ؟ .

وقد رأينا في السؤال الأول أنها ليست قوانين للفكر كما يتم بالفعل ، بل كما ينبغي أن يتم . وهي أيضاً ليست قوانين للأشياء ، لأن هذا يقتضي أن نقرر أنها تحدد ما هو معطى في التجربة .

كما أخذ على قانون الهوية أنه تحصيل حاصل ، وبالتالي لا يفيد معنى .

ومن ناحية أخرى ، لا تقتصر قوانين الفكر على هذه الثلاثة ، بل يذكر المناطقة المحدثون ، والرياضيون منهم بخاصة ، إلى جانبها قوانين أخرى منها :

١ ـ مبدأ القياس : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ص تتضمن ع ، فإن ق تتضمن ع .

٢ ـ مبدأ الاستنباط : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ق صادقة ، فإن ص صادقة .

٣ ـ مبدأ تحصيل الحاصل : ق ٩ ق تساويان ق . ومعنى هذا المبدأ أن تكرار نفس القضية لا يضيف شيئاً إلى القضية الأصلية .

٤ ـ مبدأ التعويض : ق ٩ ص يساويان ص ٩ ق .

ويقرر هذا المبدأ أن الترتيب الذي ترد عليه القضايا يستوي .

(حيث ق ٩ص ، ع هي قضايا) .

مراجع

1 . Bradley: Logic, vol. I;
2 . Bosanquet: Logic, vol. I.
3 . Bain: Logic.
4 . L.S. Stebbing: A modern introduction to Logic, Ch. XXIV, § 2
5 . Boole: The laws of thought, London, 1854.
6 . W.E. Johnson: Logic, vol. I.
7 . H.W.B. Joseph: An Introduction to logic, p. 13.
8 . J. N. Keynes: Formal logic, appendix B.
9 . J.S.Mill: A system of logic, Book II, Ch. 7 § 5.
10. J.S.Mill: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

القوريناثيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (مدينة « شحّات » في برقة بليبيا حالياً)، تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسّية ، التي على أساسها بنى مذهبه في اللذة . ولكنه أشاع في مذهبه في اللذة روحاً سقراطية ، بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

يرى القوريناثيون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا . ولهذا ينبغي أن نتخذها معايير لأفعالنا التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرّف أرسطيفوس اللذة بأنها الحركة الناعمة في مقابل الألم الذي هو حركة خشنة . والغايةَ عنده هي تحصيل اللذة الايجابية الراهنة الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الافادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه اهتم ثيودوس بابراز أهمية العلم كمصدر للنعيم ؛ وحارب عبادة الآلهة حتى لقب « بالملحد » . وجاء هجسياس فأنكر اللذة الايجابية ورأى أن الغاية هي التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هي اللذة الايجابية ، وأبرز أهمية اللذة النابعة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أويهيميروس إلى المدرسة القوريناثية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أويهيميروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

أرسطيفوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى آثينة للتتلمذ على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليما ، كما يظهر من مذهبه . على أن أرسطو (« ما بعد الطبيعة » مقالة البيتا ف٢ ص٩٩٦، ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان، كما يقول ذيوجانس اللائرسي ، قادراً على التكيف مع الظروف أيا ما كانت ، ولهذا استطاع أن ينال الحظوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده: قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقوريناثية ، وقد استمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تتلمذ على أرسطيفوس إيثيوفس Aithiops وانطيفطرس Antipatros وابنته أريته Arete ، وهذه تتلمذ عليها ابنها أرسطيفوس تلميذ أمه : وبتوسط شخصين متتالين تتلمذ على أنطيفطرس كل من هجسياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولد حوالى سنة ٤٣٥ ق ، م؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ ـ ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦، وتوفى سنة ٣٥٠ ق. م .

وينسب إليه ذيوجانس اللائرسي الكتب التالية :

١ ـ تاريخ ليبيا في ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديونوسيوس .

٢ - كتاب يحتوي على ٢٥ محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية ، والبعض الآخر باللهجة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كمذهب أنطستانس ، يجمع بين عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق مع أنطستانس ؛ ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً في أن أنطستانس يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذي سقراط اتخذا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا في النهاية سيتقاربان بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تخبرنا بشيء عن الأشياء في ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض الخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر محجوب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثرين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى القورينائيون أن جميع امتثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا انه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذي يحكم به على أفعالنا وهو الذي يهبها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق. ان كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ، لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما في النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشر إذن هو الألم ؛ وما ليس لذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير ، (أنظر سكستوس أمبريكوس : «ضد المعلّمين» م٧ : ١٩٩).

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم - الذي رأى فيه أبيقور فيما بعد الخير الأسمى - أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن في اللحظة الحاضرة لأن اللذة المقبلة واللذة الماضية كلتيهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضي والمستقبل فليسا لنا ، ولهذا ينبغي ألا نحفل بهما (ذيوجانس ٦٦).

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ؛ فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها العادات والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو أنتجها فعل قبيح .

لكن القورينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً في أن في بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشترى بآلام كبيرة ، ولهذا اضطروا إلى الاقرار بأن بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المنال . ولهذا قالوا فيما بعد إن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة ، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنية والرأي العام . وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني . ولم يتمسك القورينائيون بالقول بأن السعادة تتوقف على اشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لا بد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالعلم والنظر والفطنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط لطلب السعادة .

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدأ أول الأمر . والمبدأ الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع في كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد وقد طبقه في مسلكه هو في الحياة . فكان يعيش عيشة فاخرة ، ويستمتع بأطايب الطعام ، ويلبس أفخر الثياب ، ويتطيب بأفخر العطر ، ويستمتع لدى بنات الهوى . ولم يزدر الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء .

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذات. لقد كان يريد الاستمتاع ، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته ، وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحتفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح . وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني . ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزاء اللذة . ومن هنا كلمته المشهورة في علاقته مع الغانية لايس : « إني أقود ولا أقاد »، وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطستانس .

ثيودورس الملحد

ومن القورينائيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد . قال اللائرسي (٢ : ٩٧): « كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة ، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه : « في الآلهة » له قيمته . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع ، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لانيقيرس ولد يونيسوس الديالكيتكي ، كما ذكر ذلك أنطستانس في كتابه « طبقات الفلاسفة »، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي ، وأولهما تجلبه الحكمة ، والثاني الحماقة . وسمى الحكمة والعدالة إلهتين ، وعدوتيهما دعاهما الشرور ، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر . ونبذ الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء فقانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء . ورأى أن من العقل ألا يضحي المرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين . وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها ، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته صراحة دون أدنى مراعاة للظروف ».

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هي اللذة . ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان ، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها ، بل للمصلحة . وأنكر امكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بآلام شديدة ، والنفس تشارك في هذه الآلام ، ويعروها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يخيب الآمال . لهذا فإن السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبعه ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألمون من نفس الشيء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لا الفقير ولا الغني ، بوصفهما كذلك ، ذوا نصيب خاص من اللذة . والعبودية والحرية ، والنبل وخسة العنصر ، والشرف والعار ـ كلها تتساوى في تقدير اللذة . والحياة مزية عند الأحمق ، أما العاقل فهي عنده سواء . والعاقل من انقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لا يرى غيره كفؤاً له في الاستحقاق .

أنيقيرس

أما مدرسة أنقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الوالدين ـ أمور توجد فعلاً في واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جاره لا يشعر بها . ولا يعز الصديق لمجرد نفعه ، بل للشعور بالجميل الذي من أجله قد نعاني المتاعب .

أويهميروس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة القورينائية ، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا .

وقد اشتهر بكتاب عنوانه « الكتاب المقدس » كتبه على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعبية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجالا عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي فطنة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيتهم . لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامة .

وقد رأى ر . ريتسنشتين (« مسألتان في تاريخ الأديان » استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) وف . ياكوبي (مادة : أويهميروس في دائرة معارف باولي ـ فيسوفا »

ص ٩٦٨ وما يتلوها) أن من المرجح جداً أن أفكار أويهميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصري .

وقد نشأ أويهميروس في أجريجنتم أو مينا في صقلية ، أو في تاجه أو في جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر احتمالاً ، في مسانة بالفلوفونين . وعاش في عهد كساندروس الذي حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٣٩٨ ق . م .

ومصدرنا الرئيسي عنه هو ديودورس الصقلي . « وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هي الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس في كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دي بلوك R. de Block في رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التي وردت فيها آراء أويهميروس .

مراجع

عبد الرحمن بدوي : القورينائية ، أو مذهب اللذة ، بنغازي ، سنة ١٩٦٩ .

قياس

Syllogisme

القياس « قول مؤلَّف من قضايا ، إذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قولٌ آخر» .

والقضية إذا رُكِّبت في القياس تسمى « مقدمة » Pre-misse . وأجزاء المقدمة تسمى حدوداً Termes . فالمقدمة الحملية إذا حلِّلت إلى أجزائها الذاتية يبقى الموضوع ، والمحمول . أما السور والجهة فليسا ذاتيين للقضية . والرابطة ، وإن كانت ذاتية ، لكنها لفظة دالة على الارتباط ، ولا يبقى الارتباط بعد حل القضية . واللازم عن القياس يسمى عند الاستنتاج : نتيجة Conclusion ، وقبل الاستنتاج عند أخذ الذهن في ترتيب المقدمات يسمى : مطلوباً .

وكل قياس بسيط يتألف بالضرورة من مقدمتين كلّ منهما تتألف من حدين ، بينهما حدّ ثالث مشترك . وهذا الثالث المشترك لا يظهر في النتيجة . ولما كان متوسطاً بين الحدين الآخرين سُميّ حداً **أوسط** moyen terme . أما الحدان الآخران فيكوّنان النتيجة : فما هو محمول فيها يسمى **الحد الأكبر** majeur ، وما هو موضوع فيها يسمى **الحد الأصغر** mineur وتبعاً لذلك تميز الكبرى من الصغرى بكون محمول النتيجة موجوداً فيها ، أما موضوع النتيجة فيوجد في الصغرى .

والقياس اما اقتراني Categorical ، وإما استثنائي mixed فإن كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل ، سمي استثنائيا : مثل :

إن كان هذا جسماً فهو متحيز .

لكنه جسم .

∴ هو متحيّز

فهذه النتيجة مذكورة بالفعل في المقدمة الكبرى .

وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين بالفعل ، بل بالقوة ، سمي اقترانياً . مثاله :

كل جسم مؤلَّف
كل مؤلف حادث
كل جسم حادث

وليست هذه النتيجة ولا نقيضتها مذكورة بالفعل في المقدمات . وسمّي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ، بينما الاستثنائي تقترن فيه الصغرى بالكبرى بأداة الاستثناء : « لكن » .

والقياسات الاقترانية قد تكون من قضايا حملية فقط ، وقد تكون من شرطيات فقط ، وقد تكون مركبة من الحمليات والشرطيات معاً . أما القياسات الاستثنائية فمؤلفة من مقدمتين إحداهما شرطية لا محالة ، والأخرى استثنائية .

قواعد القياس : يشترط لصحة انعقاد القياس القواعد التالية :

١ - يجب أن يكون في القياسي ثلاثة حدود فقط
٢ - يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط
٣ - يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً ، على الأقل مرة واحدة .
٤ - يجب أن لا يستغرق حدّ في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات .
٥ - لا انتاج بين سالبتين .
٦ - القضيتان الموجبتان لا تنتجان قضية سالبة

٧ ـ النتيجة تتبع الأخسّ : أي أنه إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت احدى المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية

٨ ـ لا انتاج بين جزئيتين

٩ ـ لا انتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة

أشكال القياس : تتحدد أشكال القياس وفقاً لموقع الحد الأوسط في المقدمتين. وعلى هذا تكون للقياس أربعة أشكال :

الشكل الأول		الشكل الثاني		الشكل الثالث		الشكل الرابع	
ط	ح	ح	ط	ط	ح	ح	ط
ع	ط	ع	ط	ط	ع	ط	ع

حيث ط = الحد الاوسط ، ع= الأصغر ، ح = الأكبر .

وللشكل الأول أربعة أضرب ، وللثاني أربعة ، وللثالث ستة ، وللرابع خمسة ، ولتسهيل حفظها وضع المدرسيّون في العصور الوسطى كلمات لاتينية هكذا :

1. Barbara, Celarent, Darii, Ferio
2. Cesare, Camestres, Festino, Boroco
3. Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison
4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison

حيث الحروف المتحركة تدل على نوع القضية a = كلية موجبة ؛ e = كلية سالبة ؛ i= جزئية موجبة ؛ o= جزئية سالبة .

أما الحروف الساكنة فتدل على طريقة رد الضرب في الاشكال : الثاني والثالث والرابع ، إلى نظائرها في الشكل الأول وتدل الأحرف الأولى على نوع الضرب من الشكل الأول الذي يرد إليه الضرب من الأشكال الثلاثة الأخرى (مثلاً Cesare يرد إلى Celarent; Ferison يرد إلى Ferio الخ).

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ١٥٧ ـ ٢١٢ .

والقياس الاستثنائي ينقسم إلى متصل ، ومنفصل .

وتفاصيله في كتابنا هذا ص ٢١٢ ـ ٢٢٢ .

قيمة القياس : القياس بوصفه استنتاجاً لا يضمن صحة النتائج ، بل يتوقف الأمر على صحة المقدمات . والمشاهد هو أن المقدمات الصادقة تنتج دائمًا نتائج صادقة . أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة كما تنتج نتائج صادقة .

ومن ناحية أخرى لاحظ سكستوس امپريكوس ، من الشكاك اليونانيين ، أن في القياس دوراً فاسداً ، إذ تتوقف صحة المقدمة الكبرى على صحة النتيجة : مثلا :

كل انسان فان
سقراط انسان
سقراط فان

يلاحظ أن المقدمة الكبرى : « كل انسان فان » ـ لا تصح إلاّ إذا صحّت النتيجة وهي أن « سقراط فان ».

وفي القرن التاسع عشر عاد جون استيورت مل إلى رأي الشكاك هذا ، مؤكّداً أن في القياس مصادرة على المطلوب الأول ، لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة مقدماً . بيد أنه يقول مع ذلك إن القياس ضرب من الاستنتاج مفيد وصادق . كما قال إن البيّنة على النتيجة هي عينها البينة على المقدمة الكبرى ، حتى أن كلتيهما يمكن أن تستخلص من نفس المعطيات . (مِلْ : « مذهب في المنطق »، الكتاب الثاني ، الفصل الثالث) إذ كل منها يستخلص من أحوال جزئية شوهد فيها أن ع هي ح .

القياس المضمر

enthyméme

هو القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه أو النتيجة . وهو أنواع أهمها :

١ ـ « الضمير »: وهو القياس الذي حذفت مقدمته الكبرى: إما لظهورها والاستغناء عنها، مثل خطا أ ب . أ جـ خرجا من المركز إلى المحيط ، فهما متساويان . فهنا حذفت الكبرى وهي : كل الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية . وإما لاخفاء كذب الكبرى إذا صرّح بها كلية ، كقول الخطيب : هذا الإنسان يخاطب العدوّ ، فهو إذن خائن مُسَلِّم للثغر. ولو قال : وكل مخاطب للعدو فهو خائن ـ لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلّم له .

٢ ـ « الرأي » : وهو قياس حذفت مقدمته

الصغرى ، وأصبحت الكبرى مقدمة كلية محمودة ، أي مقبولة ، تقرر أن كذا كائن أو غير كائن ، صواب فعله أو غير صواب . وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة ، كقولك : الحساد يعادون ، فهو يعاديك .

٣ ـ « الدليل » : وهو قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر . ويكون على نظام الشكل الأول لوصرِّح بمقدمتيه . مثاله : هذه المرأة ذات لبن ، فهي إذا قد ولدت . ـ وهذا النوع أخص من الضمير ، فإنه من أحد أقسامه ، وهو ما حذفت كبراه لظهورها .

٤ ـ « العلامة » : قياس إضماري حدّه الأوسط إمّا أعمُّ من الطرفين معاً ، حتى لو صُرِّح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني ، كقولك : هذه المرأة مصفارّة ، فهي إذن حبلى ؛ ـ وإما أخصّ من الطرفين حتى لو صرِّح بمقدمتيه كان من الشكل الثالث ، كقولك : إن الشجعان ظَلَمة ، لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً . والمستدل بالعلامة يأخذها كلية ، ولذلك لا يكون استدلاله صحيحاً .

راجع التفصيل في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص٢٢٢ ـ ٢٢٦ .

وراجع :

W. E. Johnson: **Logic**, Part I, Chap, III.

القياس المركب مفصول النتائج

sorites

القياس المركب مفصول النتائج هو قياس مركب من عدة أقيسة بسيطة ، تُطْوى كل نتائجها ما عدا الأخيرة فإنها تذكر ، وتتوالى بحيث يكون لكل مقدمتين متتاليتين حدّ مشترك فيما بينهما ، على الصورة :

كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟ كـل ج هي د ؟ كل د هي هـ ؟ كل هـ هي و ∴ كل أ هي و

وهو على نوعين : الأول هو الأرسططالي وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمّنة لموضوع النتيجة ، بينما الحدّ المشترك لأي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى محمولاً ، وفي التي تليها موضوعاً . ـ والثاني هو الجوكليني (نسبة إلى جوكلينوس) وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمّنة لمحمول النتيجة ، بينما الحد المشترك بين أي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى موضوعاً ، وفي التالية محمولاً ـ على النحو التالي :

النوع الأرسططالي : كل أ هي ب ؟ كل ب هي جـ ؟ كل جـ هي د ، كل د هي هـ ∴ كل أ هي هـ

النوع الجوكليني : كل د هي هـ ؟ كل جـ هي د ، كل ب هي جـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي هـ .

والفارق بين كلا النوعين هو في الترتيب الذي يجري عليه إيراد المقدمات : ففي حالة النوع الأرسططالي نجد أنه لو صيغت الأقيسة صياغة كاملة ، لتبين أننا نبدأ بالمقدمة الصغرى ، ونجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة صغرى ، وكل مقدمة تالية تكون كبرى بالنسبة إلى السابقة عليها مباشرة . ويمكن أن يُحَلَّل هكذا :

(١) كل ب هي جـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي جـ
(٢) كل جـ هي د ؟ كل أ هي جـ ∴ كل أ هي د
(٣) كل د هي هـ ؟ كل أ هي د ∴ كل أ هي هـ

أما في حالة النوع الجوكليني فالترتيب عكسي : فالمقدمة المذكورة أولاً هي الكبرى ، وتجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة كبرى ، وكل مقدمة تالية للأولى تكون صغرى بالنسبة إلى السابقة عليها وكبرى بالنسبة إلى التي تليها ويمكن أن يحلّل هكذا :

(١) كل د هي هـ ؟ كل جـ هي د ∴ كل جـ هي هـ
(٢) كل جـ هي هـ ؟ كل ب هي جـ ∴ كل ب هي هـ
(٣) كل ب هي هـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي هـ .

ولهذا القياس قاعدتان خاصتان هما :

١ ـ يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة جزئية ، ولا بد أن تكون الأولى إن وجُدَت .

٢ ـ يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة سالبة ، وإن وجدت فلا بد أن تكون الأخيرة .

هذا بالنسبة إلى النوع الارسططالي ، أما قاعدتا النوع الجوكليني فهما هاتان القاعدتان عيناهما ، مع وضع لفظي « الأولى » و « الأخيرة » الواحد مكان الآخر .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري

والرياضي» ص ٢٢٨ ـ ٢٣٣

وراجع
J. N. Keynes : **Formul Logic,** § § 325 - 6

قياس الخُلْف

Réduction à l'absurde

ويسمى أيضاً : القياس السائق إلى المحال (كما في ترجمة « منطق أرسطو » العربية القديمة) .

وهو: «أن تأخذ نقيض المطلوب، وتضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس مُنتج ، فينتج شيئاً ظاهر الإحالة ، فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب ـ فإذن هو محال ، فنقيضها حق . وإن شئت أخذت نقيض المحال ، وأضفت إلى الحقة ، فينتج المطلوب على الاستقامة » (ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ١٠) .

ويضاده : البرهان المستقيم (البرهان على الاستقامة) أو يسمى أيضاً : البرهان المباشر . وهو كثير الاستعمال في الهندسة ، ومثاله البرهان على النظرية القائلة بأن المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا . فتقول في البرهنة : لو التقيا ، نتج عنهما مثلث قاعدتاه تساويان قائمتين، فإذا اضيف إليهما زاوية الرأس المتكونة بسبب هذا الفرض ، لكان مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين ، وهو محال . إذن الفرض محال ، إذن نقيض الفرض صحيح . . وهو المطلوب .

ويستعمل قياس الخُلْف في رد الضربين Baroco وBocardo إلى نظير لهما في الشكل الأول ـ وهو ما يسمى بالردّ غير المباشر .

وقد استعمل أرسطو البرهان السائق إلى المحال في « التحليلات الأولى » خصوصاً في صفحات : ٤٥ أ ٢٣ ـ ٤٥ ب ٢؛ ٦١ أ ١٧ ـ ٦٣ د ٢١؛ ٦٢ ب ٢٩ـ ٦٣ ب ٢٢ .







كارنب

Rudolf Carnep

من أبرز ممثلي الوضعية المنطقية.

ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٩١ في Rosdorf (بالقرب من Barmen في ألمانيا، وتوفي في سنة ١٩٧٠ في كاليفورنيا.

تعلم في جامعتي فرايبورج وينا من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٤، حيث تخصص في الفزياء والرياضيات والفلسفة. وكان من بين أساتذته في ينا الرياضي المنطقي جوتلوب فريجه فأثر فيه تأثيراً عميقاً. وبعد الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى حصل في سنة ١٩٢١ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ينا برسالة عنوانها: «المكان: اسهام في نظرية العلم» (نشر في سنة ١٩٢٢ في مجلة «دراسات كنتية» Kantstudien). وفي هذه الرسالة حلل الفروق في الطابع المنطقي بين تصورات المكان لدى الرياضيين، والفزيائيين والنفسانيين. وأرجع هذه الفروق في تصور المكان بين هؤلاء إلى كون اللفظ «مكان» له معان مختلفة عند كل فريق منهم: فله معنى عند الرياضي، ومعنى آخر عند الفزيائي، ومعنى آخر عند النفساني. وهكذا يتجلى في هذه الرسالة، على نحو اجمالي، مبادىء الوضعية المنطقية التي سينميها فيا بعد هو ومورتس اشلك، وأساسها القول بأن الخلافات الفلسفية مردها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصورات المستخدمة.

ودعاه مورتس اشلك Moritz Schlik في سنة ١٩٢٦ ليكون مدرساً مساعداً- Privat dozent في جامعة فيينا، فلبى الدعوة، واشترك بنشاط في مناقشات دائرة فيينا التي أنشأها اشلك، وصار من أبرز رجالها.

وفي سنة ١٩٢٨ نشر أول كتاب رئيسي من كتبه وهو: «البناء المنطقي للعالم».

وإبان السنوات الأولى من مقامه في فيينا درس هو وأعضاء «دائرة فيينا» «الرسالة الفلسفية المنطقية» تأليف لودفج فتجنشتين، دراسة عميقة كان لها تأثير قوي في تطور فكر كارنپ، مع بقاء بعض الخلافات بين رجال هذه الدائرة وبين ڤتجنشتين.

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ بالتعاون مع هانز ريشنباخ مجلة دولية عنوانها: «المعرفة» استمرت عشر سنوات (سنة ١٩٣٠-١٩٤٠) وكانت لسان حال الوضعية المنطقية بخاصة.

وفي سنة ١٩٣١ عين أستاذاً لكرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بجامعة براغ الألمانية. واستمر مع ذلك على صلة وثيقة بدائرة فيينا؛ بيد أنه ازداد اهتمامه بمشاكل المنطق واللغة وأساس الرياضيات. وكانت ثمرة ذلك ثاني كتبه الرئيسية بعنوان: «النظم المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٤).

ولما استفحل أمر النازية في المانيا وما جاورها، استحال على كارنب- وهو اليهودي- أن يبقى في الجامعة الألمانية في براغ، فارتحل في ديسمبر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أشهر قليلة عين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو. واستمر في شغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٥٢، وتخلل ذلك دعوته استاذاً زائراً في جامعتي هارفرد وإلّينوي.

وفي أثناء وجوده في شيكاغو قام، بالتعاون مع اوتو نويرات Otto Neurath وشارلز موريس Charles W. Morris بإصدار «دائرة معارف دولية في العلم الموحد».

وازدادت عنايته بعلم المعاني Semantics فأصدر فيه: «مدخل إلى علم المعاني» (سنة ١٩٤٢) و«ادخال الصورة في المنطق» (سنة ١٩١٣)، و«المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧).

ومنذ سنة ١٩٤١ انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء، فتمخض ذلك عن واحد من أهم مؤلفاته وعنوانه: «الأسس المنطقية للاحتمال» (سنة ١٩٥٠).

وفي سنة ١٩٥٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس في الكرسي الذي خلا بوفاة هانز ريشنباخ. واستمر في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة ١٩٦١.

آراؤه: ١ - رفض الميتافيزيقا

يعد كارنب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أن الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة: «سواء اللغة الطبيعية العادية، واللغة العلمية واللغة الفلسفية، لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الآراء أو المذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكأن المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلافات ناجمة عن اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية!

يقول كارنب في كتابه الصغير بعنوان: «مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية» (سنة ١٩٢٨) إن المشاكل الميتافيزيقية بعامة، ومشكلة الواقعية والمثالية بخاصة، ينبغي أن تعدّ مشاكل وهمية زائفة. ويعتمد كارنب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق الذي قال به ڤتجنشتين، وهو المبدأ الذي يقول إن معنى عبارة ما إنما يعطى بواسطة أحوال (أو شروط) تحقيقها، والعبارة (أو التقرير) تكون ذات معنى إذا- وفقط إذا- كانت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد عَدّل كارنب فيما بعد عن تطلُّب إمكان التحقيق إلى مجرد التأييد Confirmability. وقابلية التحقيق يقصد بها إمكان العثور على معنى العبارة متحققاً في التجربة المباشرة أو غير المباشرة. فإن لم تكشف العبارة (أو التقرير) عن إمكان تحقق معناها في التجربة، فيجب أن تنبذ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارنب، ومن لفّ لفّه، يعتبرون من العبارات الواجب نبذها جلّ، إن لم يكن كل، التقريرات الواردة في الميتافيزيقا، وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويقرر كارنب أن المشاكل التي تدرس في هذه الميادين (الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاوية هي الأخرى من المعنى. ولهذا لا يعدونها مشاكل حقيقية أبداً. إنها- في زعمهم- مجرد صيغ لفظية لها مظهر الصياغة للمشاكل، بينما هي في الواقع- زعموا- تنتهك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتبه كارنب بعنوان: «التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٢) يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه. وفيه يميز بين نوعين من التقريرات الوهمية أو الزائفة- على حد زعمه- هما: التقريرات التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً، والتقريرات التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لا تعطي معنى. ويزعم كارنب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا، وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتن هيدجر في محاضرته: «ما الميتافيزيقا؟»، ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها: «إن العدم نفسه يُعدم» Das Nichts seblst nichtet ويعلّق عليها كارنب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأ مزدوج: إذ تحتوي على لفظ لا معنى له وهو يُعدم» nichtet، وعلى خطأ في نَظم العبارة مجتمعة هو استخدام اللفظ Nichts (= العدم) على أنه اسم، بدلاً من أن يكون تعبيراً عن نفي مكمِّم وجودي existential quantifier مثل «لا شيء هو ع».

ومن سوء النية قطعاً أن يستمد كارنب شواهده من عبارات هيدجر، ومن المعروف أن لهيدجر لغة خاصة تختلف كل الاختلاف عن لغة سائر الميتافيزيقيين وينبغي أن تفهم في سياق وإطار فلسفة هيدجر وحدها؛ وما هيدجر إلا واحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقيين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم، فكيف يصدر حكمه العام هذا على «كل» أو «جل» الميتافيزيقا من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً؟!

ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاوية من المعنى الألفاظ الآتية: «المطلق»، «اللا مشروط»، «الموجود الحق»، «الله»، «العدم»، «سبب العالم».

ولتوضيح رأيه في العبارات العديمة المعنى يسوق المثل التالي: إذا افترضنا أن انساناً استعمل الصفة bobig (وهي لا وجود لها في الألمانية، تقريباًمثل كلمة: خنفشار) وادعى أن على المرء أن يقسّم كل الأشياء إلى babig (خنفشارة) ولا خنفشارة nichtbabig. فإن سأل سائل: بأي شروط يسمى الشيء الفلاني خنفشارياً babig، فالجواب أنه لا يمكن الإجابة بشيء، لأن الخنفشارية صفة ميتافيزيقية لا توجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وبهذا المعنى سيقول المرء إن العبارات المتعلقة بالخنفشارية هي كلام فارغ لا معنى له؛ وسيقر كل إنسان بأن الكلمة «خنفشاري» لا يحق لنا استعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرّح كارنب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ: «الله»، وبصورة أظهر، لأن الميتافيزيقيين لا يستطيعون أن يحددوا ولا الوضع النظمي للفظ: «الله»، فلا يحددون هل هو اسم أو صفة. فإذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (محمول)، فإن من الممكن القول: «س هو الله»، وسيكون معنى هذا القول هو ببيان العلامات التجريبية التي لا بد أن يملكها «الله». في نطاق نظرة أسطورية، فيها ينظر إلى الآلهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل اطلاق البرق، أو اطلاق عاصفة على البحر، إلخ)، فإن كلمة «الله» تكون ذات معنى. أما في الميتافيزيقا، حيث يدلّ هذا اللفظ على موضوع عالٍ على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى. لكنه ينبغي، هكذا يزعم كارنب، أن لا يؤدي هذا البيان إلى تأسيس الإلحاد، لأن الإلحاد يقوم في انكار صحة هذه القضية: «الله موجود». لكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارنب فإن هذه ليست قضية إطلاقاً، لأنها خلو من المعنى، بسبب كون اللفظ «الله» خلو من المعنى. ولهذا يقول كارنب إن الإلحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لا معنى له تماماً مثل التأليه.

ويحاول كارنب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وإن كان ينظر إليها عادة على أنها مسائل داخلة في نظرية المعرفة. مثال ذلك «مشكلة حقيقة العالم الخارجي». فلو افترضنا جغرافيين أحدهما واقعي، والآخر من أتباع مذهب الهووحدية: فإنه بالنسبة إلى الأول الأشياء الفزيائية ليست فقط مضمونات للإدراك الحسّي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الإنسان؛ وبالنسبة إلى الثاني لا يوجد إلا الإدراكات الحسية، بينما ينكر وجود العالم الخارجي. وعلى كليهما الآن أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسعى كل واحد منهما إلى تقرير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير، مثلاً بالقيام برحلة استكشافية لتلك المنطقة. وسيصلان بذلك إلى نتيجة متفق عليها، وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية لن يحدث بينهما خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي، وسعة البحيرة، وارتفاعها فوق مستوى سطح البحر، إلخ). لكن بعد استنفاد كل المعايير التجريبية إذا ادعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها، بل وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور، بينما مناصر الهووحدية Solipsist ينكر هذه الحقيقة، فإن كليهما لا يعود يتكلم لغة العالم التجريبي، بل لغة الميتافيزيقي. ولما كانت كل المعايير التجريبية قد استنفدت، فإنه لا يبقى بعد ذلك أي محل للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما. ولا يستطيع الانسان حينئذ أن يقرّ بأن رأي الواقعي أو رأي الهووحدي ذو معنى.

فإذا تساءل المرء: إذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى، فمن أين جاء اذن قيام مذاهب ميتافيزيقية باستمرار وإثارة مسائل جدلية وهمية هكذا؟ وجواب كارنب هو: إن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان؛ فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. وهكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور مختلطة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، الفن، الدين. إن لدى الميتافيزيقيين حاجة شديدة إلى التعبير عن شعورهم بالحياة؛ لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب: بخلق أعمال فنية. كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة، وينشدون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية. ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. إنهم لا يؤدون للعلم شيئاً، وأما بالنسبة إلى الشعور بالحياة فيقدمون شيئاً غير وافٍ لو قورن بما يقدمه كبار أهل الفن. وبالجملة، يزعم كارنب أن الميتافيزيقا تعبير غير وافٍ عن الشعور بالحياة؛ إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية.

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم فهي-في زعم كارنب- ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو باطلة. أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة.

٢ ـ وحدة العلم

اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحّدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد لها أن تحقق شرطين: إذ ينبغي أولاً أن تكون لغة بين «الأفراد» أي لغة ميسورة لكل إنسان، وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع. وينبغي ثانياً أن تكون لغة عالمية، يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشاؤه.

وقد رأى نويرات Neurath وكارنب أن لغة الفزياء هي وحدها التي يتوافر فيها هذان الشرطان. ومن هنا سمي مذهبهما هنا بالفزيائية Physikalismus . ولما كانت اللغة الفزيائية لغة كمية محضة، لا يستعمل فيها إلا التصورات القياسية، فإن كارنب خفف النظرية الفزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة «لغة أشياء» Dingsprache أو لغة عالم الأجسام»، تحتوي على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص للأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء. ولذلك حين يشار إلى نظرية «الفزيائية» فإنه يقصد بها هذا المعنى المخفف الأخير. وعلى كل حال فإن «الفزيائية» بشكليها هذين تطالب فقط بأن تكون الصفات (المحمولات) الفزيائية هي الصفات الأساسية للغة العلم الموحدة. لكن لا يقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لا محالة للردّ إلى قوانين فزيائية.

أما أن «لغة الأشياء» هي الشرط الأول للتفاهم بين الناس، فهذا أمرٌ لا يحتاج إلى فضل بيان. ويشير ها هنا كارنب إلى أننا ها هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية، بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سعيدة: فإن اختلافات الرأي بين الأشخاص المختلفين فيما يتعلق بدرجات الحرارة، والأطوال، وترددات السرعة، إلخ-يمكن من حيث المبدأ تلافيها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها. والأمر نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء. إذ يمكن دائماً- من حيث المبدأ- الوصول إلى اتفاق بين مختلف الأشخاص في الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفزيائي. أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونولوجي)، أي أن لها معنى بالنسبة إلى صاحبها فقط، وليس بالنسبة إلى شخص آخر غيره. ولهذا فإن أمثال هذه القضايا لا محل لها في العلم.

ويطالب كارنب باستعمال «لغة الأشياء» أو «اللغة الفزيائية» حتى في العلوم الروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً.

٣ـامكان تحقيق القضايا التجريبية

وبتأثير أبحاث كارل بوپر، سعى كارنب إلى تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية. وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي، أكثر تساهلاً من النظرية الأصلية في اقتضاء إمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

ووضع قواعد لهذا التصور الجديد تتلخص فيما يلي:

١ـكل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً- وهذا مبدأ التحقيق التام.

٢ـكل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً- وهذا مبدأ التأييد Bestätigung التام.

٣ـكل القاضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق- وهذا هو مبدأ التحقيق.

٤ـكل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد- وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

٤ـعلم المعاني والنُّظم Syntax المنطقي.

إن علم المعاني والنظم يمكن أن يعالجا ليس فقط بوصفهما علمين تجريبيين، بل وأيضاً بوصفهما علمين محضين reine Wissenschaften. بيد أن علم المعاني التجريبي والنظم التجريبي ينتسبان كلاهما إلى علم اللغة، أما علم المعاني المحض والنظم المحض فهما علمان منطقيان. وهذان العلمان الأخيران يمكن التمييز بينهما بواسطة طريقة القواعد التي وفقاً لها تبنى اللغات الصناعية العلمية. وهما غالباً ما يجمعان تحت

عنوان واحد هو: «دراسة اللغة المشكلة» Studium formalisierter Sprachen.

٥ ـ البناء المنطقي للغة

وبالنسبة إلى المعاني المحضة والنظم المحض من المهم جداً التفرقة بين لغة الموضوع Objektsprache وبين ما بعد اللغة Metasprache. أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما ما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع؛ كذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع. وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها «ما بعد اللغة» هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد» لغة الموضوع، ومن الأمثلة البارزة على الأقوال المابعد لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لا تصدقان منطقياً معاً. بيد أنه في علم اللغة العادي عادة ما تستعمل لغة الموضوع وما بعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق ـ فيما يزعم كارنب ـ فإنه ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينهما مناقضات معنوية.

أهم مؤلفاته

«المكان»

- Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre Berlin, 1922.

«تكوين التصورات الفزيائية»

- Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe, 1926

«البناء المنطقي للعالم»

- Der Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1923.

«مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية»

- Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Berlin, 1928.

«موجز في المنطق الرمزي»

- Abriss der Logistik. Wien, 1929.

«النظم المنطقي للغة»

- Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.
- Philosophy and Logical Syntax. London, 1935
- Vol. I, No. 3, of: International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939.
- Introdution to semantics. Cambridge, Mass., 1942.
- Formalization of Logic. Cambridge, Mass., 1943.
- Meaning and Necessity: A Study in semantics and Modal Logic. Chicago, 1947.
- Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- The Continuum of Inductive Methods. Chicago, 1952.

مراجع

- P.A. Schilpp, ed.: The philosophy of Rudolf Carnap. Vol. XI in the Library of Living philosophers (La Salle, Illinois, 1963).

مجلد يقع في ١١٠٠ صفحة يتضمن ترجمة عقلية ذاتية كتبها كارنب عن نفسه، و٢٦ مقالاً نقدياً عن مختلف الأوجه الفلسفية، ورده على نقاده، وثبتاً وافياً بالمراجع.

كاستلّي

Enrico Castélli

فيلسوف إيطالي اهتم خصوصاً بفلسفة الدين.

ولد في ١٩٠٠/٦/٢٠، وتوفي في ١٠ مارس سنة ١٩٧٧.

وكان مديراً لـ «معهد الدراسات الفلسفية» في روما، وأستاذاً لفلسفة الدين طوال ثلاثين سنة (١٩٤٠-١٩٧٠) في جامعة روما، ومدير تحرير مجلة «محفوظات الفلسفة» Archivi di Filosofia.

نقد الهووحدية في نظرية المعرفة، وعبر عن ذلك في كتبه الأولى: «لابرتونير Laberthonnière» سنة ١٩٢٧؛ «الفلسفة والدعوة الدينية»، سنة ١٩٢٩؛ «المثالية والهووحدية» سنة ١٩٣٣ـ Idealismo e solipsismo.

لكن أهميته تأتي من كونه واحداً من أبرز ممثلي الوجودية ذات النزعة الدينية، ويتجلى ذلك في كتابه «الوجودية اللاهوتية» (سنة ١٩٤٨) وكتابه: «المفترضات للاهوت التاريخ» (سنة ١٩٥٤). ومن كتبه الأخرى نذكر:

ـ «الزمان الرخو» سنة ١٩٦٩ Le Temps invertebré

ـ «مفارقات الإدراك العام»، سنة ١٩٧٠ I paradossi del Senso

comune
-«نقد تجريد الأسطورة»، سنة ١٩٧٢
-«الزمان الذي لا يمكن وصفه»، سنة ١٩٧٥.

كاوتسكي

Karl Kautsky

مفكر سياسي اشتراكي تشيكي.

ولد في براج في ١٦/١٠/١٨٥٤ وكان أبوه رساماً تشيكياً وأمه ألمانية. وقد عرف الاشتراكية عن طريق قصص القصصية الفرنسية المشهورة جورج صاند George Sand ومؤلفات لوي بلان Blanc التاريخية وكتب فردينند لاسال الاشتراكية. وفي خريف سنة ١٨٧٤ بدأ دراسة الفلسفة والتاريخ في جامعة فيينا، ثم انتقل منها إلى دراسة الاقتصاد والعلوم الطبيعية، وأعجب بدارون، فتولدت عنده فكرة في التاريخ مفادها تطبيق نظرية دارون في التطور على تاريخ المجتمع الإنساني.

وفي سنة ١٨٧٥ انضم إلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي في مدينة فيينا، ولم يتم دراسته الجامعية، بل عمل في تحرير المجلة الأسبوعية: «الديمقراطية الاشتراكية» التي كانت تصدر في تسورش (زيورخ)، وذلك في سنة ١٨٨٠. وهنا تعمق في دراساته للماركسية بتوجيه من ادورد برنشتين Bernstein. ومن سنة ١٨٨٥ حتى سنة ١٨٩٠ أقام في لندن مساعداً لفريدرش انجلز المؤسس الثاني للماركسية. وكان قبل ذلك قد أسس في سنة ١٨٨٣ في اشتوتجرت (المانيا) مجلة شهرية (صارت أسبوعية ابتداءً من سنة ١٨٩٠) عنوانها: «الزمان الجديد» Neue Zeit كانت تهدف إلى الدعاوة للفكر الماركسي ونشر الأبحاث المتعمقة عن ماركس والماركسية.

وانتقل إلى برلين، حيث كتب في سنة ١٨٩١ الجزء النظري من «برنامج ارفورت». وفي تلك السنة وتحت تأثيره بدأ الصراع في داخل الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا لتحديد الاتجاه الذي ينبغي لها أن تسلكه: الماركسية الصميمة، أو الماركسية المنقحة. وكان حامل لواء حركة تنقيح الماركسية Revisionismus هو ادورد برنشتين، بينما كان كاوتسكي من دعاة الماركسية الصميمة المتشددة. لكن كاوتسكي انضم في سنة ١٩١٧ إلى الديمقراطيين الاشتراكيين المستقلين، وتزايدت مع ذلك عزلته السياسية. وحارب البلشفية. وعمل منذ سنة ١٩٢٠ في سبيل إعادة توحيد الديمقراطية الاشتراكية. وبعد رحلة إلى جورجيا (روسيا) عاد إلى فيينا في نهاية سنة ١٩٢٠. ولما ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا في سنة ١٩٣٨ اضطر كاوتسكي إلى ترك فيينا إلى هولنده؛ وتوفي في ١٧/١٠/١٩٣٨ في أمستردام.

ويعد كاوتسكي، بعد ماركس وأنجلز، أكبر مفكري الماركسية وواضعي أسسها النظرية. وكان منهجه هو التحليل، على أساس المادية التاريخية، لكل مرافق الحياة. وقد عالج العديد من المسائل من وجهة النظر هذه وسجل نتائج تحليله في العديد من الكتب والمقالات التي نشر معظمها في مجلة «الزمان الجديد». لقد رأى أن الأساس الصحيح للماركسية لا يقوم في النقد الاقتصادي الوارد في كتاب «رأس المال» لكارل ماركس، بل في التصور المادي للتاريخ الذي من شأنه، فيما زعم كاوتسكي- أن يجعل من الاشتراكية علمًا يتوخى الكشف عن أحوال الأحداث التاريخية. وعدّ النظرية الماركسية في التاريخ هي تطبيق مناهج العلم على دراسة المجتمع. ورفض الديالكتيك الهيجلي، واستبدل به عملية التكيُّف مع البيئة المتغيرة. ومن رأيه أنه في الطبيعة العضوية: تتغير الأنواع لتكيّف نفسها مع البيئة الطبيعية التي تتغير ببطء، وهذا بدوره يستلزم المزيد من التكيف بواسطة المزيد من التغيرات التي تشمل التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، في عملية لا تنتهي، هي التي تؤلف التاريخ.

وكان يرى أن كل التصورات والإدراكات والمعارف الاقتصادية في الماركسية ما هي إلا مقولات تاريخية وينبغي أن ينظر إليها هكذا، وهذه المقولات ينبغي ارجاعها إلى ظروف اجتماعية وأن تفهم على هذا النحو.

مؤلفاته

راجع عن ثبت مؤلفاته:

Carl Huber: Karl Kautsky- Bibliographie in: Die Gesellschaft. Sonderheft zu Karl Kautskys 70 Geburtstag. Berlin, 1924.

ونذكر من بين كتبه العديدة:

- Der Einfluss der Volksmehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft untersucht. Wien, 1880.

- Karl Marx ökonomische Lehren. Stuttgart, 1887.
- Thomas More and seine Utopia. Mit einer historischen Einleitung Stuttgart, 1888.
- Das Erfurter Programm in seinem gründsätzlichen Teil erläutert. Stuttgart, 1892.
- Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. Stuttgart 1899.
- Die soziale Revolution. Berlin, 1902.
- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart, 1906.
- Rasse und Judentum. Stuttgart, 1914.
- Die Diktatur des proletariats. Wien, 1918.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Band I: Natur und Gesellschaft. B. II; Der staat und die Entwicklung der Menschheit Berlin, 1927.
- Der Bolschevismus in der Sackgasse. Berlin, 1930.

مراجع

- Karl Renner: Karl Kautsky. Berlin, 1929.
- Karl Kautsky zum 70. Geburtstage. hrsg. von R. Hilferding, Berlin, 1924.

كروبوتكين

Prince Peter Alexewitsch Kropotkin

أمير روسي من زعماء المذهب الفوضوي.

ولد في ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٢ في موسكو، وتوفي في ٨ فبراير سنة ١٩٢١ في دمتروف بالقرب من موسكو. عمل في حاشية القيصر الكسندر الثاني، وعني بدراسة العلوم؛ ولما صار ضابطاً عُين في سيبريا حيث اهتم باصلاح أحوال السجون والمنفيين إلى سيبيريا، وتأثر بمنظمات شبه شيوعية وقام برحلات طويلة أدت به إلى منشوريا. ثم ترك الخدمة العسكرية، ودرس الرياضيات في جامعة بطرسبرج كما درس الجغرافية، وقام بتصحيح خرائط شمال آسيا وبأبحاث جيولوجية في فنلندة والسويد. وفي سويسرة اتصل سنة ١٨٧٢ بالحركة العمالية، وبعد عودته إلى روسيا انضم إلى «العدميين» Nihilistes الذين كان يتزعمهم آنذاك ن. ن. تشايكوفسكي وسرجيوس استپنياك Stepniak، الذين جمعوا بين الليبرالية المتطرفة والاشتراكية وانتشرت مبادؤهم بين صفوف عمال المصانع. فألقي به في السجن سنة ١٨٧٤. لكنه أفلح في الهرب إلى لندن في سنة ١٨٧٦. وفي جنيف اتصل باتحاد الجورا المتفرع من الدولية العمالية الأولى، وقام بالدعاوة للحركة الفوضوية anarchisme، التي كان يتزعمها باكونين Michail A. Bakunin الذي كان يدعو إلى أن تكون وسائل الانتاج والأرض الزراعية ملكاً مشاعاً لجميع الناس، ويدعو إلى توزيع الناتج الجماعي وفقاً لمجهودات الأفراد. أما كروپوتكين فقد دعا إلى مبدأ: «لكلّ إنسان بحسب حاجاته»، زاعمًا أن ازدياد الإنتاج بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي سيؤدي ليس فقط إلى لا مركزية الصناعة، بل وأيضاً إلى حرية الاستهلاك، وأن توقف العمل الجماعي بعضه على بعض سيجعل نصيب الفرد من المجهود أصعب في التحديد. كما زعم أنه في النظام الاجتماعي الاتحادي الجديد سيختفي التضاد بين المدينة والريف، والعمل اليدوي والعمل الذهني؛ وفيه سيقل وقت العمل إلى أدنى حد. ومحل الدولة وسائر الهيئات البيروقراطية ستقوم الاتحادات الحرة، من مختلف الأنواع، وستعمل على مزيد من الليبرالية. والقاعدة الأخلاقية لهذا المجتمع الشيوعي ستكون مبدأ «التعاون المتبادل»، الذي حاول كروپوتكين أن يوضحّ وجوده في الطبيعة والتاريخ، والذي لا يحتاج إلى أي تأسيس ديني أو ميتافيزيقي. ووقائع العلم تتطلب ـ كما تتطلب الأخلاق ـ ثورة اجتماعية ستخطىء هدفها إذا لم تستند إلى حركات الفلاحين.

وفي جنيف أسس في سنة ١٨٧٩ مجلة عنوانها: «المتمرِّد» Le revolté؛ لكنه طرد من جنيف في سنة ١٨٨١. وفي سنة ١٨٨٣ اتهم في ليون Lyon (فرنسا) بأنه العقل المدبّر لاعتداء بالقنابل، فحكم عليه بالسجن لعدة سنوات. لكن بعد احتجاج عدد من العلماء والمفكرين عفي عنه بعد ثلاث سنوات من السجن. فاتخذ مقرّاً ثابتاً له في لندن سنة ١٨٨٦، حيث أصدر مجلة أخرى بعنوان: «الحرية» Freedom، وفي نفس الوقت كان يسهم في تحرير مجلة «الأزمنة الجديدة» Les temps nouveaux التي كان يصدرها جان جراف Jean Grave منذ سنة ١٨٩٥. وزار الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨٩٧، واتصل بالفوضويين الأمريكيين. وعلى الرغم من النزعة القوية للسلام في حركة الفوضويين فإنه في سنة

١٩١٥ دعا رفاقه إلى الاشتراك في الحرب ضد المانيا، حتى لا يقضى على الديمقراطية والحرية اللتين تجسدهما فرنسا.

وفي سنة ١٩١٧ عاد إلى روسيا. لكنه رفض الاشتراك في حكومة كيرنسكي التي تولت الحكم بعد ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ غداة سقوط النظام القيصري، كما أنه لم يحظ بثقة الفوضويين الروس. ونأى بنفسه عن البلاشفة. وفي السنوات الأخيرة من حياته عمل في سبيل وضع أخلاق. وقد أقيم بعد وفاته متحف باسم «متحف كروبوتكين» في موسكو. لكن الحكومة السوفييتية ألغت هذا المتحف في سنة ١٩٣٨. وكان بين الفينة والفينة يخرج من عزلته ليحتج على إجراءات لينين الدكتاتورية.

آراؤه

كان كروبوتكين عدوّاً لدوداً لآراء دارون، خصوصاً لمبدأ «الصراع من أجل الوجود» ومبدأ «بقاء الأقدر على التكيف». وعارض هذين المبدأين بمبدأ مضاد هو «التعاون المتبادل». وكما أن دارون زعم أن علم الحيوان هو الذي أدى به إلى القول بمذهبه، فإن كروبوتكين استند هو الآخر إلى علم الحيوان لتفنيد مذهب دارون.

لقد اكتشف في أثناء مقامه في سيبيريا أن «الصراع من أجل الوجود» لا يلعب إلاّ دوراً ضئيلاً في حياة الحيوان هناك. وبالعكس، لاحظ العديد من الشواهد على التضامن في التعامل مع الطبيعة ومع الإنسان. وملاحظاته عن أحوال الفلاحين والقوزاق في بريّة سيبريا قوّت ايمانه بأهمية التعاون. وبعد ذلك، حينما درس تاريخ الطبقة العاملة وأوضاعها في روسيا وفي أوربا الغربية بهره سيادة التضامن في داخل النوع الإنساني والحيواني.

وتبلّرت هذه الأفكار تحت تأثير عالم الحيوان الروسي Karl F. Kassler الذي أكدّ في تقرير أذاعه في سنة ١٨٨٠ـ على أساس من الملاحظات العلمية الواسعة الدقيقة ـ أن التعاون، وليس التنازع، هو الذي يحدد العلاقات بين أفراد النوع الواحد، ويكوّن العامل الفعال في عملية التطور. فجاء كروبوتكين وطبّق هذه الفكرة على المسائل الاجتماعية، وقرر أن العادة والاتفاق الإرادي، وليس القانون والسلطة، هما اللذان يكونان القوى الخلاقة في التاريخ. ولما نشر توماس هكسلي بحثه بعنوان «الصراع من أجل الوجود» في مجلة Nineteenth Century، ردّ عليه كروبوتكين بسلسلة مقالات (١٨٩٠ـ ١٨٩٦) جمعت بعد ذلك في مجلة بعنوان: «التعاون المتبادل: عامل في التطور»، وصار هذا الكتاب أشهر كتب كروبوتكين.

والفكرة الرئيسية التي يدور من حولها الكتاب هي أن التعاون الاجتماعي قانون طبيعي بقدر ما الصراع الطبيعي قانون للطبيعة، وأنه «في جميع الظروف التعاون الاجتماعي هو أعظم مزية في الصراع من أجل الحياة». ومعنى هذا أن «الأقدر على التكيُّف fittest ليسوا هم الأقوى فردياً، بل الأكثر تعاوناً. والكائنات التي تعرف كيف تتعاون تصبح هي الأكثر عدداً والأسعد حالاً، أما الذين لا يفلحون في التعاون فمصيرهم الانحلال، ولإثبات هذه الدعوى استقرى كروبوتكين أحوال التعاون الإرادي ابتداء من صوره الدنيا في مجتمع الحيوان، ماراً بالقبائل البدائية، والمجتمع القروي، والنقابة المهنية في العصور الوسطى، حتى أشكال الجماعات الحديثة، والأساس في التعاون المتبادل هو الاحساس الغريزي بالتكامل، وهو لا ينشأ من الحب بل على العكس. إنه هو الأساس في الحب. وأبرز كروبوتكين التعارض بين الجماعات الإرادية وبين نظم الدولة والقانون وقال إن هذه الأخيرة تجسِّد غرائز الافتراس، وتسهل الاستغلال.

والمجتمع الذي دعا إليه يقوم على الجماعات الحرة، التي تكون فيها وسائل الانتاج والانتاج ملكاً مشاعاً للجميع، وفيه يحصل كل فرد على ما يحتاج إليه. وقد أطلق هو على هذا النظام اسم «الشيوعية الفوضوية» في مقابل «الماركسية» التي نظر إليها على أنها تقوم على سيطرة الدولة واستبدادها بكل شيء.

أما الأخلاق التي دعا إليها فتقوم على نفس الفكرة: «التعاون المتبادل». وقال إن ضرورة التعاون بين الأفراد المنتسبين إلى نفس النوع، من أجل التعامل مع محيطهم لا بد أن ينمّي فيهم إحساساً بالعدالة. والعدالة تفضي إلى تقدير حقوق الأفراد الآخرين واحترام المساواة. وتؤدي بالفرد إلى التضحية بمصالحه الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وحُسن الأخلاق هو وعي نام متطور وشكل بارز لهذا الاحساس بالعدالة. والتطور من التعاون المتبادل، خلال العدالة، إلى حُسن الأخلاق هو عملية جوهرية ضرورية للتطور الاجتماعي. والثلاثة: التعاون المتبادل، والاحساس بالعدالة، وحسن الأخلاق ـ هي تجليات لغريزة المحافظة على النفس: والتعاون المتبادل أبسطها وأعمقها جذوراً، بينما حُسن الأخلاق هو أعلى هذه التجليات وأقلها توافراً.

والجماعات التي تخفق في التحول من التعاون المتبادل إلى حُسن الأخلاق محكوم عليها بالانحلال والزوال.

مؤلفات كروبوتكين

- Paroles d'un révolté. Paris, 1885
- Law and Authority. An Anarchist Essay. London, 1886
- Mutual Aid: A Factor of Evolution. Boston. 1890-1896
- The Conquest of Bread. New York, 1926.
- The Great French Revolution, 1789- 93. 2 Vols. New York. 1927
- Memoirs of a Revolutionist. 1898- 99; Boston, 1930.
- Ethics: Origin and Development, 1922; engl. tr. New York, 1924.

مراجع

- James Joll: The Anarchists. Boston, 1964.
- Max Nettlau: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seinè historische Entwicklung in den Jahren 1859- 1880. Berlin, 1927.
- George Woodcock and Ivan Avakumovic: The anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin. London and New York, 1950.
- James Guillaume: L'Internationale. 4 vols. Paris, 1905- 10.
- Joseph Ishill: P. Kropotkin: The Rebel, Thinker and Humanitarian. New Jersey, 1923.

كروتشه

Benedetto Croce

فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبي إيطالي.

ولد في ٢٥ فبراير سنة ١٨٦٦ في Pescasseroli بالقرب من نابلي ودرس في أحد المعاهد الدولية بهذه المدينة الأخيرة. وفي سنة ١٨٨٠ بدأت أزمته الدينية. وفي ٢٨ يوليو سنة ١٨٨٣ حدث زلزال في Casamicciola راح ضحيته أبواه وأخته، وظل هو مدفوناً تحت الأنقاض طوال عدة ساعات، كذلك. وأصبح سلڤيواسپاڤنتا Spaventa وصيّاً عليه وعلى أخيه الأصغر منه، وانتقلا إلى روما ليعيشا في بيت اسپافنتا.

دخل بندتو جامعة روما لدراسة القانون. وفي سنة ١٨٨٤ حضر محاضرات أنطونيو لابريولا Labriola في الفلسفة الخلقية. ثم عاد إلى نابلي في سنة ١٨٨٦ عاكفاً على الدراسات التاريخية والتحصيلية. وسافر إلى المانيا واسبانيا وفرنسا وانجلتره. وألف مقالات تاريخية جمعت فيها بعد بعنوان: «ثورة نابلي في سنة ١٧٩٩.». ودعاه لابريولا إلى روما في سنة ١٨٩٥، وبدأ يهتم بدراسة الاشتراكية والماركسية، وكان لابريولا من كبار دعاتها في إيطاليا آنذاك وواصل كروتشه اهتماماته السياسية في هذا الميدان بين عامي ١٨٩٥ و١٩٠٠، وكانت ثمرة ذلك مجموعة من المقالات نشرها في سنة ١٩٠٠ تحت عنوان: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي». وفي نفس السنة نشر ثمرة عنايته أيضاً بعلم الجمال وعلم اللغة، في كتاب بعنوان: «المقالات الأساسية في علم الجمال بوصفه علماً ولغويات عامة». وقد أعاد كتابته ونشره في سنة ١٩٠٢ بعنوان: «علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات عامة». وفي نفس السنة تباحث مع جيوفاني جنتيله Gentile من أجل إصدار مجلة متخصصة في الفلسفة، وأعلن عن برنامجها.

في ٢٠ يناير سنة ١٩٠٣ أصدر العدد الأول من مجلة Critica التي سينشر فيها بعد ذلك معظم أبحاثه ودراساته الفلسفية والتاريخية والجمالية.

وفي سنة ١٩٠٦ تعاون مع جنتيله للاشراف على إصدار مجموعة: كلاسيكيات الفلسفة الحديثة» Classici della filo-sofia moderna لدى الناشر Laterza في مدينة باري Bari (شرقي إيطاليا) وهي مجموعة ستكون ذات أثر عظيم في نشر الفلسفة في إيطاليا، ولا تزال دار لاترتسا حتى اليوم من أكبر دور نشر كتب الفلسفة في العالم كله.

وفي سنة ١٩٠٦ ظهر كتابه الشهير: «ما هو حيّ وما هو ميت في فلسفة هيجل».

وفي سنة ١٩٠٨ نشر كتابه: «فلسفة العمل».

وفي سنة ١٩٠٩ نشر نشرة موسعة لكتابه في «المنطق» الذي كان قد نشر منه طبعة موجزة في سنة ١٩٠٥.

وفي سنة ١٩١٠ نشر كتابه: «مشاكل في علم الجمال».

وكان كروتشه شديد الإعجاب بفيلسوف التاريخ الإيطالي في القرن الثامن عشر جان باتستا فيكو Vico ويشعر بواشجة قربى فكرية بينه وبينه، فأصدر عنه في سنة ١٩١١ كتاباً بعنوان: «فلسفة جان باتستا فيكو».

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ شرع في كتابة أبحاث ستجمع بعنوان «نظرية كتابة التاريخ».

وفي سنة ١٩١٣ أصدر كتاباً صغيراً في علم الجمال اشتهر وانتشر انتشاراً واسعاً، وعنوانه: «جوهرة مبادىء علم الجمال»، Breviario di Estetica.

وفي سنة ١٩١٥ أصدر كتابه: «دراسة التاريخ في إيطاليا منذ مستهل القرن التاسع عشر حتى اليوم».

وفي سنة ١٩٢٠ صار وزيراً للمعارف، وواجه مشكلة اصلاح التعليم الثانوي وتعليم الدين في المدارس، وذلك في وزارة كان يرئسها Giolitti. فلما سقطت هذه الوزارة في ٤ يوليو سنة ١٩٢١، وتلتها وزارة Bonomi ترك الوزارة وعاد إلى نابلي.

وتولى موسوليني الحكم في اكتوبر سنة ١٩٢٢ فآثر كروتشه الانتظار والترقب وكان زميله القديم جيوفاني جنتيله قد صار وزيراً للمعارف في حكومة موسوليني وتقدم إلى البرلمان بمشروع لإصلاح التعليم الثانوي فدافع عنه كروتشه.

لكنه في سنة ١٩٢٥ بدأ يعارض الفاشستية فاشترك مع المئات من المثقفين المعارضين للفاشستية في توقيع بيان ضد النظام الفاشستي، وذلك في أول مايو سنة ١٩٢٥.

ومنذ ذلك التاريخ وحتى سنة ١٩٤٣ ظل يعارض في صمت وحذر النظام الفاشستي، لكن موسوليني تركه وشأنه ولم يَمَسّه بأي سوء طوال هذه الفترة، وتركه حرّاً في نشر انتاجه وإصدار مجلة La Critica. وكروتشه بدوره لم يسيء استغلال هذه الحرية، فلم تصدر عنه مقالات مضادة للفاشستية ولم يشترك في أي نشاط معارض.

وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كتابه عن: «الشعر» La Poesia.

وفي سنة ١٩٣٨ أصدر كتابه: «التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه عملاً».

وفي سنة ١٩٤١ أصدر كتابه: «طابع الفلسفة الحديثة».

ولما سقط الحكم الفاشستي في جنوب إيطاليا وقبض على موسوليني سنة ١٩٤٣ نهض كروتشه للاشتغال بالسياسة من جديد، وراح يعيد تكوين الحزب الليبرالي المنحلّ، وأخذ يلعن النظام الفاشستي الراحل، وكان الحلفاء قد احتلوا جنوب إيطاليا بقيادة الجنرال الأمريكي W.J. Donovan.

وفي ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ تكونت أول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد احتلالها وعقدت أولى جلساتها في سالرنو، واشترك في تشكيلها كروتشه، واسفورتسا Sforza وروديـنو Rodino والزعيم الشيوعي تولياتي Togliatti - بوصفهم وزراء بدون وزارات. لكنه ما لبث في ١٤ يوليو سنة ١٩٤٤ أن استقال من الوزارة.

بيد أنه في الفترة ما بين ١٩٤٤، ١٩٤٧ كان رئيساً للحزب الليبرالي Partito Liberale وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٤٧ استقال من رئاسة هذا الحزب.

وفي سنة ١٩٤٩ أصدر كتابه: «فلسفة وتاريخ».

وفي سنة ١٩٥٢ نشر آخر كتبه بعنوان: «أبحاث عن هيجل وإيضاحات فلسفية».

وتوفى كروتشه في مدينة نابلي في العشرين من شهر نوفمبر سنة ١٩٥٢.

فلسفته

تنعت فلسفة كروتشه بأنها «تاريخية مطلقة» storicismo absoluto ويمكن تلخيص المعاني الأساسية في هذه الفلسفة فيما يلي:

١ - لا توجد حقيقة بخارج العقل الإنساني، ولهذا فإن الموضوع باطن في الذات. والعقل نظر وعمل.

٢ - لا ينفصل الفرد عن الحقيقة الكلية، بل هو تجسيد لها. «والفرد، مهما يفكر أو يفعل، فإنه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الإلهي يتم في داخل ذاته».

٣ - وتطور العقل لا يسير على خط، بل على شكل دورات: دورة وعودة دورة على نحو ما ذهب إليه جان باتستافيكو. فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل، ثم من

الفعل إلى الفكر بيد أنه يتجدد في كل مرحلة. ويستعين هنا بفكرة الهيولى والصورة عند أرسطو. فما هو صورة يصير هيولى، في المرحلة التالية، بالنسبة إلى صورة أكمل وأغنى.

٤ ـ الوحدة والتمييز حدان متضايفان: فلا وحدة بلا تمييز، ولا تمييز بلا وحدة. فوحدة العقل لا تفهم إلا بتنوع الأفكار، وتنوع الأفكار لا يفهم إلا بوحدتها في العقل.

ويميز كروتشه في نشاط العقل بين: اتجاه نظري، واتجاه عملي. والأول ينقسم بدوره إلى تخيل، وعقل منطقي. والثاني، العملي، ينقسم إلى اقتصاد، وأخلاق. في الاقتصاد تتجه العناية إلى المصالح الفردية، وفي الأخلاق تتجه العناية إلى خير الناس جميعاً.

والتاريخية هي عند كروتشه القول بأن الحياة والواقع هما تاريخ ولا شيء غير تاريخ. وتقوم التاريخية عند كروتشه على المبادىء التالية:

١ ـ إنكار بقاء الطبيعة عالماً قائماً بذاته.

٢ ـ الاعتراف بالطابع العقلي للواقع، كل الواقع..

٣ ـ تفسير العقل على أنه عملية تطورية ديالكتيكية، أي عملية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم.

٤ ـ رفض كل نوع من العلو البعد تاريخي transcendenza metastorica وتوكيد محايثة الكون، العقل في التاريخ، وبعبارة أخرى: توكيد الهوية بين العقل وبين التاريخ.

٥ ـ رد المعركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

والعقل عند كروتشه تطور، والتطور تغلُّب مستمر على الذات وتجاوز لها، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها. والعقل تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة ايجابية، من داخله تتدرج وقائع الطبيعة كما تتدرج وقائع الحياة الإنسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية، «والواقع، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة، وهما لا ينفصلان إلا تجريبياً وتجريداً فقط) كله تطور وحياة» (نظرية وتاريخ كتابة التاريخ» ص ١١٨).

وقد اهتم كروتشه بفلسفة الفن وعلم الجمال ايما اهتمام. وهو يضع للفن الخصائص التالية:

١ ـ لا يقوم الفن في مضمون معين، ولا في شكل محدد بالذات. فما يكوّن الجمال في الأثر الفني ليس معناه الأخلاقي أو الديني أو المتعة التي يجلبها للمشاهد. كذلك لا يوجد شكل جميل ـ أو تماثل أو انسجام ـ بدون مضمون. وإذن لا يقوم الجمال الفني في هذا المضمون أو ذاك، ولا في هذا الشكل أو ذاك، وإنما يقوم في الرابطة بين المضمون والشكل معاً.

٢ ـ وهذه الرابطة تقوم في العاطفة والخيال معاً. إنها تركيب قبلي للعيان الجمالي الحسّي. ولا يوجد موضوع فني خارج الوحدة العضوية بين الخيال والعاطفة. والصورة الخالية من العاطفة هي شكل خاوٍ، وكذلك العاطفة بدون صورة هي مادة عمياء.

٣ ـ كذلك يوحد كروتشه بين الخيال العقلي وبين التعبير عنه، فلا توجد صورة جميلة بدون ألوان ولا خطوط؛ كما لا توجد صورة موسيقية بدون نغمات وتوافقات.

٤ ـ الفن لا يستغني عن صناعة فنية (تكنيك)، أي أن ثمة صعوبات فزيائية لا بد للفنان أن يتغلب عليها وهو بسبيل التعبير عن العاطفة في عمله الفني.

٥ ـ الفن لا يتوقف على المنفعة أو اللذة أو الأخلاق أو الدين أو السياسة أو الفلسفة، وإنما هو مستقل بذاته، وإلا لم يكن فناً.

٦ ـ الشعر هو الدرجة الأولى في الفن، «إنه لغة الأم لكل الجنس البشري» («علم الجمال بوصفه علم التعبير...» ص٣٠، باريس سنة ١٩٥٨). ولهذا يمكن أن يوجد الشعر، دون أن يوجد النثر، لكن لا يمكن أن يوجد النثر دون أن يكون الشعر موجوداً.

أما في الأخلاق فإنه ينقد مذهب المنفعة الماركسي، كما ينقد الصورية في الأخلاق عند كنت.. والحكم الأخلاقي يقرر أن أمراً ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنتسب إما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية.

مؤلفاته

A) Filosofia della spirito:

1 . Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale. Palermo, Sandrun, 1902.

2 . Logica come Scienza del concetto puro; 1905; Bari, Latérza, 1908.

3 . Filosofia della pratica. Economia ed etica. Bari, Laterza, 1908.

4 . Teoria e storia della storiografia Bari, Laterza 1917.

B) Saggi filosofici:

- Problemi di estetica e contributi alla storia dell Estetica italiana. Bari Laterza, 1917.
- La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza 1911.
- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari, Laterza, 1913.
- Materialismo storico e economia marxista, Palermo, 1900
- Nuovisaggi di estetica. Bari, Laterza, 1920.
- Etica e politica. Bari Laterza, 1931.
- Ultimi saggi. Bari, L aterza, 1935 e 1938.
- La Poèsia: introduzione alla critica e storia della poèsia e della letteratura. Bari, Laterza, 1936
- La stovia come pensiero e come azioné. Bari, Laterza, 1938

مراجع

- C. Castellona: B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico. Bari, Laterza, 1936.
- C. Castellano; L'opera filosofica, storicae literaria di B. Croce. Bari Laterza, 1942.,
- F. Nicolini: Croce; Torino Utet 1962.
- E. Croce: Ricordi familiari. Firenze Vallecchi 1962.
- M. Corsi: Le origini del pensiero di B. Croce. Firenze. 1951.
- A. Lombardi: La filosofia di B. Croce, Roma. 1946.
- J. Lémerre: l'Esthétique de B. Croce, Paris 1936.
- V. Sainati L'estetica di B. Croce. Firenze, 1953.
- G. Sartori: La filosofia pratica di B. Croce, Firenze, 1954.
- M. Abbate: La filosofia di B. Croce e la Crisi della socièta italiana. Torino, 1955 e 1967
- M. Bazzoli: Fonte del Pensiero Politico di B. Croce. Milano 1971.
- F. Capanna: La religione in B. Croce. Bari, 1965.
- S. Borsari: L'opera di B. Croce. Napoli, 1964.

كلفان

Jean Calvin

مصلح ديني فرنسي.

ولد في نوايون Noyon (بمقاطعة بيكارديا Picardieفي شمال فرنسا الشرقي) في ١٠ يوليو سنة ١٥٠٩، وتوفي في جنيف (سويسرة) في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤. وكان أبوه مندوباً Procureur كنسياً مكلّفاً بالاشراف على ممتلكات الكنيسة في ذلك البلد. وفي سن الحادية عشرة دخل كلية الكابت Capet-tes في بلده نوايون، حيث تعرف الى أبناء أسرة نبيلة في الاقليم هي أسرة Montmor de Hangestومع بعض ابناء هذه الأسرة انتقل إلى الدراسة في باريس وهو في سن الرابعة عشرة فدخلوا أولاً في كلية المارش Collège de la Marche حيث كان يوجد واحد من أشهر رجال التربية وهو ماتران كورديه Mathurin Cordier فتعلم كلڤان على يديه اللغة اللاتينية، تلك اللغة التي سيكتب بها بعض مؤلفاته: ثم دخل بعد ذلك كلية مونتاجو Montaiguوكانت آنذاك من قلاع الدراسات الاسكلائية المتشددة، مما جعل أصحاب النزعة الانسانية يرشقونها بسهام التهكم والسخرية، فقال عنها رابليه Rabelaisإنها «كلية القمل»ومديرها نوئل بدييه Noël Bèdier هو الذي عمل على إدانة ارزمس ولوتر وغيرهما من «الهراطقة»، وربما كان عنفه في إدانة مؤلفات هؤلاء المصلحين هو الدافع إلى تلاميذه لكي يقرأوا كتبهم!على كل حال، أكب كلڤان الفتى اليافع الطلعة على قراءة كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وبعض مؤلفات آباء الكنيسة، وخصوصاً أوغسطين ويوحنا الذهبيّ الفم. وبعد أن درس كلڤان في كلية مونتاجو أربع سنوات، تركها، وذلك في سنة ١٥٤٨ وفي نفس الوقت دخلها مناضل ديني سينال شهرة واسعة بتأسيسه «لجمعية يسوع» (اليسوعيين) وهو اجناس دى لويولا الذي عاد جريحاً من معركة حصار بنبلونة Panpelune وكرّس حياته للعذراء. ولكننا لا نعلم هل التقى الرجلان، أو تزاملا في الدراسة.

وكان أبو كلفان قد أراد أن يتخصص ابنه في دراسة اللاهوت، لكنه غيّر بعد ذلك رأيه وأراد منه دراسة القانون، فأدخل ابنه في كلية القانون في أورليان حيث كان يعلّم أستاذ قانون ممتاز هو بيير دلتوال Pierre de l'Estoile. وفي خريف سنة ١٥٢٩ انتقل إلى بورج Bourges لمواصلة دراساته في القانون على القانوني الايطالي اندريا التشياتي Andrea Alciati وأول ما نشر من كتابات كلفان كان مقدمته لكتاب ألفه Nicolas Duchenin دافع فيه عن لتوال L'Estoile ضد التشياتي وتجديداته. كذلك تعرف كلفان الى ملشيور فولمار Melchior Wolmar، أستاذ اللغة اليونانية وكان من المشايعين لمارتن لوثر، وقد بدأ كلفان معه دراسة اللغة اليونانية.

وتوفي أبوه في مايو سنة ١٥٣١ فقطع دراسته في بورج وذهب إلى باريس حيث كان «التعليم الجديد» قد انتشر في مواجهة التعليم الاسكلائي في الجامعة. وهنا واصل دراسة اليونانية، وبدأ تعلم اللغة العبرية.

وفي أبريل سنة ١٥٣٢ نشر شرحه على رسالة الحلم De Clementia تأليف الفيلسوف الروماني سنيكا Seneca وقد كتبه كلفان باللغة اللاتينية. ولا يكشف في هذا الشرح عن أية نزعة نحو الاصلاح الديني، بل فقط عن اهتمامه بالأدب اللاتيني، وعن ميل إلى المذهب الرواقي. وكانت الدراسات الانسانية قد بدأت تلقى الرعاية من ملوك فرنسا خصوصاً بتأثير مرجريت دانجولم Marguerite d'Angoleme، ملكة نافار وأخت فرنسوا الأول ملك فرنسا الشهير. وحدث أن ألقى مدير جامعة باريس Nicholas Cop خطبة أشاد فيها بلوثر وحركته وكان كوب صديقاً لكلفان. فأمر الملك فرنسوا الأول بمطاردة البروتستنت، واضطر كوب هو وكلفان إلى الفرار من باريس. ولجأ كلفان إلى مقاطعة انجولم Angouleme حيث كانت الحرية أوفر ونزل ضيفاً على Louis du Tillet وكان كاهناً قانونياً في كاتدرائية ومن أسرة نبيلة، ويملك مكتبة عظيمة أفاد منها كلفان طوال الأشهر العديدة التي أقامها ضيفاً على صاحبها.

أما تحول كلفان من الكثلكة إلى البروتستنتية، وهو تحول مفاجىء كما صرح كلفان نفسه في «شرحه على المزامير» فقد تم على أبكر تقدير في سنة ١٥٢٨ وعلى اكثر التقديرات تأخيراً في سنة ١٥٣٤، وكانت السوربون قد أدانت مؤلفات لوثر، وأحرق أحد اتباع مذهب لوثر وهو Jean Vallière بتهمة اعتناقه لمذهب لوتر.

لكن أول بادرة تدل على اتجاه نحو اعتناق الاصلاح الديني كانت تنازله عن جراياته bénefices في مايو سنة ١٥٣٤. ومنذ سنة ١٥٣٤ صار من زعماء دعاة الاصلاح الديني على مذهب لوثر. وصارت حياته في باريس عرضة للخطر، فسافر إلى بازل (سويسرة) مع صديقه النبيل Du Thillet حيث عاش تحت اسم مستعار هو Marianus Lucanius فرحّب به رجال الاصلاح الديني من أمثال Oswald, Myconius, Pierre Viret, Heinrich, Bullinger. وهنا ألف كتابه الرئيسي «نظم الديانة المسيحية» Institutes. ونشره باللغة اللاتينية في سنة ١٥٣٦، وسرعان ما لقي نجاحاً كبيراً بوصفه المتن المعتمد لحركة الاصلاح الديني الفرنسي. وفيه عرض رأيه في «الوصايا العشر»، وعقيدة الحواريين، والعشاء الأخير، والطقوس الدينية (مثل التعميد) كما هاجم الطقوس الزائفة، وأضاف فصلاً سادساً عن الحرية المسيحية وسلطة الكنيسة والسلطة المدنية.

وكان الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب، أن الملك فرانسوا الأول، ملك فرنسا، كان يسعى إلى محالفة أمراء ألمانيا، وأكثرهم كانوا قد اعتنقوا الاصلاح الديني. فأرسل سفيره Guillaune du Bellay إليهم ليشرح لهم أن الذين اضطهدهم فرنسوا الأول ـ لأسباب دينية في الحقيقة ـ لم يضطهدوا لاعتناقهم للبروتستنتية، بل لأسباب سياسية. فأمام هذا الكذب المفضوح، عزم كلفان على الدفاع عن إخوانه في العقيدة هؤلاء الذين اضطهدهم وقتل منهم البعض الملك فرنسوا الأول. فألف هذا الكتاب للدفاع عن العقيدة البروتستنتية التي من أجلها اضطهدوا وعذبوا وأحرقوا.

وكان هذا الكتاب كتاب حياته، أعني أنه ظل طوال حياته ينقح فيه ويزيد ويعدل خلال طبعاته المتوالية. لقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٥٣٦ على هيئة كتاب صغير الحجم مؤلف من ستة فصول، يسهل تداوله خفية. أما في طبعة سنة ١٥٦٠ فقد تضخم جداً وصار مؤلفاً من ثمانين فصلاً ومقسماً إلى أربعة أقسام. ويتبين نمو الكتاب من عدد فصول مختلف طبعاته: ففي طبعة سنة ١٥٣٦ ٦ فصول، وقد طبعت في بازل وباللغة اللاتينية، والطبعة الثانية، اللاتينية أيضاً، طبعت في استراسبورج في سنة ١٥٣٩، وتقع في ١٧ فصلاً. وقد قام كلفان هو نفسه بترجمة كتابه من اللاتينية إلى الفرنسية، وصدر في لغته الفرنسية هذه ـ استناداً إلى الطبعة

اللاتينية الثانية ـ في سنة ١٥٤١، وصارت هذه الطبعة الفرنسية حدثاً أدبياً هاماً في تاريخ الأدب واللغة الفرنسيين. فلأول مرة في تاريخ اللغة الفرنسية يصدر كتاب في اللاهوت باللغة الشعبية، أعني باللغة الفرنسية (وكانت تعتبر آنذاك لغة الشعب بالنسبة إلى اللغة اللاتينية، لغة العلماء). وفي سنة ١٥٤٣ ظهرت طبعة لاتينية ثالثة في ٢١ فصلاً، وقد ترجمها في سنة ١٥٤٥ إلى الفرنسية. وتوالت الطبعات اللاتينية، المتلوة بترجمات فرنسية، بعد ذلك حتى كانت الطبعة اللاتينية الأخيرة في سنة ١٥٥٩ (وترجمت إلى الفرنسية في سنة ١٥٦٠) وهي النهائية وكانت كما قلنا تحتوي على ثمانين فصلاً.

وغداة طبع الطبعة الأولى في بازل سنة ١٥٣٦ سافر كلڤان هو وصديقه Du Thillet إلى ايطاليا عند دوقة فرّارا Renée de Ferrare، وهي ابنة ملك فرنسا لويس الثاني عشر.

ثم ترك ايطاليا عائداً إلى بلده الأصلي نوايون من أجل تصفية أملاكه نهائياً، ابتغاء أن يستقر بعد ذلك في بلد آمن مثل بازل أو استراسبورج. لكن القدر دبّر أمراً آخر.

استمع إليه يقول عن نفسه آنذاك: «لما كان أقصر طريق يؤدي إلى استراسبورج، حيث كنت أود أن اقيم، مسدوداً بالحروب (الدائرة رحاها آنذاك)، فقد قررت أن أمر بجنيف مروراً عابراً لا ألبث فيه أكثر من ليلة واحدة. هنالك فطن أحدهم لوجودي في مدينة جنيف وأخبر الباقين. وكان مارك يفيض حماسة رائعة لنشر دعوة الانجيل، فبذل كل جهوده للاحتفاظ بي في جنيف، فلما أخبرته بأن لديّ دراسات أريد أن اتفرغ لها، وأدرك أنه لا سبيل إلى اقناعي بالحسنى والرجاء، سأل الله أن يلعن راحتي والهدوء الذي أنشده لدراساتي إذا لم أقبل، في هذه الحاجة الملحة والضرورة الملحفة أن أهبّ للنجدة والمساعدة. فأخافتني كلماته وهزّت كياني إلى درجة أنني تخليت عن عزمي على الرحيل، لكني شعرت بخجل جعلني لا أريد القيام بأية مهمة.»

وهكذا اضطر كلفان إلى الاقامة في جنيف وترك الدراسات الهادئة، وإلى خوض المعركة المريرة التي كان يخوضها دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوتر في مدينة جنيف وما حولها. وصارت هذه هي مهمته حتى الموت. ولما سجل اسمه في السجل المدني في مدينة جنيف، نسي الكاتب أن يسجل اسمه، وكتب فقط صفته: «الفرنسي» ille gallus، وقد بقي كلڤان في جنيف يعرف بـ «هذا الفرنسي» ولم يحصل على جنسية مدينة جنيف إلا قبل وفاته بأربع سنوات فقط.

وفي البداية أراد أن يظل مغموراً، ومجرد مستشار مغمور لفارل Farel وڤيريه Viret. وكان فارل (١٤٨٩ ـ ١٥٦٥) مصلحاً دينياً سويسرياً درس في باريس، وتحوّل إلى البروتستنتية، وفي سنة ١٥٢٤ دافع في بازل عن ثلاثين قاعدة (أو قضية) بروتستنتية. وبعد أن طرد مرتين من جنيف، عاد إليها مرة ثالثة في سنة ١٥٣٤. وفي سنة ١٥٣٥ أعلن مجلس مدينة جنيف اعتناقه لمذهب الاصلاح الديني. ولكن سرعان ما برز كلڤان بسعة علمه في اللاهوت، وبمعرفته بالقانون. وتعاون ثلاثتهم على تنظيم كنيسة اصلاحية في جنيف، ووضع «عقيدة» تتبناها هذه الكنيسة، واصدار «أوامر» لتنظيم مجتمع جنيف دينياً. وأدخل كلڤان قواعد متشددة في الدين، مما أثار ثائرة أهل المدينة على فارل وكلڤان، فقرروا طردهما من مدينتهم. وصدر هذا القرار في ٢٢ أبريل سنة ١٥٣٨.

سافر كلڤان إلى استراسبورج. وهنا أرغمه داعية الاصلاح الديني في استراسبورج، وهو Martin Bucer على البقاء وطلب منه أن يرعى طائفة البروتستنت الفرنسيين الذين لجأوا إلى تلك المدينة فراراً من الاضطهاد الشديد الذي لقوه في فرنسا. كذلك قام كلڤان بالتدريس في المدرسة العليا التي اسسها يعقوب اشتورم Sturm في سنة ١٥٣٨. وأصدر الطبعة الثانية المزيدة من كتابه الرئيسي: «نظم الديانة المسيحية» Institutes، كما أصدر كتابه «تفسير الرسالة إلى أهل روما».

وفي استراسبورج أيضاً كتب «الرسالة إلى جاك سادوليه Jacques Sadolet وكان هذا الأخير كردينالاً، وسكرتيراً للبابا، وأسقفاً لمدينة كربنترا Carpentras وكان قد كتب إلى أهالي جنيف يدعوهم إلى العودة إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية فاستشار أهالي جنيف أهالي برن Berne (عاصمة الاتحاد السويسري حالياً) في كيفية الرد على دعوة سادوليه، فنصحهم أهل برن بأن يكلفوا كلفان بمهمة الرد. فكتب كلڤان الرسالة التي أشرنا إليها.

وفي وسط هذه المشاغل تزوج كلفان، وأنجب من هذا الزواج ولداً واحداً في سنة ١٥٤٢، لكن هذا الولد لم يعش سوى بضعة أيام.

وفي سنة ١٥٤١ اشترك في المناقشات التي جرت في فرنكفورت وڤورمس Worms ، والتي دعا إليها الامبراطور شارلكان ليجتمع ممثلون عن الكاثوليك وممثلون عن البروتستنت لمناقشة أمور الدين ابتغاء اعادة توحيد الكنيسة المسيحية، وهي مناقشات لم تسفر عن أية نتيجة ايجابية شأنها شأن كل المؤتمرات «المسكونية» التي عقدت منذ ذلك التاريخ حتى اليوم.

وفي جنيف كانت الأمور قد تحولت لصالح فارل وكلڤان،إذ صار لأنصارهما السيادة في المدينة، وطلبوا من فارل أن يدعو صديقه كلڤان إلى العودة وتولي وظيفة راع لكنيسة جنيف الاصلاحية. لكن كلڤان رفض في البداية، بيد أنه تحت الحاح متواصل من فارل قبل أن يعود وأن يتولى هذا المنصب. فعاد إلى جنيف وأصدر بعض «الأوامر»، ونشر كتابه «العقيدة على طريقة السؤال والجواب لسنة ١٥٤٢» Le Catéchisme de 1542. وهو المسمى عادة باسم «كاتشيسم كلڤان».

وهنا نصل إلى نقطة سوداء شائنة جداً في تاريخ حياة كلڤان فقد اشتد في الأوامر والنواهي الدينية وتطبيقها حتى صار طاغية مستبداً باسم الدين في مدينة جنيف. وكان لا بد، تبعاً لذلك، من أن يرتكب جرائم شنيعة في حق حرية الضمير عند الأفراد. خصوصاً وقد غالى في القول بالقضاء والقدر السابق.

وأبشع جريمة ارتكبها كلڤان في هذا المجال هي أمره باحراق الطبيب العظيم واللاهوتي المتحرر ميشيل سرڤت Michel Servet.

ولد ميشيل سرڤت، وهو أسباني، في مدينة تطيلة Tudela(في اقليم أرغون بشمال وسط أسبانيا) في سنة ١٥١١، وعاش فترة طويلة في فرنسا وسويسرة طبيباً ولاهوتياً ملحوظ المكانة. وقد دَرَس الطب في باريس، واكتشف الدورة الدموية في الرئتين. أما في اللاهوت فقد ألف كتابين مهمين هما (١) «في أغلاط التثليث» De trinitatis erroribus (سنة ١٥٣١)؛ و(٢) «استعادة المسيحية» Christianismi Restitutio (سنة ١٥٥٣) وفي هذين الكتابين ينكر عقيدة التثليث كما ينكر الوهية يسوع المسيح. ودخل في مناقشات مع زعماء الاصلاح الديني في موضوع التثليث: فجرى جدل بينه وبين ملانختون Melanchton وبوسر Bucer. وجرت بينه وبين كلڤان مراسلات، وتحول الجدل بينهما إلى مناقشات تدور حول معظم العقائد المسيحية، خصوصاً الوهية يسوع، وتعميد الاطفال. وقد نشر ثلاثين رسالة من رسائله إلى كلڤان كملحق بكتابه الثاني «استعادة المسيحية».

ومنذ سنة ١٥٥٠، وذلك في كتابه «مبحث الفضائح»، أدان كلڤان آراء سرڤت وقال عنها إنها تدمّر المسيحية. ويقول ڤولتير وآخرون إن كلڤان هو الذي لفت نظر محاكم التفتيش إلى خطورة «إلحاد» سرڤت، بدعوى أنه هو الذي حرّض شخصاً يدعى Guillaume de Trie على رفع شكوى إلى ديوان التفتيش في ليون Lyon ضد سرڤت الذي كان يعمل آنذاك طبيباً في مدينة ڤيين Viène (باقليم الايزير Isère في جنوب شرقي فرنسا). فقبض على سرڤت وهو في ڤيين Viène وقدم إلى ديوان التفتيش واستجوب في أول يوم، لكنه هرب من سجنه في اليوم التالي: فحوكم غيابياً وأصدر قاضي التفتيش، واسمه Matthieu Ory حكماً غيابياً بإحراق سرڤت على هيئة تمثال en effigie هو وكل نسخ مؤلفاته التي استولى عليها. أما سرڤت نفسه، بلحمه ودمه وعظامه، فقد ظل يهيم على وجهه في أنحاء جنوبي وشرقي فرنسا طوال أربعة أشهر. وبسبب لا يعلمه أحد ذهب إلى جنيف، ودعاه حب الاستطلاع إلى الذهاب، في يوم الأحد ١٣ أغسطس سنة ١٥٥٣ إلى الكنيسة لسماع موعظة كلڤان في كنيسة المادلين بجنيف، فتعرف عليه وبناء على اتهام سكرتير كلڤان ويدعى Nicolas de la Fontaine قُبض عليه بدعوى أنه ملحد وأجريت له محاكمة تولاها قضاة مدنيون، لكن تدخل فيها كلڤان خبيراً في الجانب اللاهوتي منها. لكن القضاة كانوا مترددين، فقرروا استشارة الكنائس الأخرى في سويسرة، فجاء جوابها في ١٨ أكتوبر سنة ١٥٥٣ بالاجماع على إدانة سرڤت. وفي ٢٦ أكتوبر أصدر مجلس مدينة جنيف قراراً بإحراق ميشيل سرڤت. ومن الغريب أن المدافعين عن موقف كلڤان الشائن المخزي هذا يزعمون أنه سعى لتعديل الحكم باحراق سرڤت إلى الحكم بقتله بحد السيف!! وكأن في هذا الفارق ما يبيض صفحة كلڤان الملطخة بالجريمة والعار إلى الأبد! على كل حال أحرق ميشيل سرڤت علناً في جنيف، وكان لكلڤان الضلع الأكبر في جريمة إحراق هذا المفكر الحر العظيم والطبيب العبقري.

وقد وصف ڤولتير في كتابه «بحث في الأخلاق» (الفصل رقم ١٣٤) الدور الشائن الفظيع الذي لعبه كلڤان في مصرع ميشيل سرڤت - فقال:

«حينما كان عدوه (عدو كلڤان، وهو سرقت) موثقاً بالأغلال، ظل كلڤان يكيل له الشتائم ويأمر بالاساءة إليه بكل وسيلة يلجأ اليها الجبناء حينما يصبحون هم السادة. وأخيراً، بالضغط المستمر على القضاة وباستخدام ما له من ثقة عند من يرشوهم، وبالصياح ـ وجعل الآخرين يصيحون ـ بأن الله يطلب إعدام ميشيل سرڤت، عمل كلڤان على إحراق سرڤت حياً. واستمتع بعذابه، وهو (أي كلڤان) الذي لو كان قد وضع قدميه في فرنسا لكان قد أُحرِق هو نفسه، وهو الذي طالما رفع صوته عالياً ضد كل الوان الاضطهاد».

ونقلب الآن هذه الصفحة الرهيبة الشائنة في حياة كلڤان، ونذكر أنه في سنة ١٥٥٩ أسس أكاديمية جنيف، وعُيّن تيودور دي بز Théodore de Beze مديراً لها. وعن طريق هذه الأكاديمية صارت جنيف هي المركز العقلي للبروتستنتية الناطقة باللغة الفرنسية. وتولى فيها كلڤان تدريس اللاهوت.

وتوفي كلڤان في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤ في مدينة جنيف التي صارت منذ ذلك الحين تقترن روحياً به حتى اليوم، ودفن في مقبرة الـ Plainpalais.

آراؤه الفلسفية

أشار الباحثون في فكر كلڤان إلى أنه تأثر بالرواقية، كما يشهد على ذلك شرحه على رسالة «الحلم» لسنكا، كما تأثر بأفلاطون إذ هو يذكره في ١٨ موضعاً من كتابه «نظم العقيدة المسيحية». لكن ربما كان تأثره بالافلاطونية راجعاً إلى التأثير الكبير الذي كان للقديس أوغسطين في تكوين فكر كلڤان.

والبعض يحدّد «فلسفته» (إن جاز استعمال هذا اللفظ بالنسبة إلى أفكار كلڤان) بأنها تقوم أساساً على إنكار ثلاثة مذاهب:

١ ـ انكار مذهب المؤلّهة Déisme، لأنه يؤكد أن الكون يعتمد على الله اعتماداً تاماً.

٢ ـ انكار مذهب وحدة الوجود Panthéisme (أو الحلول، بتعبير أدق)، لأن كلڤان يؤكد علوّ الله على الكون وشخصيته المتميزة عنه.

٣ ـ انكار حرية الارادة الانسانية والقول بالقضاء والقدر الشاملين كل أفعال الانسان.

ويقرر كلڤان أن جماع حكمتنا يقوم في أمرين: **الأول** هو أننا بمعرفتنا بالله نحن نعرف أنفسنا. معرفتنا بالله لا تنحصر في توكيد أن الله موجود، بل تقوم خصوصاً في الاقرار بأن كل حكمة وعدالة وحقيقة فان الله هو مصدرها، ومنه وحده ينبغي علينا أن نتلقاها. ولهذا يجب علينا ان نقرّ لله بكل فضل ونعمة، وأن نقرّ بأنه يعنى بنا، وأننا على علاقة مستمرة به. فماذا يفيد إله، مثل إله الأبيقوريين، لا يعنى بالبشر، ولا يهتم بهم أدنى اهتمام، بل يظل في تعطل وفراغ دائم؟! ولهذا فان معرفتنا بالله يجب أن تدعونا إلى حمده، والخوف منه، وإجلاله، وبالجملة الى تقواه.

وتقوى الله ليس معناها مجرد الخوف منه، بل معناها أيضاً عبادته واطاعته. إن معرفة الله معناها ـ هكذا يقول كلڤان ـ الإقرار بأنه «أب» لنا، ونحن أبناؤه.

ثم يتساءل كلڤان: هل معرفتنا بالله فطرية فينا؟

أثير كثير من الجدل في سنة ١٩٣٤ حول هذه النقطة، أي اللاهوت الطبيعي القائل بأننا نعرف الله بالفطرة، بين لاهوتيين سويسريين كبيرين هما اميل برونر Emile Brunner في كتابه: «الطبيعة واللطف الإلهي» وفيه يقرر أن ثمة نوعاً من المعرفة الطبيعية بالله ـ وبين كارل بارت Karl Barth الذي ردّ على كتاب برونر بكتاب صغير آخر بعنوان: «كلا!» Nein. وفيه ينكر كارل بارت كل معرفة بالله لا تأتي عن طريق الوحي الإلهي، أي عن طريق الله نفسه. وقد تناول هذه المشكلة عند كلڤان عالمان آخران هما بيتر بارت Peter Barth (أخو كارل بارت) في كتابه «مشكلة اللاهوت الطبيعي عند كلڤان» وبير موري Pierre Maury في كتاب بنفس العنوان. ويتضح من هذين الكتابين أن كلڤان يؤكد بدون أدنى شك أن معرفة الانسان بالله معرفة فطرية في طبيعة الانسان. يقول كلڤان: «نحن لا نشك مطلقاً في أن لدى بني الانسان شعوراً بالألوهية في باطن نفوسهم، وبحركة طبيعته طبع الله في جميع الناس معرفة به. ولا توجد أمة، مهما بلغت من التوحش، ولا شعب مهما يكن غليظاً متوحشاً إلا وهو مقتنع اقتناعاً مغروزاً في طبعه أن ثمّ إلهاً» (الشذرة رقم ٦).

لكن كوننا نملك معرفة بوجود إله، ونستطيع أن نميّز بين الخير والشر تمييزاً يتم بالفطرة قد أفسده ارتكاب آدم للخطيئة الأولى، فقد أفسدت على الانسان تصوره الفطري الحق للألوهية، وغطت على ضميره بغشاوة جعلته يسيء التمييز

بين الخير والشر. وهكذا لم يعد الانسان، بعد الخطيئة الأولى، قادراً على معرفة الله معرفة صحيحة. ولهذا كان لا بد له أن يسترشد بالكتاب المقدس، وأن تتنزل روح الله فينا لتضيء لنا ما يشهد به الكتاب المقدس.

والله الحق ـ في نظر كلفان ـ هو الخالق، بارىء الكون وهو الحافظ له دائماً والحاكم لهذا العالم الذي خلقه.. وهو يعنى بكل ما فيه، وعنايته تشمل كل جزئيات العالم. وقدرته ساهرة دائماً لا تأخذها سنة ولا نوم. وهو يحكم السموات والأرض بعنايته، ويوجّه كل شيء بحيث لا يحدث شيء إلّا بحسب ما قدّره وحدّده.

والنتيجة لهذا التصوّر هي أن الناس سيجدون العزاء في كونهم لا يعانون شيئاً إلّا ما أراده الله لهم.

وقد هاجمه خصومه على أساس أن هذا التصور للقدرة الإلهية الشاملة لكل ما يحدث في الوجود يؤدي إلى القول بأن الله هو فاعل الشرّ في العالم؛ ما دام كل شيء يحدث في العالم هو من فعل الله وحده. وهو اعتراض وجّه الى كل الذين أكدوا أن الله فاعل كل شيء. وقد تخلص القديس أوغسطين من المشكلة بأن زعم أن الشر ليس بشيء، إنه عدم وجود، إنه عدم. وما هو عدم أو عدم وجود فلا فاعل له. إذن الله ليس هو فاعل الشر. لكن هذا التخلص لا يفيد، لأن الكتاب المقدس يؤكد أن الشر أمر ايجابي تترتب عليه نتائج ايجابية عديدة. إن الكتاب المقدس يقرر أن الشر عصيان لله، والعصيان أثر ايجابي. وقد صنع القديس توما الأكويني صنيع القديس أوغسطين فقال إن الشر عدم. لهذا لم يشأ كلفان أن يسايرهما في هذا الزعم، بل أقرّ بالحقيقة الواقعية الأليمة لوجود الشر والخطيئة. بيد أنه لا يقدم حلاً للمشكلة التي أثارها خصومه وأشرنا إليها في أول هذه الفقرة. وكل ما فعله هو أن تبرأ من التهمة قائلاً بعباراته الحادة دائماً: «إنها لفرية دنيئة نتنة أن أُتهم بأني أجعل الله فاعل الخطيئة. صحيح أنني أقرر دائماً أنه لا يحدث شيء إلا بارادة الله؛ لكنني مع ذلك أوكد بأن ما يفعله الناس من شر هو مقود ومحكوم بالحكم السرّي لله على نحو يجعله لا يشترك في شيء مع رذيلة الناس. وخلاصة مذهبي هي أن الله يدبّر كل الأشياء بوسائل جميلة رائعة ولكنها مجهولة لنا وفقاً للأغراض التي يريدها، بحيث تكون إرادته السرمدية هي العلة الأولى لكل الأشياء. وأعترف بأن هذا سر غير قابل للفهم: أن يريد الله أمراً لا يبدو لنا معقولاً ومع ذلك أؤكد أنه ينبغي علينا الا نحرص كثيراً على البحث في هذا الأمر، لأن أحكام الله هاوية سحيقة» (Calvin: Opuscules, p. 1767).

والأمر الثاني الذي يقوم عليه جماع الحكمة هو معرفة الانسان لنفسه بنفسه. ومعرفة الانسان لنفسه بنفسه مزدوجة: فهي أولاً معرفة ماذا كان عليه الانسان في قصد الله في الأصل؛ وثانياً هي معرفة ما آل إليه أمر الانسان بعد الخطيئة.

وفيما يتصل بالنقطة الأولى يؤكد كلفان ما أكّده الكتاب المقدس («سفر التكوين» ١:٢٧) من أن الله خلق آدم على صورة الله نفسه. ومعنى هذا أن الانسان تلقى من الله الصفات التي تجعل منه شخصاً قادراً على أن يكون على علاقة مع شخص الله. إنه، أي الانسان، قادر على أن يكون في مواجهة الله، وأن يفكر أفكار الله، وأن يحب الله كما يحبه الله. وللإنسان إرادة تجعله يفعل بحرية ومهارة ـ ما يريده الله. إن الانسان، حين كان في هذه الحالة الكاملة (قبل ارتكاب الخطيئة الأولى) كان حر الإرادة، ولو كان قد شاء أن ينال الحياة الدائمة لنالها. لكن لأن إرادته كانت سهلة التأثر بالخير وبالشر، ولأنه كان قليل الصبر والمثابرة، فإنه سقط في الخطيئة عن نزق وطيش وخفة.

فعند كلفان إذن أن الانسان خُلق لكيما يكون في أنس ومشاركة مع الله وفي علاقة حية وإياه. لكن فراقه لله بما ارتكب من معصية وخطيئة قد قذف به بعيداً عن الله وأصابه بتشويه بالغ.

ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر في حال الانسان ما بعد الخطيئة. إن الانسان بمعصيته قد بَعُدَ عن الله، وهذا البُعد قد ألقى بالموت في نفسه (أو روحه)، وهذه الحال ستتوارثها ذرية آدم.. وينعت كلفان الخطيئة الأصلية ـ خطيئة آدم ـ بأنها «فساد وراثي في طبيعتنا». وهذا الفساد شامل لجميع البشر في جميع الأزمان. يقول كلفان: «كل أجزاء الانسان، من العقل حتى الإرادة، من النفس حتى الجسد ـ كلها دنسة ومملوءة بالشهوات» (الشذرة رقم ٢٠).

لكن كلفان يؤكد أن هذا الفساد لم ينشأ عن طبيعتنا الأصلية، وانما نشأ عما جره علينا ارتكابها للمعصية الأولى.

لكن ماذا آلت إليه حرية ارادة الانسان التي كانت له قبل الخطيئة؟ وهل يستطيع بعد الخطيئة أن يختار هذا أو ذاك؟ ويجيب كلفان قائلاً: إن الانسان فقد حرية إرادته بسبب

الخطيئة، ولم تعد له حرية، بل صار عبداً serf arbitre ويستشهد كلڤان بقول المسيح: «من يرتكب الخطيئة يصبح عبداً للخطأ، لكن اذا حررك «الابن» (= يسوع المسيح) فانك ستكون حراً حقاً» (انجيل يوحنا ٨: ٣٤). لقد كان الانسان حراً قبل الخطيئة، لكنه فقد حريته بالخطيئة. ولن يسترد حريته إلا بفضل من الله وموهبة من لطفه. وإذن فإرادة الانسان أسيرة للخطيئة. والخاطىء لم يُسلب إرادته، وإنما سُلِب الإرادة السليمة. وهنا يستشهد أيضاً بكلمة للقديس برنار دي كليرڤو. يقول فيها: «الإرادة من طبيعة الانسان، لكن إرادة الشر هي من الطبيعة الفاسدة، وإرادة الخير هي من اللطف الإلهي» (راجع شذرة رقم ٢٨ لكلفان).

آراؤه في الأمور العملية

ولكلڤان فتاوى شهيرة في بعض الأمور العملية، ومن أشهرها فتواه في شأن الربا. فنحن نعلم أن الربا محرّم في اليهودية، كذلك يقول المسيح: «أقرضوا دون أن تتوقعوا شيئاً في مقابل ذلك» (انجيل لوقا: ٦: ٣٥). وهو نص غامض، لكن الكنيسة في العصور الوسطى جرت على تفسيره بمعنى أنه تحريم للقرض بالربا.

وقد أرسل مواطن فرنسي من برس Bresse اسمه Claude de Sachin يستفتي كلڤان في موضوع الاقراض بالربا. فقال كلڤان في فتواه إن المسألة صعبة: لأن التحريم التام للإقراض بفائدة معناه فرض قيد أشد مما أراده الله؛ كما أن إباحة الاقراض بفائدة قد يؤدي إلى جشع بلا حدود. ثم إن قول المسيح السالف الذكر لا يعني تحريم الاقراض. وفي مواضع أخرى من «الكتاب المقدس» ليس الإقراض في ذاته هو الممنوع، بل إساءة استعماله. وحتى لو صح أن الاقراض بربا كان محرماً على اليهود، فلا ينهض هذا حجة، لأن أحوالنا - هكذا يقول كلڤان في فتواه - السياسية والاقتصادية ليست هي نفس أحوال اليهود. ولهذا ينبغي الحكم على الاقراض بربا وفقاً لقاعدة العدالة والانصاف. وهنا يضع كلڤان استثناءات لتحريم الاقراض الربوي، منها: ألا يستغل القرض سوء حالة المقترض الفقير، وألا يضع المُقرِض شروطاً لا يقبلها هو نفسه لو كان في نفس الوضع الذي فيه المقترض.

وفي بعض شروحه على مواضع من الكتاب المقدس يبيح كلڤان الاقراض بفائدة بشرط ألا تكون الفائدة ربوية Usuraire وألا يُرهق الفقير وان يراعى فيه الاحسان والانصاف.

وفي هذه المسألة وأمثالها لا يتقيد كلڤان بالمنقول، بل يراعي الظروف الاقتصادية والأحوال الواقعية.

نشرة مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمؤلفات كلڤان تحت عنوان: Joannis Calvini Opera quae supersunt Omnia وأشرف على نشرها Baum, Kunitz et Reuss وصدرت في براونشڤيج Braunschweig (ألمانيا) في الفترة ما بين سنة ١٨٦٣ إلى ١٩٠٠ في ٥٩ مجلداً ضمن مجموعة Corpus Reformatorun.

ونشر مراسلاته التي باللغة الفرنسية: Jules Bonnet: Lettres françaises de Calvin, 2 Vols. Paris, 1864.

مراجع

- Emile Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 volumes. Lausanne et Paris, 1899- 1927.
- W. Walker: (tr. fr.) Jean Calvin, sa vie et son œuvre Genève, 1909.
- J.D. Benoît: Jean Calvin, la vie, l'homme et la pensée. Paris, 1934.
- J. Rilliet: Jean Calvin. Paris, 1963.
- Jean Cadier: Calvin, sa vie, son œuvre. Paris, P.U.F., 1967.

الكليات

Les Universaux

الكلي هو الذي يصدق على كثيرين. والكليات هي الأجناس والأنواع. وقد أثارت الكليات، منذ أفلاطون وأرسطو، مشكلة وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأعيان أيضاً. وهي مشكلة ميتافيزيقية، ومنطقية، وابستمولوجية، بل ولاهوتية معاً.

وهذه المشكلة تثير عدة مسائل، أهمها:

١ـمسألة التصور: طبيعة التصور ووظيفته، طبيعة الجزئي وعلاقته بالكلي.
٢ـمسألة الحقيقة: معيار الحقيقة، والتناظر بين القول والشيء.
٣ـمسألة اللغة: طبيعة العلاقات وعلاقاتها بالمدلولات.

وقد أثيرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، وانقسم المفكرون حيالها إلى مذهبين:

أـمذهب الواقعية réalisme ومفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلاّ لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عَرَضيّة وفانية.

بـمذهب الاسميين nominalistes وهم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء. إنها مجرد تجرَيدات تستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

وعلى رأس مذهب الاسميين في العصور الوسطى روسلان Roscelin. بدأ روسلان من تعريف أرسطو للكلي بأنه المقول على كثيرين، واستخلص من هذا التعريف أن الأفراد هم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات (الأجناس والأنواع) فهي مجرد أسماء، ألفاظ تقوم مقام التصورات التي تحمل على كثيرين. فمثلاً اللفظ «إنسان» لا يدل على حقيقة غير النوع الانساني، أي أفراد الناس. إنه إنما يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزيائية للفظ نفسه، أي اللفظ «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت flatus vocis أي انبعاث لصوت؛ وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني الانسان.

وقد طبق روسلان مذهبه هذا على الثالوث المقدس في اللاهوت المسيحي. فما دام الكلي لا يدل إلا على ذات معينة، فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاث ذوات عينية هي أشخاص (أقانيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكد أن ما هو حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. وانتهى من هذا إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس) هم ثلاثة جواهر substances كل منها متميز عن الآخر تماماً، وإن كانت قدرتها واحدة وإرادتها واحدة. وقد هاجم القديس أنسلم لهذا الرأي، وقال إن ذلك يفضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة.

ثم جاء بطرس أبيلارد فأخذ أولاً بمذهب روسلان، ولكنه عدّله تعديلاً شديداً باعد بينه وبين الإسميين، وكوّن ما سمي بمذهب «التصوريين» Conceptualisme. بدأ أبيلارد بأن فنّد قول أرسطو إن الكلي يقال على كثيرين، وقرر هو أن لا تصور يحمل على كثيرين، بل كل تصور يحمل على نفسه وإنما الألفاظ هي التي يمكن أن تحمل على كثيرين - ثم يميز أبيلارد بين الكلي وبين حال الشيء: فمثلا «الانسان» كلي، وهو ليس بشيء واقعي؛ لكن حال status الانسان شيء واقعي. كذلك: «فرس» لا يوجد، وإنما يوجد «حال فرس» أو «ان يكون فرساً». ولما كان يوجد عدة أفراد يشاركون في «كونهم ناساً أو في كونهم أفراساً» فإن هذا الاشتراك يعبّر عنه بعلامة صوتية هي اللفظ. واللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. وينتهي إلى القول بأن الكلي ليس إلاّ لفظاً دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد المتشابهين في الطبيعة والذين هم تبعاً لذلك في نفس «الحال».

ويأتي درونس اسكوت ليتخذ موقفاً مخالفاً لأسلافه هؤلاء فيقرر أن الكلي نتاج للعقل أساسه في الأشياء. ولهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً محضاً، بل هو مزاج من كليهما. أما أنه ليس جزئياً محضاً فهذا يستنتج من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكاراً عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضرب من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء. وبالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقاً في مختلف الأفراد، يتبدى دائمًا وعليه طابع الفردية.

وإلى اسمية روسلان عاد أوكام، فقرر أن الأفراد هم وحدهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرد أسماء وعلامات للدلالة على التصورات التي تولدها الجزئيات في عقل الإنسان.. والعقل لا يعرف إلاّ الأفراد وصفاتها، وإن كان قادراً أيضاً على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط، وليس له أي وجود خارج فكر الإنسان.

وفي العصر الحديث أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات وقالا إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية percepts،

وما هي إلّا نسخ باهتة من هذه المدركات الحسية. لكنه جاء كل من برترند رسل في مقال له نشر في «أعمال الجمعية الأرسطية» سنة ١٩١١ بعنوان: «العلاقات بين الكليات والجزئيات» وج. اي. مور وج. ف. استوت Stout في بحث مشترك بعنوان: «هل خصائص الجزئيات كلية أو جزئية؟» (نشر في أعمال الجمعية الأرسطية، مجلد ملحق برقم ٣ [١٩٢٣]) فأحيوا النزعة الواقعية في النظر إلى الكليات.

يرى رسل أن صنف الكليات هو مجموع صنف المحمولات وصنف الاضافات relations. ولما كانت المحمولات والإضافات واقعية، فإن الكليات واقعية. فمثلاً حين أقول «أنا في الغرفة» فإن هذه الإضافة المعبر عنها باللفظ «في» موجودة، لأنني أفكر فيها وبدونها لا أفهم معنى هذه الجملة، وإن كان وجودها ليس بنفس المعنى الذي لوجودي أنا ولوجود الغرفة. فما دامت الاضافات حقيقية واقعية real، فإن الكليات حقيقية واقعية، لأن «الكلي هو أي شيء يمكن أن تشارك فيه جزئيات كثيرة» (رسل: «مشاكل الفلسفة» ص ٩٣، لندن سنة ١٩٤٦).

وينتهي رسل إلى القول بأن التقسيم إلى كليات وجزئيات تقسيم نهائي. يقول: «لدينا إذن تقسيم لكل الموجودات إلى صنفين: (١)جزئيات، لا تدخل في مركبات إلا بوصفها موضوعات لمحمولات أو حدوداً لإضافات، وإذا كانت تنتسب إلى العالم الذي لدينا تجربة عنه، فإنها توجد في زمان، ولا يمكنها أن تشغل أكثر من مكان واحد في وقت واحد في المكان الذي تنتسب هي إليه؛ (٢)كليات، يمكن أن تتخذ صفة محمولات أو إضافات في مركبات، وهي لا توجد في زمان، وليست لها علاقة بمكان واحد يمكن أن لا تشغله في نفس الوقت مع آخر. والسبب في النظر إلى مثل هذه القسمة على أنها لا مفر منها هو الحقيقة البينة بنفسها ألا وهي أن إضافات مكانية معينة تتضمن تنوعاً في حدودها، وأيضاً هذه الحقيقة البينة بنفسها الأخرى وهي أن من الممكن منطقياً للموجودات التي لها مثل هذه الإضافات المكانية- أن تكون غير متميزة تماماً من المحمولات» (أعيد طبع مقال رسل هذا في كتاب «مشكلة الكليات» نشر شارلز لاندسمن، ص ٣٥، نيويورك ولندن سنة ١٩٧١).

مراجع

- The Problem of Universals, edited by Charles Landesman, New York and London, 1971.

- R. I. Aaron: The Theory of Universals. New York, 1952

- M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, t. I, 6e éd., p. 143 et suiv. Paris, Vrin, 1934.

الكم

ποσότης ; **quantitas; quantiteé**

الكم هو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة.

ويقسم الاسكلائيون في إثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣ ص١٠٢٠ أ ٧-٣٢؛ قارن شرح القديس توما على المقالة الخامسة من «الميتافيزيقا»، الدرس ١٥)- الكم إلى:

١-كم متصل ٢-كم مقترن ٣-كم منفصل

فالكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة؛ والكم المقترن هو الذي تكون نهاياته معاً؛ ومعنى هذا أنه للحصول على الكم المقترن يكفي التساوق، لكن للحصول على الكم المتصل لا بد أن تكون النهايات متحدة بحيث تكوّن وحدة طبيعية. والكم المتصل لا يكون إلا لجوهر واحد؛ بينما الكم المقترن يكون لجوهرين. والكم المتصل خط، أو سطح أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد: بُعْد واحد، أو بعدان أو ثلاثة أبعاد. والكم المتصل يمكن أن يكون معاً مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً مثل الزمان.

أما الكم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة. إنه الكثرة المقيسة بواسطة الوحدة، وهو العدد العادّ، أي العدد المجرد، مثل ٢، ٣، ٤، إلخ.

كذلك يميّزون بين الكم بذاته per se والكم بالعَرَض per accidens. فالكم بذاته هو الذي يعبر عن صفة خاصة بالشيء (مثل الطول والقصر). والكم بالعرض هو الذي يوجد في جسم (مثل البياض) وينقسم بحسب قسمة هذا الجسم، مثل الحركة والزمان.

والكم في المنطق صفة للأحكام من حيث ان الحمل يشمل كل أو بعض أفراد الموضوع. وتنقسم الأحكام من حيث الكم إلى:

١ـكلية ٢ـجزئية ٣ـمفردة ٤ـمهملة

فالحكم الكلي هو الذي يتعلق فيه الحمل بكل أفراد الموضوع مثل: كل إنسان فان.

والحكم الجزئي هو الذي يتعلق فيه الحمل بجزء غير معين من الموضوع، مثل: بعض الورد أصفر.

والحكم المفرد هو الذي يكون فيه الموضوع وحدة لا تقبل الانقسام، مثل: سقراط فيلسوف.

والحكم المهمل هو الخالي من تحديد كم الموضوع فيه، مثل: الحُسّاد يعادون.

وفيما بعد الطبيعة يعد «الكم» أحد المقولات الرئيسية في الوجود، وهو يدل على كل ما يتعلق بالامتداد والقسمة. وهو يتعلق بالمادة والجسم من حيث يقبل التكرار، ولا يتعلق بصفة الجسم أو نوعه.

وهاك بعض التعريفات التي قال بها الفلاسفة على مدى تاريخ الفلسفة:

١ : الكم تحديد أوليّ للأشياء (أفلاطون).

٢: الكم هو الامتداد الذي بواسطته يمكن تقسيم الموجود الجسماني إلى أجزاء متجانسة (أرسطو)

٣ : الكم هو «شكل forme «الكيفيات الأولية، للأجسام» ويمكن أن يصير مقادير لا متناهية وغير قابلة للمقياس (جاليليو ونيوتن).

٤ : الكم هو تعدد الشيء المتعقلّ بوصفه وحدة (كَنْت).

٥ : الكم هو تعدد الكيفيات (ليبنتس، هيجل)

٦ : الكم هو المُعْطى الأوليّ للمـادة التجريبيـة (الفلسفة والفيزياء المعاصرتان).

مراجع

- J.G. Hibben: La Logica di Hegel, tr. ital., Torino, 1910, pp. 93- 116.
- B.Spaventa: Logica e metafisica, Bari, 1911, pp. 225-274.
- J. Wahl: Traité de métaphysique, Paris, 1953, pp. 268-280.
- T. Greenwood: «La notion thomiste de la quantité», in **Rev.** Univ. Ottawa. 1952, pp. 228- 408.

كَنْت

Immanuel Kant

أعظم فلاسفة العصر الحديث

حياته

ولد في مدينة كينجسبرج Königsberg في بـروسيا الشرقية في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وكان والده سرّاجاً مجتهداً في عمله، صدوقاً. أما والدته فكانت شديدة التدين، حريصة على سماع مواعظ فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا ألحقت ابنها بهذا المعهد في سنة ١٧٣٢، واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠؛ ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة ١٧٤٠. وفي معهد فريدريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية، واستظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني الشعرية والنثرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كنوتسن في الفلسفة والرياضيات، ومحاضرات شولتس في علم أصول الدين ودروس تسكه في الفزياء.

وتخرج كنت في الجامعة سنة ١٧٤٠. فاضطرته ظروفه المالية إلى العمل مربياً خصوصياً في بعض البيوتات. لكنه لما أشرف على الثلاثين قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العـالية. فحضّـر لشهادة المـاجستير، وحصـل عليها في ١٧٥٥/٦/١٢. وعين مدرساً في الجامعة، فألقى دروساً في المنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات، والقانون الطبيعي، وعلم الأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الانسان والجغرافيا الطبيعية. وظل مدرّساً خمس عشرة سنة، وأخفقت محاولاته ليكون أستاذاً عدة مرات، إلى أن خـلا كرسي المنطق والميتافيزيقا فعين فيه كنت في ١٧٧٠/٣/٣١، واستمر فيه حتى ١٧٩٦/٧/٢٣.

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح عضـواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

وتولى عمادة كلية الأداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها سنتان.

وتوفي في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ودفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كينجسبرج. ثم أنشىء له ضريح في سنة ١٨٨٠، وعلى جدار من جدرانه نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» وهي:

«السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي
والقانون الأخلاقي في باطن نفسي»

وفي سنة ١٩٢٤ أقيم له ضريح جديد. لكن في سنة ١٩٥٠، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية، سُرِق ناووس كنت ولم يعثر له على أثر بعد ذلك.

وقد حيكت أسطورة كاذبة عن تنظيم كنت مواعيد عمله اليومي وكأنه ساعة دقيقة.

فلسفته

كان كنت ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحبّ العلوم الدقيقة ـ أعني الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل الفزياء والفلك ونشأة الكون. لكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنتظم المعرفة البشرية بعامة.

وفي سبيل ذلك، كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتم أيما اهتمام بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والانسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟.

وأدّى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriffe، أي المعاني العقلية المجرّدة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو «القوة العليا في النفس» وسيكون من العبث إخضاعه ـ وهو «السيد الأكبر» ـ لـ «عماء من العواطف والانفعالات، على حد تعبيره.

وإذا كان كنت قد عني بما سماه «نقائض العقل المحض» فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي، كما سيفعل هيجل. وفي هذا قال في «نقد العقل المحض» (ص ٥٧٧): «إن إثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين، ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينهما بهدوء واستخفاف ـ هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدوجماتيقية، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرّير المحب للأذى».

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية. ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد.

لكن كنت لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حدّاً للميتافيزيقا الدوجماتيقية (=التوكيدية) من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه، من ناحية أخرى، كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا. وسعى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الابقاء عليها إلّا عن طريق الأخلاق. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الازدواج في عقلية كنت: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يُخلي مجالاً للأماني الإنسانية في ميدان الأخلاق.

والتطور الروحي لكنت قد مرّ بمرحلتين متمايزتين كل التمايز:

أ) المرحلة قبل النقدية ب) المرحلة النقدية

(أ) المرحلة قبل النقدية

وأول أثر لكنت في المرحلة قبل النقدية في نظرية المعرفة هو كتابه: «ايضاح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥)، وفيه يتجلى انتماؤه الواضح إلى مدرسة ليبنتس وڤولف. وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية، والثاني في مبدأ العلة الكافية، والثالث بحث في مبدأين ناتجين عن مبدأ العلة الكافية.

والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية، سواء في المنهج، وفي الغاية. والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب

من الحقائق العقلية الضرورية، فيتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة: الله، بوصفه ينبوع كل حقيقة، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره. وبالمزج والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد.

ويفترض كنت أن الأحكام كلها تحليلية، أي أن المحمول فيها متضمَّن في الموضوع. والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثمّ هوية بين تصور الموضوع وتصوّر المحمول.

ويعرّف كنت مبدأ العلّية هكذا: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يحدّده.

وفي نظريته عن الله يقول: إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى، فإنه لا مجال بعد لأيّ تصاعد. ويعترض على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله لأنها تخلط بين المثالي الذهني وبين الواقعي. وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن.

والمؤلفات التي كتبها كنت في عامي ١٧٦٢ و١٧٦٣ تكوّن ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية النزعة في داخل المرحلة قبل النقدية. وهذه الكتب هي:

١ـ «بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف» (سنة ١٧٦٢)

٢ـ «محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية» (سنة ١٧٦٣)

٣ـ «البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣).

٤ـ «بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢)

والجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ يتلخص في النقط التالية:

١ـ الوجود ليس محمولاً أو تحديداً وتعييناً لأي شيء. ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصوّرات، وإنما يدرك فقط بالإدراك الحِسّي.

٢ـ التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التنافر الواقعي.

٣ـ كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية.

وهذه الأقوال الثلاثة، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعةِ التجريبية.

لقد سعى كنت في هذه المؤلفات الأربعة إلى الأخذ بالتجريبية، لكنه لم يصل فيها بعدُ إلى التجريبية، لأنه بقي عقليّ النزعة في نظريته في التصوّرات.

وإنما بلغ مرحلته التجريبية فيما تلا عام ١٧٦٣. إذ صار منذ ذلك الوقت يرى أن العلّة تركيبية، وبالتالي تجريبية. وصار يؤكد أن التصورات البسيطة والامتثالات الأولية ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل، وبسائط الإدراك الحِسي ـ كلها يجب أن ندركها بواسطة التجربة.

والكتاب الأساسي في هذه المرحلة التجريبية هو: «أحلام صاحب رؤى مفسَّرة بأحلام ميتافيزيقية» (سنة ١٧٦٦). وفي هذا الكتاب يتساءل كنت: هل فقط النظام الصوري وعدم التناقض في التصورات هو ما يميّز الوجود الواعي عن الحُلْم؟ أو لا يمكن أن يكشف الحُلْمُ نفسُه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل؛ مثلما توجد أحلام للخيال؟ وينتهي كنت في جوابه عن هذا السؤال إلى بيان أن التجربة هي التي تفيد في معرفة الوقائع، لا البراهين العقلية القبلية، والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية، وبالتالي تركيبية، ولا يستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية، وكان كَنْت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية. وفي هذا الكتاب أيضاً تبدو عند كنت لأول مرة أهمية «مملكة الغايات» الأخلاقية، فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الانسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقُّبَ عالم آخر، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم.

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث، فيما يبدو، في سنة ١٧٦٩؛ ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم، على خلاف في بيان ذلك شديدٍ بين الباحثين. ذلك أن هيوم نبّه كنت إلى مشكلة الكلية والضرورة في الأحكام، وكان كنت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كلتيهما ولكن شكّ هيوم نبهّه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة.

كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين هما:

١ـ مشكلة النقائض

٢ـ مشكلة الأصل في كل كلية وكل ضرورة في المعرفة.

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان)، وصورة العقل Vernunft (العلة، الجوهر، الممكن، الضروري الخ) من ناحية أخرى. وكنت ميّز تمييزاً حاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن «الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات، أو هو تلقائية المعرفة» وهو «ملكة التفكير في موضوع العيان الحِسّي» بمعونة تصورات (هي المقولات) وأحكام وقواعد. أما العقل Vernunft فهو ملكة الصُور (المثل بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية. الذهن يتوجه إلى التجربة الجزئية، أما العقل فيتوجه إلى كل التجربة، إلى المطلق. ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكتان للمعرفة.

وفي سنة ١٧٧٠ ألف كنت ما عرف باسم «رسالة سنة ١٧٧٠» للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها «صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما». وهذه الرسالة تمثّل في تطور فكر كنت، نقطة وصول ونقطة انطلاق في آنٍ معاً: فهي تختم المرحلة قبل النقدية، وتمهد للمرحلة النقدية وفيها تخطيط لمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد. «وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات، وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة. وشروط المعرفة الحسية ليست بعدُ أساس المعرفة الموضوعية كلها، بل هي بالأحرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي، كما هو في ذاته». (ريل: «النقدية الفلسفية» جـ١ ص٢٦٥). و«الرسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية (قطعية) تقريرية خالصة، ويتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كنت. وهذه «الرسالة» تهدف إلى البرهنة على هذه القضية وتنميتها، وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية، وإن كان غير ممكنٍ امتثاله فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً.

ويميّز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويقرّ بوجود كليهما. والعالم المحسوس له شكله ومبادئهُ، وهو يتضمّن وجود عالم معقول، هو عالم «النومينات» noumènes أو الأشياء في ذاتها.

والمبادىء الصورية لعالم الظواهر اثنان: **الزمان، والمكان.**

وفكرة الزمان ليست معطاة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلاّ معاً أو متوالياً، أي عن طريق فكرة الزمان. وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان، بل هو يهيب به. وهكذا فإن فكرة الزمان، كما لو كانت متحصّلة من التجربة، سيئة التحديد جداً: سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض، لأنني أجهل معنى كلمة «بعد» إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة، كذلك تكون في حالة معيّـة الأشياءُ التي توجد في نفس الزمان.

وفكرة الزمان مفردة، وليست عامة، لأن زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلاّ على أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو هو. وفكرة الزمان عيان، ولما كانت متصوّرة قبل كل احساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات، فإنها ليست عياناً من أصل حِسّي، بل عيان محض.

والزمان كم متصل، ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون.

والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً، وليس جوهراً، ولا عرضاً، ولا إضافة (نسبة)، بل شرط ذاتي subjective ضروري ـ وفقاً لطبيعة العقل الانساني ـ من أجل التنسيق بين المحسوسات أيّاً كانت وفقاً لقانون معين، وهكذا هو عيان محض.

والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أوّليّ أولية مطلقة.

وبالمثل يقول كنت عن المكان. وسنرى تفصيل قوله في الزمان والمكان في كتابه «نقد العقل المحض».

(ب) المرحلة النقدية

ذلك هو تطور فكر كنت قبل أن يقوم بنقد العقل؛ وقد رأى في سنة ١٧٧٠ أنه لا بد من الفحص عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط. فأكب على هذا الفحص، ولم يفرغ منه إلاّ في سنة ١٧٨١، حينما أصدر كتابه الرئيسي: «نقد العقل المحض» (ريجا، سنة ١٧٨١). ومعنى نقد العقل هو الفحص

عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة. والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة. فكلمة «محض» يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كلتيهما، أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتمّ المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحّة التجربة. والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي، الذي بموجبه يتبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين. **والمتعالي** transzendental هو المتعلق بشروط إمكان التجربة، وبقيمة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها. والمتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه داخل نطاق العقل. **والفلسفة المتعالية** هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ المعرفة قبلياً، وحدودها.

ويتفرع نقد العقل المحض إلى:

١- الحساسية المتعالية

٢- المنطق المتعالي، ويشمل:

(أ) التحليلات المتعالية

(ب) الديالكتيك المتعالي

٣- علم المناهج المتعالي.

أما الحساسية المتعالية فهي علم كل مبادىء الحساسية القبلية (أي السابقة على التجربة).

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادىء التي بدونها لا يمكن التفكير في أيّ موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة الذهن المحضة.

ولما كان الديالكتيك هو منطق «الظاهر»، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة. إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرّف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وفائدته أنه يعين على «تطهير» الذهن.

وعلم المناهج المتعالي هو علم تحديد الشروط الشكلية لنظام كاملٍ للعقل المحض.

ومن المعاني التي يميّز بينها كنت: العقل Vernunft، والذهن Verstand. فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الأضيق: هو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يُدْرِج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيّأه الذهن. إنه ملكة المبادىء، وملكة استنباط الخاص من العام. أما الذهن فهو ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحِسّي. إنه ملكة معرفةٍ بواسطة تصوّرات، معرفة ليست عيانية، بل تصورية.

لقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطراد ويقين. لهذا تساءل: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علمًا قائمًا على أسس يقينية وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفزياء والفلك والرياضيات؟.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحض» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية: الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية الانسانية، خلود النفس. والثانية قصّرت باقتصارها على معطيات التجربة الحِسّية، ولم تدرك وجود مبادىء متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية، ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية: هي تركيبية لأن محمولاتها غير متضمّنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة. فمثلا: ٧+ ٥=١٢ : ها هنا حكم تركيبي، لأن ١٢ غير متضمّنة في ٧ و٥. كذلك: المثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين: ها هنا حكم تركيبي لأن كون زوايا المثلث تساوي قائمتين غير متضمن في مفهوم

المثلث وهو أنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى.

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أيّ علم، أعني: كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن علمًا بالواقع، وتزوّد الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم؟ وتبين لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التركيبية القبلية.

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين: في الرياضيات، والفزياء، والميتافيزيقا. ومن هنا انقسم القسم الأول من «نقد العقل المحض» بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى:

أـ **الحساسية المتعالية**: وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان، وهما شكلان أوّليان للحساسية الإنسانية يحددان كل ما يدرك بالحواس.

بـ **التحليلات المتعالية**: وهي الجزء الأساسي في هذا الكتاب وأصعب أقسامه. يقول كنت في هذا القسم إن الفزياء قبلية وتركيبية، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص. وهذه التصورات ـ ويسمّيها: «مقولات» ـ لا تستخلص من التجربة، بل تتبين في التجربة، ولهذا فإنها قبليّة أو محضة وليست تجريبية، ويمكن اكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم. إنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

جـ **الديالكتيك المتعالي**، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا. لقد رأى أن الوضع ها هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفزياء. ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحسّية بمحاولتها تجاوزها؛ ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى حكم تركيبي قبلي حقيقي.

وقد لخص كنت نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة: «كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات (حسّية)، وتسير من ثَمّ إلى تصورات، وتنتهي بأفكار». وهذه العناصر الثلاثة المتميّزة تناظر ملكات النفس وهي: الحساسية، الذهن، العقل. وكل واحدة من هذه الملكات لا تزوّد بمادة المعرفة، فكلها أشكال خالية، ومجرد وظائف تركيبية. إنما المادة تأتي من المعطيات الحسية الغامضة المشتتة المختلطة.

وفي القسم الثاني من كتاب «نقد العقل المحض» ـ وهو لا يمثل إلا سدس الكتاب من حيث عدد الصفحات ـ يبحث فيما سماه بـ «النظرية المتعالية للمنهج» أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكليّة لنظام تام للعقل المحض.

أ) الحساسية المتعالية:

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها نتأثر بالموضوعات. فبواسطة الحساسية تعطى لنا موضوعات، وهي وحدها التي تزوّدنا بالعيانات. والحساسية المتعالية هي «علم كل مبادىء الحساسية القبلية».

وثمّ شكلان محضان للعيان الحسي، هما مبدآن للمعرفة القبلية، وهما: المكان والزمان. فما المكان، وما الزمان؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان؟ هل هما مجرد علاقات بين الأشياء، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكفُّ عن البقاء بين الأشياء حتى لو لم تعاين؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلّا على شكل العيان، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا، الذي بدونه لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أيّ شيء؟.

للفحص عن ذلك، لنبحث في **المكان**:

١ـ إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمداً من التجارب الخارجية، ذلك أنه لكي نعزو بعض الإحساسات إلى شيء خارجي عينيّ، ولكي نمتثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض ـ أي ليس فقط بوصفها متمايزة، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة، يجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس. وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال.

٢ـ المكان امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية، فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادىء الهندسية، وإمكان تركيبها القبلي.

٤) المكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، أعني تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيان محض.

٥) المكان يُمْتَثل على أنه مقدار لا متناه.

وكنت يسمي ما ذكرناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان. لكن إلى جانبه يوجد العرض المتعالي لتصور المكان. «وأقصد هكذا يقول كنت بالعرض المتعالي: تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير امكان معارف أخرى تركيبية قبلية». ولهذا نتائج هي:

أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها.

ب) وثانياً أن المكان ليس إلّا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي. ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان، والوجود الممتد الخ إلا من وجهة نظر الانسان.

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعال:

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما.

٢) والزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. والظواهر لا تُدرك بدون تصور زمان، لكن الزمان يتصوَّر بدون ظواهر. ولهذا فإن الزمان مُعْطىً قبليٌّ، وفيه وحده يكون ممكناً كل واقع للظواهر. ويمكن أن تزول الظواهر كلها، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعْدٍ واحد: فالأزمنة المختلفة ليست معاً، بل متوالية، بينما الأمكنة المختلفة ليست متوالية، بل معاً.

٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، بل هو شكل محض من العيان الحسّي.

٥) ولا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معيّن من الزمان لا يكون ممكنا إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له.

ومن العرض المتعالي للزمان يتبين:

١- أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته.

٢- أن الزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحسّ الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالنا الباطنة.

٣- والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة.

وفي نظرة كنت أن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة: انه ليس إلّا شكل عياننا الباطن والزمان ليس تصوراً تجريبياً، لأن التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التوالي.

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منهما نستمد قبلياً معارف مختلفة تركيبية.

ب) التحليلات المتعالية

التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن. وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية:

١- أن تكون التصورات تصورات محضة وليست تجريبية؛

٢- أن تنتسب لا إلى العيان والحساسية، بل إلى الفكر والذهن؛

٣- أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛

٤- أن تكون لوحتها تامة، وأن تشتمل على كل ميدان الذهن المحض.

والبحث في هذا ينقسم إلى بابين:

١- تحليل التصورات

٢- تحليل المبادىء.

ويقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرُّف إمكان التصورات القبلية، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها، وتحليل الاستعمال المحض للذهن، بوجه عام.

ولو صرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام، ونظرنا فقط في شكل الذهن، فسنجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات، على النحو التالي:

١	٢	٣	٤
الكم:	الكيف:	الاضافة:	الجهة:
كلي	موجب	حملي	احتمالي
جزئي	سالب	شرطي متصل	تقريري
مفرد	لا محدود	شرطي منفصل	ضروري

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع، وفسّر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة. ولكن كنت رد على هذا الاعتراض بأن ميّز بين الحكم المفرد والحكم الكلي، كما ميّز بين الحكم الموجب والحكم اللامحدود وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب مثل: النفس ليست مائتة.

ووفقاً لأنواع الأحكام، وضع كنت لوحة مقولات، أي لوحة تصورات محضة للذهن تنطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام. وهاك هذه اللوحة:

١	٢	٣	٤
في الكم:	**في الكيف:**	**في الإضافة:**	**في الجهة:**
الوحدة	الواقع	الجوهر والعَرَض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب، والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً، وبفضلها وحدها يكون الذهن محضاً، لأنه بفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان، أي أن يفكر في موضوع ما.

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ: فالطرف الأول من كل ثلاث يعبّر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن التصور الناشىء من الجمع بين الشرط والمشروط. فمثلا: الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما. واستنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً، وإما أن يكون متعالياً:

١ـ فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة، ولا من الذهن المنطقي، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود.

٢ـ أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبين مشروعية هذه التصوّرات، كما أن العرض المتعالي في الحساسية قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القبليين.

ولما كانت العيانات الوحيدة الموفورة للذهن هي من أصل حِسّي، فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة. فإذا زالت العيانات، لم تعُد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها.

ولكي تنطبق المقولات على الظواهر لا بد من وسيط هو الخيال؛ ذلك أن الخيال حسّي، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائمًا في المكان والزمان. لكن الخيال، من ناحية أخرى، تلقائي، ومُنْتج، أعني أنه يمكنه، قبلياً ووفقاً للمقولات، أن يخلق اسكيمات، هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها العيانات الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا، أو أن نفكر في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً. الخ.

وثم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات:

١ـ فمقولات **الكم** اسكيمها هو **العدد**

٢ـ ومقولات **الكيف** اسكيمها هو الواقعية في الزمان، الخ.

وثم فرعان من موضوعات المعرفة هما: **الظواهر**، والأشياءـ فيـ ذاتها. أما الظواهر فهي «المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات». وكل مظهر هو مظهر للعيان الحِسّي، فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحِسّي، بل هي مجرد موضوعات للذهن، أو بعبارة أخرى: مجرد معقولاتـ فإنها تسمى «نومينات» أو «معقولات» أو «أشياء ـفيـ ذاتها». ونحن لا نملك أن نقرّر عنها شيئا، فالنومينا شيء مجهول نفترض وجوده ولا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته.

جـ علم الكون العقلي

أ) نقائض العقل المحض

يسعى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر. وهذه الوحدة هي الكون. والأفكار (الصور) التي يكوّنها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية.

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات، لأن تصورات العقل ما هي إلّا المقولات «وقد امتدّت حتى المطلق». هنالك نجد أن كل ظاهرة تتعين وفقاً لأربع مقولات:

١) فمن حيث الكم، تكون الظاهرة مقداراً ممتدّاً أو

مركبّاً في الزمان والمكان. لكن كل زمان وكل مكان محدودان: الأول بالزمان السابق، والثاني بالمكان المحيط. وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة، أعني إلى فكرة **مقدار العالم** في الزمان والمكان.

٢) ومن حيث **الكيف**، كل ظاهرة هي حالةٌ لمادة معيّنة تشغل حيّزاً من المكان، وهي، بالتالي، قابلة للانقسام. والعقل، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط، يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة، أعني إلى فكرة **العنصر البسيط**.

٣) ومن حيث **الإضافة** فإن كل ظاهرة معلولٌ. والعقل يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعِلَل، وبالتالي، إلى فكرة عِلّة أولى.

٤) ومن حيث **الجهة**، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر. والعقل يتصور فكرة السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة، أعني فكرة **الموجود الواجب الوجود**.

ذلك هو نظام الأفكار الكونية. وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجرّدة لشمول الشروط، فإن «النقد» لا اعتراض له على ذلك. لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار **موضوعات** قابلة للمعرفة، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة، وعن العِلّية الحرة أو الموجود الواجب الوجود ـ كما لو كانت ظواهر مُدْرَكة بالعيان. والحق أن العقل ـ إذ ادّعى تجاوز حدود التجربة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة ـ فإنه يتورط في تناقضات لا مخرج له منها؛ ويلد نقائض Antinomien لا يملك حلها، فيقع بالضرورة في الشك، إذا لم يبادر «النقد» فيوضّح معنى حدّي النقيضة وقيمتها.

وقد ساق كنت أربعاً من هذه النقائض، هاك خلاصتها:

النقيضة الأولى

الموضوع

للعالم بداية في الزمان وحدّ في المكان.

لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا متناهية من الظواهر قد تمت الآن. لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا متناهية في لحظة معلومة. ـ

وكذلك، إذا كان المكان لا متناهياً، فإنه لما كان المكان ليس إلّا التركيب المتتالي لأجزائه، فلا بد من زمان لا متناه لانجاز هذا التركيب، وحينئذ نقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي.

نقيض الموضوع

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لا متناه في الزمان وفي المكان على السواء.

لأننا لو سلّمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان خاوٍ قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الخاوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جُزْء من هذا الزمان يحتوي ـ أولى من غيره ـ على سبب يعيّن وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.

وبالمثل، فإن عالماً متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خاوٍ، أعني بعدم محض، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء. إن في المكان حدوداً، لكن المكان نفسه لا محدود.

النقيضة الثانية

الموضوع

كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاءٍ بسيطة.

نقيض الموضوع

لا مركب هو مؤلّف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شيء بسيط في العالم.

ذلك أن التركيب معناه علاقة عَرَضية وعَرَضٌ يطرأ على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها. ولهذا يمكننا إذن أن نقضي- في الذهن- على كل تركيب. فلنفترض الآن أن الجواهر المركّبة ليست مؤلّفة من أجزاء بسيطة، وذلك بأن نقضي- في الذهن- على كل تركيب؛ فهنالك لن يبقى شيء فالجوهر المركب يزول إذن إذا لم نُسلِّم بأن للتركيب الموجود فيه حداً، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة. ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإمّا مركب من بسائط.

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله؛ فهي إذن ليست بسيطة. أما أن نميِّز- مع ليبنتس- بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان- فهذا تحايل يبيّن النقد عدم جدواه. لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية، فيجب أن تخضع- شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك- للشرط المشترك بين كلّ الظواهر وهو أن تُدْرَك في عيان المكان.

النقيضة الثالثة

الموضوع

العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلّية حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدّ معيّنة تعيُّناً تاماً، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق، وهكذا إلى غير نهاية. فلا نصل إذن إلى تعين تام يقتضيه القانون الطبيعي. ولا بد إذن، من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامّة، منتهية، وأن يُبْدأ بعلة ليست في حاجة إلى أيّ تعيين سابق، أيْ علّة حرة.

نقيض الموضوع

لا حرّيّة، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية.

لنفرض أن ثمّ علّية حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلة من الأفعال المشتقة؛ إننا بهذا نُدْخِل عدم الإحكام في الطبيعة، ونحطّم وحدة التجربة التي تقتضي أن تترابط كل الظواهر فيما بينها، دون أية ثغرة، بعلاقة المقدمات والتوالي. فيجب إذن الاقتصار على الضرورة الطبيعية واستبعاد الحرية، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة.

النقيضة الرابعة

الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علّة له.

لو لم يكن في العالم شيء ضروريٌّ أبداً، لما أمكن تفسير التغير نفسه، لأن كلَّ تغيرّ هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب). وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم، وإلا لم يستطع أن يعيّن الممكن الذي لا معنى له إلاّ بالنسبة إليه.

نقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارج العالم، يكون علة لهذا العالم.

لو كان في العالم موجود واجب الوجود هو جزء منه، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر المحكمة التعيُّن؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود، فلا يمكن أن نتصور أنّ مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري)؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم، فإنه متى بدأ هذا الموجودُ في الفعل، فإنه يقبل في ذاته بدايةً، فهو إذن في الزمان، في العالم، وهذا يضاد الفرض.

ملاحظات على هذه النقائض:

١- الموضوعات تبحث عن حد أوّلي لا مشروط: تتوقف عليه سلسلة تامّة من الشروط؛ أمّا نقائض الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكوّن شمولاً لا مشروطاً؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً، وفي الثانية لا متناهياً.

٢- «في النقيضتين الأولى والثانية- وتسميان رياضيتين- الموضوعات ونقائضها باطلة كلتاهما؛ لكن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً. وغلطهما المشترك هو في اعتبار العالم والمادّة أشياء في ذاتها، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلّا بقدر ما نؤلفهما تبعاً لعياننا. فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيما لا حق للكلام فيه إلّا للذهن. والوهم الديالكتيكي ها هنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها.

وفي النقيضتين الثالثة والرابعة، الموضوعات ونقائضها صحيحة كلتاهما. فالموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل، في ميدان المعقول، ونقائض الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن، في ميدان التجربة.

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علّة تقتضي علة إلى غير نهاية. لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها، فليس ثَمّ تناقض في الإقرار بعلّة حُرة وموجود واجب الوجود. وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية»[١].

فمثلاً في النقيضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معينّ بدقة، والآخر يقول بوجود علل حرة. والتصور الأول هو تصور الذهن: ففي الطبيعة كل علة هي معلول. والتصور الثاني هو تصور العقل، إذ العقل يقتضي أن الإنسان- على الأقل- حرّ، لأنه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله. فنحن هنا بإزاء مستويين: مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يترابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه عِلّية حُرّة.

(١) G. Pascal: Pour Connaitre la Pensée de Kant, pp. 96 - 97. Paris, . Bordas, 1971.

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن. فأفعالنا، من حيث تتجلى في عالم الظواهر، تتعين وفقاً لقوانين هذا العالم؛ لكنها حرّة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطاق عالم الظواهر. وبهذا الحل نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية. وهو يقوم إذن على التمييز الجوهري بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها.

وبهذا يميّز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول. فبطابعنا التجريبي نحن ننتسب إلى الطبيعة، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية، وبطابعنا المعقول، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً. وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة، بل بالنسبة إلى الحرية. وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية، إذا أقررنا بالمثالية المتعالية، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها. «ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها، لضاعت الحريّة إلى غير رجعة» («نقد العقل المحض»، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦).

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها.

٣- البراهين على الموضوعات ونقائضها كلها غير مباشرة، أي أنها لا تفرض نفسها إلّا بفضل استحالة نقائضها. فإننا إذا سلّمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلّفان انفصالاً محكمًا، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلوّ معاً، فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة الحد الآخر. ولما كان هذا المسلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق- كما لاحظ كارل يسبرز[١].

٤- والنقائض تظهر حينما يتجاوز فكرُنا المُعْطَى الحِسّي ويتناول ما ليس مُعْطىً، وما ليس موضوعاً إلّا بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى؛ أو حينما نجيء بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلِّف كُلّاً تامّاً، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللامشروط، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول

(١) Karl Jaspers: Les grands Philosophes, I I I, tr fr., p. 76. Paris, 1967.

السلسلة، اللامشروط) موضوعاً للذهن مزوّداً بحقيقة موضوعية. «فهذا التجاوز- كما يقول كنت- من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض وكنت يميّز الذهن، الذي يمكّن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معيّنة مضموناً مستمداً من العيان الحِسّي- يميّزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل، وبكل الكون. إن الذهن لا يقدّم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية، أما العقل فيريغ إلى الشمول والاستقصاء، والذهن هو القدرة التي للمقولات للانطباق على موضوعات مُعَيّنة، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي، غير معينّ. -والعقل يضع- وله الحق- فكرة السلسلة التامّة تماماً لشروط ما يكوّن في الواقع تجربتنا العيانية. لكن ما يقدم لنا على هذا النحو ليس إلّا فكرة (صورة)، لا موضوعاً. وهو يخطىء حينما يجعل من العالم موضوعاً. إن العالم ليس موضوعاً، وكل الموضوعات توجد فيه. أما العالم فصورة (فكرة) حقيقية»[1].

وبعبارة أبسط: لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة، لا في الواقع ولا في الخيال. ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلّا بواسطة العقل، ولكن ذلك لا يعني أن ثمّ موضوعاً يقابل تمام السلسلة. ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتمام السلسلة.

٥- الموضوعات لها فائدة **عملية**، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الدوجماتيقيّون، إذ هي تتصل بآرائهم في النفس، والحرية، وإثبات الله. أما نقائض الموضوعات فلها فائدة **نظرية** خصوصاً، وميزتها أنها تُبْقِي العقل في ميدان التجربة، ومن هنا قال بها التجريبيون، لكن ليست لها فائدة عملية.

يقول كنت عن مزايا الموضوعات thèses بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتيقية:

«في المقام الاول هناك **فائدة عملية**، يسعى إليها طواعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإنّ للعالم بداية، وأن ذاتي المفكِّرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة)، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق قسر الطبيعة، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلّف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غايات، -تلك أركان أساسية للأخلاق والدين. أما نقائض الموضوعات فتنتزع أو في القليل يلوح أنها تنتزع منا كل هذه الأسانيد.

وفي المقام الثاني، ثمّ أيضاً **فائدة نظرية** للعقل. ذلك أننا بالاقرار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نحيط، إحاطة تامة وقبلية، بالسلسلة التامة للشروط، وأن ندرك إشتقاق المشروط، لأننا نبدأ من اللامشروط؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات، ومن مساوئها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعفينا من الإستمرار في التساؤل إلى غير نهاية. فإنه بحسب النقيضة antithèse يجب أن نصعد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه، وشروط الوجود بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى، دون أن تجد أبداً في شيء موجود بذاته، بوصفه الموجود الأول، سنداً لا مشروطاً.

وفي المقام الثالث، ثم ميزة هي **الشعبية** وهي ليست أقل مزاياه. ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادىء، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يهتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوّده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الخيط الذي يقود خطواته، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالارتياح.

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية، أو من جانب نقيضة الموضوع فإنه.

أولاً لن يجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادىء محضة للعقل، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين. والتجريبية يبدو- على العكس- أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير. ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميّز من العالم، وإذا لم تكن للعالم بداية، وبالتالي إذا لم يكن له خالق، وإذا كانت ارادتنا غير حرّة وإذا كانت النفس قابلة للإنقسام وفاسدة مثل المادة، فإن الأفكار **الأخلاقية** ومبادئها تفقد كل

(١) الكتاب نفسه، ص ٧٨

قيمة وتنهار مع الأفكار المتعالية التي تؤلّف أسنادها النظرية.

وفي مقابل ذلك فإن التجريبية تقدّم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يَعِد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية. وعنده أن الذهن يجول دائمًا في ميدانه الخاص، أعني في ميدان التجارب الممكنة، ويمكنه أن يبحث عن قوانينها ويوسع بفضلها معارفه الوثيقة البيّنة إلى غير نهاية.

د- اللاهوت النظري

وفي باب اللاهوت النظري ينقد كنت البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي:

البرهان الفزيائي اللاهوتي، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الانساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلّة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر- وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً، ولن يكون الله حقاً؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظلّ بالنسبة إلينا مجرد مثلٍ أعلى.

لكنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي «النقد» الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجماتيقيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض.

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله، ذلك أن له فائدة سلبية مهمة: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المثالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود موجودٍ أعلى كافٍ لكل شيء، وهو عقل أعلى - نقررها دون تناقض، فسيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن نحدد هذا التصور بدقة، من جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما ينتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير)، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادّة، سواء كانت ملحدة أو مؤلّهة أو مشبهّة بالانسان: وهذا أمرٌ من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع». («نقد العقل المحض» ط١ ص ٦٤٠- ٦٤١، ط٢ ص٦٦٨-٦٦٩).

وتلك ستكون النتيجة التي سينتهي إليها «نقد العقل العملي»: إذ سيقرر أن قانون الواجب وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع.

الأخلاق

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق عند كنت.

ولكنت في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

١- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٨٥
٢- «نقد العقل العملي»، سنة ١٧٨٨
٣- «ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٩٧

ولنبدأ بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق. إنه يقصد من الميتافيزيقا ها هنا: المعرفة القبلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. تتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية؛ ولا من عادات الناس وآيينهم، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا بعلم الانسان. ذلك أن معطيات علم النفس هي من الغموض والتشعّب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة وفيها خلط بين المبادىء وبين الأحوال الجزئية، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والعواطف الخاصة. وآفة المذاهب التي تريغ إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية، أو بالظروف التي يعيش فيها

الانسان هي أنها لا تملك أن تقدّم غير قواعد متفاوتة العموم، ذاتية، بدلاً من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة.

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع، بل بالعكس تماماً: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتت، والأخلاق تريد قوانين ومبادىء موحدة؛ والواقع متغير، والأخلاق تريغ إلى ثابت؛ والواقع نسبي، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كنت فكرة الانسان بوجه عام، محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس، ويضع تصور الانسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الانسانية.

ويبدأ كنت القسم الأول من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» بهذه العبارة الرائعة: «مِنْ كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثَمّ ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلاّ الإرادة الخيِّرة».

ويقصد من هذه العبارة أن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول إن الإرادة الخيِّرة يجب أن تكون خيِّرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيِّرة في ظرف، غير خيِّرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن حذارِ أن نخلط بين الارادة الخيرة، وبين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه.

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الخيرة يستعين كنت بفكرة الواجب. ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الخيـرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل بالعكس، لأن الإرادة الخيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكـرة ما ينبغي التغلب عليـه من الميول والرغبات. إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الخيرة، دون أن تكون في حاجة إلى قدع الميول الطبيعية.

لكن ما هو الواجب؟ وكيف نتعرّفه في الأفعال؟ وأي الأفعال خليق بأن ينعت بهذا الوصف؟

الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي. «كل ما في الطبيعة يعمـل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل (= الانسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة عن القوانين، أي وفقاً لمبادئ» («تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، مجموع مؤلفات كنت جـ٤ ص٤١٢). والواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراماً للقانون. لكن ما هو هذا القانون الذي يجب علينا احترامه؟ إن الصفة المميزة الجوهرية لأيّ قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي، هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله.

والتجربة لا تفيد في وضع مبادىء الأخلاق، لأنه من المستحيل أن نعثر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق. يقول كنت: «من المستحيل تماماً أن نقرر، بالتجربة وبيقين كامل، حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، عَلى مبادىء أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب» (مجموع مؤلفات كنت طبعة هارتشيتن جـ٤ ص ٢٥٤ـ ٢٥٥). ومن هنا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامة، لا قوانين الطبيعة الانسانية.

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقاً ليس فقط بالنسبة إلى الناس، بل وأيضاً بالنسبة إلى الكائنات العاقلة بعامة. «ومثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية، المعزولة تماماً، غير الممزوجة بعلم الانسان، ولا باللاهوت، ولا بالفزياء، ولا بما فوق الفزياء، ولا بالصفات المستسرّة (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية)ـ ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معرفة يقين، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالإنجاز الفعلي لأوامرها. لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بعامة، حين يكون هذا الامتثال محضاً غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حِسّية، له تأثير على القلب الانساني عن طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة».

«إن كل التصورات الأخلاقية، محلُّها وأصولها قبلية تماماً في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة».

والواجب آمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الارادة وبين القانون الكلي

مباشـرة، لا بأفعال جزئية تؤديها الارادة، وإنما بالقاعدة Maxime الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل.

والصفة الجوهرية المحدّدة للآمر المطلق هي أنه كلي.

ويحدد كنت ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: «افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة» («تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» في مجموع مؤلفاته جـ٤ ص٢٦٩).

ويبرهن كنت على صحّة هذه القاعدة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمة الواجبات إلى: (١) واجبات نحو الذات؛ (٢) واجبات نحو الغير؛ (٣) واجبات كاملة؛ (٤) واجبات ناقصة.

المثال الأول: انسان تحالفت عليه المحن والآلام فكره الحياة. فهل يحق له أن ينتحر؟ إن القاعدة التي سيثبتها ستكون هذه: حباً لذاتي، فإني أنتحر، لأنني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النعم. فهل يمكن حب الذات، مفهوما على هذا النحو، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا «لأن الطبيعة التي سيكون قانونها هو تدمير الحياة نفسها، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة. وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب». وبعبارة أبسط: من المستحيل أن نتصور أن الطبيعة، التي قانونها هو المحافظة على الحيَاة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروفٍ عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟!.

المثال الثاني: انسان في ضائقة ماليـة تدعـوه إلى الاقتراض. ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه، لو أن إنساناً آخر أقرضه إياه: لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقرضه. فإن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية: حين أفتقر إلى المال، أقترض، وأتعهد برده مع علمي بأنني لن أرده. فهل يمكن أن تصير هذه القاعدة، التي أملاها حبّ الذات أو المنفعة الشخصية، قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا، فالتناقض فيها واضح. «لأن كلية القانون، التي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأيّ شيء مع العزم المصمم على عدم رده، ستجعل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها لأنه لن يعتقد إنسانٌ فيما يوعد به، وسيسخر كل الناس من مثل هذه الاقرارات بوصفها إيهامات لا جدوى وراءها» («تأسيس ...» جـ٤ ص ٢٧٠).

المثال الثالث: شخص أوتي قريحةً لو أنها هُذّبت وثقفت لأصبح رجلاً مفيداً من عدة نواح. لكنه في حال ميسورة، ويفضّل أن يستسلم للّذات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية، وهي قاعدة تتمشى مع ميله إلى الاستمتاع، تتفق مع ما يسمّى باسم الواجب. وسيتبين له أن طبيعةً تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائمًا أن تعيش وتبقى، بينما يدع المرء قريحته تصدأ، ولا يفكر إلّا في توجيه حياته نحو البطالة، واللذة، وتكثير النوع، وبالجملة: نحو الاستمتاع، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة، أو أن ينغرس فينا هذا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه، بوصفه كائناً عاقلاً، يريد لا محالة أن تنمّى كل المكانات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه مُنِحها لأنواع عديدة من الغايات.

المثال الرابع: انسان تسير أموره على ما يرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة، ويمكنه أن يعينهم، لكنه يقول لنفسه: ماذا يهمني من هذا؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى السماء، أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص، وأنا لن أسلبه شيئاً مما يملك، بل ولن أحسده، لكنني لا أشعر برغبة في الإسهام بأي شيء في تحسين حاله أو السعي لمعونته عند الحاجة. فإن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فلربما بقي النوع الإنساني في قيد الحياة، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل انسان كلمات العطف والإحسان، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبات، لكنه يخدع كلما استطاع إلى الخداع سبيلاً، ويتاجر بحقوق الناس أو ينتهكها من نواحٍ أخرى. «لكن، على الرغم من أن من الممكن تماماً أن يبقى قانون كلي طبيعي موافق لهذه القاعدة، فإن من المستحيل مع ذلك أن يريد أن يكون مثل هذا المبدأ صادقاً صدقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة، لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها، إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان

بحاجة إلى الحب والعطف عليه من الآخرين، لكنه سيَحْرم نفسه بنفسه من كل أمل في الظفر بالمساعدة التي يرجوها، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن إرادته هو» (الكتاب نفسه).

المبدأ الثاني: افعـل بحيث تعامـل الإنسانيـة، في شخصك وفي شخص سواك، دائمًا وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة».

ويطبق كنت هذا المبدأ أو الأمر العملي المطلق على نفس الأمثلة الأربعة التي سبق أن ذكرهاـ وأوردناها منذ قليلـ فيما يتعلق بالمبدأ الأول، على النحو التالي:

المثال الأول: الانتحار: فبالنسبة إلى من يفكر في الانتحار، فإنه يتساءل: هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الانسانية بوصفها غاية في ذاتها؟ وهنا يجد أنه، كيما يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وعذاب، سيستخدم نفسه الانسانية وسيلة للتخلص من الآلام. وهذا يخالف المبدأ المذكور، لأنه يقول إنه لا يجوز للمرء أن يعامل الانسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة. ولهذا لا يجوز له أن ينتحر.

المثال الثاني: التعهد بسداد الدين: إننا حين نأخذ المال من الآخرين متعهدين كذباً بسداده، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل، لا غايات. وهذا الإهدار لمبدأ الإنسانية لدى الآخرين يتضح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم.

المثال الثالث: تثقيف المواهب الذاتية: ولا يكفي فقط أن يناقض الفعل الانسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها، بل يجب أيضاً أن يكون على وفاقٍ مع الانسانية في شخصنا. وفي الإنسانية استعدادات لمزيد من الكمال تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الانسانية في الشخص الذي هو نحن. وإهمال هذه الاستعدادات ربما يتفق مع المحافظة على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع إكمال هذه الغاية.

المثال الرابع: الواجبات نحو الغير: إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي سعادتهم. صحيح أن الإنسانية يمكن أن تبقى إذا لم يُسهم أحدٌ في سعادة الآخرين، في الوقت الذي يمتنع فيه من إيذائهم عن قصد وإصرار، لكن هذا ليس إلّا وفاقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد، قدر ما يستطيع، في تحقيق غايات الآخرين.

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة هي إذن حرية، وليست قسراً.

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة Autonomie.

وهذا يقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرّف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضـوع لفعل الأسباب الخارجية، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكّنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية.

ويمكن تعريف الحرية ايجابياً على النحو التالي: الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

فإذا انتقلنا من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» إلى «نقد العقل العملي» وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناوله لهذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كنت قصد بـ«نقد العقل العملي» أن يكون نظيراً لـ«نقد العقل المحض»: هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذاك في ميدان المعرفة العملية.

ولهذا سنجتزىء ها هنا بذكر باب رئيسي في «نقد العقل العملي» ليس له مناظر دقيق في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، الا وهو مصادرات العقل العملي.

هذه المصادرات اثنتان، وقد تضاف إليها ثالثة غير محددة بالدقة.

أما المصادرة الأولى فهي خلود النفس.

المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي: خلود النفس.

والداعي إلى وضعها هو أن «تحقيق الخير الأسمى في

العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تتعيّن بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمّن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلاّ في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادىء العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري أن نقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلاّ بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلاّ بافتراض خلود النفس؛ وتبعاً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي، هو مصادرة للعقل المحض العملي»[1].

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلاّ بتقدم يستمر إلى غير نهاية- ذات فائدة جلى، ليس فقط من أجل تلافي عجز العقل النظري، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين. وبدون هذه المصادرة، فإننا سنكون بين إحدى خصلتين: فإما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسته، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجوّ والكامل لقداسة الإرادة. وبالنسبة إلى الكائن العاقل، ولكنه فان، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سُلّم الكمال الأخلاقي.

لهذا لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا؛ وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهي أمر لا يحيط به إلاّ الله.

المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى، خلود النفس، يجب أن تجرّ أيضاً إلى مصادرة ثانية هي وجود الله. الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة.

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائنٍ عاقل تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسعى إليها، وأيضاً الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة. والقانون الأخلاقي، بوصفه قانوناً للحرية، يأمر بواسطته مبادىء معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا. «لكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. وإذن فلا يوجد- في القانون الأخلاقي- أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علة لتلك الطبيعة. ولا يمكن- بالنسبة إلى سعادته- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، نصادر على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً: إذ علينا أن نسعى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً). وهكذا نحن نصادر على وجود عِلّة لكل الطبيعة، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط، أي للانسجام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل وأيضاً مع امتثال هذا القانون من حيث أن الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأ معيِّناً، أي مع نيّتهم الأخلاقية. وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلاّ من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عِلّيّة متفقة مع النيّة الأخلاقية. ولكن الموجود القادر على الفعل وفقاً لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل)، وعلّية مثل هذا الكائن- وفقاً لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته. وإذن فالعِلّة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو -بالعقل والارادة- علة، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله. وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمدّ (من أحسن عالم) هي في

[1] «نقد العقل العملي» ط١ ص٢١٩- ٢٢٠= ص ١٣١- ١٣٢ من الترجمة الفرنسية

الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله. ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى، وبالتالي ليس فقط حقاً Befugniss، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة ـ كحاجة ـ بالواجب: أن نفترض امكان هذا الخير الأسمى الذي ـ من حيث أنه ليس ممكناً إلاّ بشرط وجود الله ـ يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»[1].

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي أنها حاجة، وأنها ليست موضوعية، **أي ليست هي نفسها واجباً، إذ الاقرار بوجود شيء ما ليس واجباً، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري، فلا يدخل في باب الواجب، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي، لأنه من مجال الأخلاق.**

كذلك نبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الاقرار بوجود الله كأساس لكل الزام بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق ها هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى. «فالاقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمرٌ مرتبط بالشعور بواجبنا، وإن كان أمر الاقرار به ينتسب إلى العقل النظري»[2].

وهذا هو السرّ ـ هكذا يشرح كنت ـ في أن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الامكان العملي للخير الأسمى: ذلك أنهم اتخذوا من استعمال المرء لحرية إرادته المبدأ الكافي والوحيد لهذا الإمكان، دون حاجة إلى وجود الله. وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة، وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى. لكن ذلك ليس كل شرط امكان الخير الأسمى. صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأً باطلاً، هو مبدأ السعادة، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً لميل كل فرد؛ لكنهم كانوا مع ذلك

منطقيين في سلوكهم حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقعوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (بما في ذلك العفة والاعتدال في الشهوات)، وهي سعادة حقيرة وتتفاوت بحسب الظروف، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها. أما الرواقيون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العملي الأعلى، وهو الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى. لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قانونهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية للإنسان، الذي سموّه: الحكيم، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية، بل وأيضاً وخصوصاً لم يشاءوا أن يقرّوا بالعنصر الثاني للخير الأسمى، وهو السعادة، كموضوع خاص بملكة الرغبة الإنسانية. لقد جعلوا من حكيمهم نوعاً من الإله، دون أي اعتبار للطبيعة فارضين إياه معرّضاً، لا خاضعاً، لمصائب الحياة وشرورها، ومتصورينه في نفس الوقت متحرراً من الشرّ. وهكذا طرحوا ظِهْرياً العنصر الثاني في الخير الأسمى، وهو السعادة الشخصية، واضعين إياها في الفعل وفي الرضا عن النفس، وبهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير؛ وهو أمر يفنده صوت الطبيعة فيهم.

وهنا يؤوّل كنت المسيحية تأويلاً خاصّاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية، حتى لو لم ننظر إليها بعدُ على أنها مذهب ديني، ترضي تماماً مطالب العقل العملي. ذلك أنها تأمر بطهارة الأخلاق، وتعلن في الوقت نفسه أن الانسان لا يمكن أن يصل إلاّ إلى الفضيلة، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون احتراماً له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة. فهي إذن ترى من الضرورية التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا، ولا يمكن أن نظفر بها إلا في حياة أخرى، نحن نرجوها.

لكن أليس في هذا عودٌ إلى الأخلاق اللاهوتية، أي التي تتلقى أوامرها من سلطة خارجية؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جعله كنت جوهر الإرادة الأخلاقية؟.

ويجيب كنت على هذا الاعتراض بأن «المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً: (وبالتالي: تشريعاً خارجياً)، بل هو

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ = ص ١٣٤ - ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.
(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص٢٢٧ = ص ١٣٥ من الترجمة الفرنسية

التشريع الذاتي للعقل المحض العملي بذاتـه، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخليق بأن يجعلنا نراعيها، لا في النتائج المشتاقة، بل فقط في تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج»[1].

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي. «أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية، **لا كجزاءات، أي أوامر اعتباطية عَرَضية صادرة عن إرادة أجنبية، بل كقوانين** جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى- الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كغاية لجهودنا- إلّا من إرادة كاملة (مقدسة وخيّرة) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة. وهكذا يبقى كل شيء ها هنا نزيهاً ومؤسساً فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادىء، لأنهما إذا صارا مبدئين، دمّرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال، إن القانون الأخلاقي يأمر بفعل الخير الأسمى الممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي. لكنني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قُدُّوس وخيّر، وعلى الرغم من أن سعادتي **الخاصة** متضمنة في تصور الخير الأسمى، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تتمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات)، فإنه ليست سعادتي، بل القانون الأخلاقي (الذي تحدّ بشروط قاسية من رغبتي اللامحدودة في السعادة) هو المبدأ المعينّ للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى. ـفالأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلّمنا كيف يجب علينا أن **نجعل** أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا **جديرين** بالسعادة. وفقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به ألا نكون غير جديرين بها»[1] ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن «الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلّا مع الدين»[2].

Weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt

كذلك يتضح أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل **الخير الأسمى**، أي **أخلاقية**هذه الكائنات، تلك "الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة، بفضل خالق حكيم. ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهياً بالانسان، أي الرغبة في أن يُمْدَح)قد وجدوا التعبير الأصدق، لأنه لا شيء يمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، أعني احترام أوامره، ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، إذا انضاف إلى ذلك تتويج هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها.

إما أن الانسان، في ميدان الغايات، هو غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحدٌ (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه، وإما أن الانسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة عندنا، فهذا كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحّة فيه، لأن الانسان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها، بوصفها إرادة حرّة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له.

يقول دلبوس: «ليس ثمّ إذن فساد في روح النزاهة التي يجب أن يتحلى بها الانسان وهو يطيع القانون الأخلاقي؛ وليس ثم في هذا لجوء إلى دوافع أجنبية، مثل الخوف والرجاء، اللذين لو تحولا إلى قاعدتين لقضيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال. كل ما هنالك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله، مجيئه وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يقتضيه القانون الأخلاقي. وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار. فإننا إذا استطعنا أن

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٢= ص ١٣٨ من الترجمة الفرنسية.

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص٢٣٣- ٢٣٤= ص١٣٨- ١٣٩ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٥= ص ١٤٠ من الترجمة الفرنسية.

نقول، بمعنى ما إن الخير الأسمى هو المبدأ المحدِّد للإرادة، فينبغي ألاّ نغفل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمّن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد. كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة، لأنها تفرض واجبات ولا تقدّم قواعد للميول النفعية، ثم إنها تكبح جماح تلك الحاجة اللامحدودة إلى السعادة التي تدفعنا؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى؛ وحينئذ، لكن حينئذ فقط، ومع التحفظات المشار إليها، تصير مذهباً في السعادة- مذهباً لا يقدم علمًا يقينياً برهانياً، لكنه يبرر أملاً مشروعاً.

وهكذا وعلى هذا النحو تتم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه أبداً؛ وإذا كان عليها أن تتمّ في الدين فذلك لأن الإنسان- وهو كائن عاقل وحسّاس معاً- لا يمكنه أن يحصّل وحده بنفسه القدرة على المحافظة إلى غير نهاية على نيته الحسنة ضد القواعد Maximes التي توحي إليه بها حساسيته، ولا خصوصاً القدرة على أن تُحَصِّل، بانجاز الواجب، على اشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقاً. ومع ذلك فإن الأخلاق لا تتأسس على الدين، لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين، ولأنه تبعاً لذلك التقرير الأوّلي لمذهب ديني من شأنه أن يحُلّ برابطة منطقية خارجية الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود وتوكيد (وجود) الله»[1].

المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما: خلود النفس، ووجود الله.

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي؟ هنا إشكال عسير الحل:

فهو في بعض المواضع[2] يقصر مصادرات العقل على هاتين. لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون:

(١) فكتور دلبوس. «فلسفة كنت العملية» ص ٤٨٤- ٤٨٥، ط٢ باريس سنة ١٩٢٦

(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٤، ص٥ ، ص٢٢٣ = ٢٢٥ - ص٢، ص٣، ص١٣٣- ١٣٤ من الترجمة الفرنسية

إما العالم المعقول أو ملكوت الله[1]، وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه[2]، وإما الحرية[3].

لكن العالم المعقول أو ملكوت الله، كما يلاحظ دلبوس (ص ٤٩٤) لا يعبر إلاّ عن إمكان الخير الأسمى، مع التوكيد فقط على ضرورة وفعالية تدخل الله لتأمين ذلك لنا. أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلاً عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه، فهو لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها.

أما الحرية فأمرها أجدر بالعناية. فإن كنت يقول صراحة: «هذه المصادرات هي مصادرة الخلود، والحرية منظوراً إليها إيجابياً (بوصفها علّية الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول) ووجود الله. . . والمصادرة الثانية (= الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعاً لقانون عالم معقول، أعني الحرية»[4].

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من «نقد العقل العملي» من أن الحرية هي القانون، وهي يقينية مثل القانون[5].

فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عادته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا[6]؟.

لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقينياً صار يعدها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي.

لهذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦- ٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن نفهم الحرية بمعنيين:

(١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد،
(٢) والحرية كما يصادر عليها القانون.

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص٢٤٦ = ١٤٦ ترجمة فرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص٢٢٥ = ص ١٣٤ ترجمة فرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ ترجمة فرنسية.

(٤) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٨ = ص ١٤٢ من الترجمة الفرنسية

(٥) الكتاب نفسه ط١ ص٤ = ص٢ من الترجمة الفرنسية.

(٦) راجع خصوصاً: «نقد العقل المحض» حـ٣ من مجموع مؤلفات كنت نشرة هارتنشتين ص ٥٢٨

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكة التي بها تكون الارادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرّع تشريعاً كلياً، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع، انجازها ضد العقبات التي يمكن أن تجيئه من الطبيعة.

وتبعا لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كنت: «حرية يبرهن عليها القانون»[1]. وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «يصادر عليها القانون»[2]، ولا يتحدث عنها كنت إلاّ في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الأولى هي «شرط القانون الأخلاقي»[3]، والثانية «هي أحد شروط إمكان الخير الأسمى»[4]، أي أحد الشروط التي تمكّن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى: فإن الأولى **واقعة** من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي **مصادرة** من مصادرات العقل العملي. الأولى سلطة مشرعة لارادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون».

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية، بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرّع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبّق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة، والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلاّ بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حرٌّ في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادىء فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقا لهذه المبادى. إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كنت بصراحة: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»[5].

الخصائص المشتركة لهذه المصادرات

وتشترك هذه المصادرات الثلاث في الخصائص التالية:

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٨٢ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية
(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤١ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية.
(٣) الكتاب نفسه ط١ ص٤ = ص٢ ترجمة فرنسية
(٤) الكتاب نفسه ط١ ص ٢٤٩، ٢٥٧ = ص ١٤٨، ١٥٢ ترجمة فرنسية
(٥) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» طبعة أكاديمية برلين حـ٤ ص ٤٤٨

١ـ أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة، بل قانون به يعينّ العقلُ الإرادة مباشرة.

٢ـ هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل **فروض** من وجهة نظر عملية لا محالة، ولهذا فإنها لا توسّع المعرفة النظرية، وإنما تهب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك، لتجرؤ على افتراض إمكانها.

٣ـ المصادرة ايمان محضٌ عمليٌّ للعقل. ولهذا تختلف عن الايمان القلبي، لأن فيها عنصراً عقلياً، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومرتبطة بمصلحة مباشرة للأخلاق. وهذا الايمان يتخذ طابعاً شخصياً: «فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد اله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم ـخارج تسلسل العلل الطبيعيةـ وجوداً في عالم معقول محض، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية. وأنا أتمسك بهذا بشدّة، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها منّي، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحتي ـ التي ليس مسموحاً لي بالتخلي عنهاـ تعين حكمي حتماً»[1].

السياسة

أبرز ما لكنت في باب السياسة هو مشروعه للسلام الدائم، الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة ١٧٩٥ بعنوان: «نحو سلام دائم، محاولة فلسفية».

وقد صاغ كنت مشروعه هذا على هيئة المعاهدات الدبلوماسية. ويتألف من الأقسام التالية:

أـ ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:
١ـ لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أيّ بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛
٢ـ لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛
٣ـ الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن؛
٤ـ لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛
٥ـ لا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى؛

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ـ ١٥٣ من الترجمة الفرنسية

٦ـ لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام: مثل الاغتيال، دسّ السم، خرق امتياز ممنوح، التحريض على الخيانة.

وقد أتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية، وكذلك الأساسية، بتعليق.

ب ـ ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الايجابية العامة، الداخلية والخارجية الدولية، لفائدة السلام، هي:

١ ـ يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري؛

٢ـ القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

٣ـ القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية.

جـ ـ ملحق أول: يبحث فيه كنت، من الناحية الفزيائية والمادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

دـ ملحق ثان: يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحقّ في تنوير الدولة والحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية. وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦.

هـ ـ ضميمة تتناول: (١) الخلاف بين الأخلاق والسياسة؛ (٢) الاتفاق بين السياسة والأخلاق. وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

وكان لكنت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

١ـ أنه لم يلجأ إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كروسه وبن Penn والأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائمًا عقلياً ورزيناً.

٢ـ أنه لم يتعجل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام ـ وهذا أمر ميسور التحقيق، وقد تحقق فعلًا للمرة الأولى في سنة ١٩١٩ بإنشاء عصبة الأمم، وللمرة الثانية في سنة ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم. ـ والمرحلة الثانية هي: السلام الدائم، وهو مثل أعلى، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائمًا هدفاً نهائياً لها: إنه أمل، وليس مجرد سراب، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفرّ منها.

٣ـ أن مشروعه في السلام الدائم يتّسق مع مذهبه كله: سواء في نظرية المعرفة، وفي الأخلاق. ولا يمكن فهمه أبداً بمعزل عن المبادئ التي قررها «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية».

المراجع

أوسع وأعمق دراسة عن كنت بأية لغة هي كتابنا: «امانويل كنت»، في أربعة أجزاء:

١ـ «امانويل كنت» جـ١: حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي. ٣٧٢ ص. الكويت، سنة ١٩٧٧

٢ـ «امانويل كنت» جـ٢: «الأخلاق عند كنت»، ويتضمن: مشكلة الميتافيزيقا ـ الأخلاق ـ ويقع في ٢٣٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣ـ «امانويل كنت» جـ٣: فلسفة القانون والسياسة» ـ ويشمل: فلسفة القانون ـ فلسفة السياسة ـ النزاع بين الكليات الجامعية ـ فلسفة التاريخ ـ علم الجمال ـ ويقع في ٤٤٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٤ـ «امانويل كنت» جـ٤: «فلسفة الدين والتربية». ويقع في ١٧٤ ص. بيروت سنة ١٩٨٠.

أثبات بمؤلفاته

- Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden 1919. 62 S.

- (Kant- Bibliographie.) In: Friedrich Ueberwegs Grundris der Geschichte der Philosophie. Teil 3 Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von Max Frischeisen- Köhler und Willy Moog. Berlin 1924. S. 709-749.

- Lehmann, K.H., und Horst Hermann: Dissertationen zur Kantischen Philosophie (Deutsche Dissertationen 1885- 1953) In: Kant- Studien 51 (1959/60), S. 228- 257.

مؤلفاته

نشرات كاملة

- Sämmtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bde. Leipzig (Voss) 1838- 1842
(Bd. 11, I: Briefe; Bd. 11 II: Immanuel Kant's Biographie, von Friedrich Wilhelm Schubert; Bd. 12: Geschichte der Kant'schen Philosophie, von Karl Rosenkranz).
- Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 23 Bde. Berlin (Reimer), (später:) Berlin, Leipzig (de Gruyter) 1900- 1955.
(I. Abth. (Bd. 1- 9): Werke; 2. Abth. (Bd. 10- 13): Briefwechsel; 3. Abth. (Bd. 14- 23): Handschriftlicher Nachlass).
Vgl. Gerhard Lehmann, Zur Geschichte der Kant- Ausgabe 1896- 1955. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946- 1956. Berlin 1956. S. 422- 434.
- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Vorländer (u. a.). 10 Bde. Leipzig (Meiner) 1911- 1925 (Philosophische Bibliothek. 37- 52. 113. 126)
(Bd. 9, I u. II: Briefwechsel hg. von Otto Schöndörffer; Bd. 10, I: Vorländers Kantbiographie; Bd. 10 II: Cohens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft).
- Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann, Otto Schöndörffer hg. von Ernst Cassirer. 11 Bde. Berlin (Cassirer) 1912- 1922.
(Bd. 9- 10: Briefe von und an Kant; Bd. 11 (Ergänzungsband): Kants Leben und Lehre, von Ernst Cassirer).
- Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden, (später:) Frankfurt a. M. (Insel- Verlag) 1956- 1964.
- Vorlesungen. Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin (Akademie- Verlag) 1961 ff.

المؤلفات والمحاضرات المفردة الرئيسية

- Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräfte und Beurteilang der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Steitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg 1746.
- Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg. Leipzig 1755.
- Principiorum primorum cognitionismetaphysicae nova dilucidatio. Königsberg 1755.
- Geschichte und Naturbeschreibung der mekwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 sten Jahres einen grossenTeil der Erde erschüttert hat. Königsberg 1756.
- Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Königsberg 1756.
- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.
- Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763.
- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1746.
- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf des Jahr 1763 aufgegeben hat. Königsberg 1764
- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg 1766.
- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Königsberg 1770.
- Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781- 2. verb. Aufl. 1787.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Riga 1785- 2. (verb.) Aufl. 1786
-Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786.
- Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.
- Kritik der Urteilskraft. Berlin, Libau 1790.
- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der

Nach handschriftlichenVorlesungenn. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.
- Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern. Hg. von Max Heinze. Leipzig 1894 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.- hist. Classe. 14, 6).
- Eine Vorlesung über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer. Berlin 1924.
- Die philosophischen Hauptvorlesungen. Nach den neu aufgefundenenKollegheftendes Grafen zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München, Leipzig 1924.
- Opus postumum. Hg. von Artur Buchenau. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1936- 1938 (Als Einzelausg. und im Rahmen der Akademieausg. (Gesammelte Schriften. Bd. 21- 22)

معاجم

- Kant- Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlab. Bearb. von Rudolf Eisler. Berlin 1930. VIII, 642 S.- Nachdruck. Hildesheim 1961 - Erneuter Nachdruck. 1964 (Olms Paperback. 2).
- Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Heinrich Ratke. Leipzig 1929. Vi, 329 S. (Philosophische Bibliothek. 37 b.

مجلة جمعية كنت

- Kantstudien (später: Kant- Studien). Philosphische Zeitschrift. Hg. von Hans Vaihinger; (ab Bd. 7 (1902):) von Hans Vaihinger und Max Scheler; (ab Bd. 10 (1905):) von Hans Vaihinger und Bruno Bauch; (ab Bd. 22 (1918):) von Hans Vaihinger, Max Frixcheisen-Köhler und Arthur Liebert; (ab Bd. 29 (1924):) von Paul Menzer und Arthur Liebert, (Bd. 39 (1934):) von Panl Menzer, Eduard Spranger und Martin Löpelmann. (ab Bd. 40 (1935):) von Hans Heyse; (ab Bd. 42 (1942/43):) von August Faust, Hans Heyse, Ferdinand Weinhandl, Günther Lutz; (ab Bd. 45 (1953/54):) von Paul Menzer und Gottfried Martin

reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790.
- Über das radikale Böse in der menschlichen Natur. In: Berlinische Monatsschrift 1792- Einzelausg. 1792.
- Die Religion innerhalb derGrenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793 - 2. Verm. Aufl. 1794.
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berlinische Monatsschrift 1793.
- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795- 2. verm. Aufl. 1796.
- Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) Königsberg 1797- 2. verm. Aufl. 1798.
- Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Jena 1798
- Der Streit der Fakultäten. Kömigsberg 1798.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst. Königsberg 1798- 2. verb. Aufl. 1800.
- Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche) Königsberg 1800.
- Physische Geographie. (Hg. von Gottfried Vollmer.) 4 Bde. Mainz, Hamburg 1801- 1805 Andere Ausg. Hg. von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde. Königsberg 1802.
- Über Pädagogik. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1803.
- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1804.
- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz.) Leipzig 1817.
- Vorlesungen über die Metaphysik. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz.) Erfurt 1821.
- Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790- 1791. Hg. von Fr Ch. Starke. Leipzig 1831.
- Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.

Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. XI, 786 S.- 5. Aufl. 1938. XI 805 S.
- Külpe, Oswald: Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907 VI, 153 S. (Aus Natur und Geisteswelt. 146)
- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Leipzig 1911. 207 S. (Sammlung Göschen 536. Geschichte der Philosophie. 5)- 4. verb. Aufl. Berlin 1933.
- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin, Leipzig 1917. XIII, 475 S. - 3. Verm. Aufl. 1923. XII, 482 S. (Geschichte der Philosphie.7).
- Cassi.er, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1918 XI, 449 S. (Immanuel Kants Werke. Bd. 11)
- Reininger, Robert: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München 1923. 313 S. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 27/28).
- Messer, August: Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924 VIII, 335 S.
- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig 1924. XII, 430; VI, 404 S.
- Kayser, Rudolf: Kant. Wien 1935. 289 S.
- Jaspers, Karl: Kant. In: Jaspers, Die groben Philosophen. Bd. 1. München 1957. S. 397- 616- Wiederabdruck in: Jaspers, Plato- Augustin- Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961. S. 179- 398.

دراسات لفلسفته

- Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwickelungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1860. XXXIII, 595; XXXI, 680 S. (Fischer, Geschichte der neutern Philosophie. Bd. 3. 4)- 4. neubearb Aufl: Immanuel Kant und seine Lehre. Teil 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Teil 2: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Heidelberg 1898- 1899. XX, 620; XVI, 640 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. 5)- 6. Aufl. 1928- 1957. XX, 669; XVIII, 645 S.
Vgl. zu den ersten Aufl.: Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig 1869. 40 S.
- Simmel, Georg: Kant Sechzehn Vorlesungen. Leipzig (ab Bd. 53 (1961/62):) von Gottfried Martin. Bd. 1 ff. Berlin, (ab Bd. 42 (1942/43):) Leipzig, (ab Bd. 45 (1953/54):) Köln 1897 - lfd.
Neudrucke verschiedener älterer Bände. Würzburg 1958 ff.

مؤلفات عن حياته

- Kant- Bildnisse. Mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. von der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Bearb. von Karl Heinz Clasen. Königsberg 1924. 30 S., 20 Taf.
- Vorländer, Karl: Die ältesten Kant- Biographien. Eine kritische Studie. Berlin 1918. 48 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte. 41).
- Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgensossen Jachmann, Borowski, Wasianski. (1804.) Hg. von Alfons Hoffmann. Halle 1902. XIV, 442 S.- 2. Aufl. 1907. XXVIII, 407 S.
- Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. (1804.) Hg. von Felix Gross. Berlin 1912 VIII, 306 S. (Deutsche Bibliothek).
- Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911. XI, 223 S. (Philosophische Bibliothek. 126).
- Röhrdanz, Günther: Die Stellung Kants in Und zu der Press seiner Zeit. München 1936. 144 S. (Zeitung und Leben 29).
- Stavenhagen. Kurt: Kant und Königsberg. Göttingen 1949. 104 S., 10 Taf.
- Immanuel Kants Letzte Ehrung. Aktenmässige Darstellung von Arthur Warda. Konigsberg 1924. 38 S.

عروض عامة لمذهب كنت

- Kronenberg. Moritz: Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 312 S.- 6 Aufl. 1922. X, 331 S.
- Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. XVI. 407 S. (Frommanns Klassiker der Philosphie. 7) - 8. Aufl 1924. XXIV, 412 S.
- Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant. Die

tische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963. 388 S.

مجموع مقالات

- Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes. Hg. von der Universität königsberg. Halle 1904. 374 S.
- Jubiläums- Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant. Mit Unterstützung der Kant- Gesellschaft hg. von Max Frischeisen-Köhler und Arthur Liebert. Berlin 1924. XX, 349 S. (Kant- Studien. 29, 1/2).
- Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Hg. von der Albertus- Universität in Königsberg i. Pr. Redaktion: Albert Goedeckemeyer. Leipzig 1924. 270 S.
- Immanuel Kant zum Gedächtnis. Hg. von Paul Feldkeller. Darmstadt 1924. 480 S. (Reichls Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924)
- Kant- Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag. Im Auftrage der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie hg. von Friedrich Frh. von Wieser, Leopold Wenger, Peter Klein. Berlin-Grunewald 1924 S. 161- 461 (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophien. 17, 3)
- The heritage of Kant. Ed. by George Tapley Whitney and David F. Bowers. Princeton 1939. X, 426 S. - Nachdruck. New York 1962.
- A. symposium on Kant. New Orleans 1945. 165 S. (Tulane studies in philosophy. 3)

شروح على بعض مؤلفاته

- Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Krtik der reinen Vernunft. 2 Bde. stuttgart 1881- 1892. XVI, 507; VIII, 563 S.- 2. Aufl. Hg. von Raymund Schmidt. 1922.
- Cohen, Hermann: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907. IX, 233 S. (Philosophische Bibliothek. 113).
- Smith, Norman Kemp: A commentary to Kant's «Critique of pure reason». London 1918. LXI, 615 S.- 2. erw. Aufl. 1923. LXI, 651 S. - Nachdruck. New York 1962.
1905. 181 S.- 4. erw. Aufl. München, Leipzig 1918. 212 S.
- Riehl, Alois: Die kritische Philosophie Kants. In: Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1- 2- Aufl. Leipzig 1908. S. 249- 584.
- Cassirer, Ernst: Die kritische Philosophie. In: Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 583- 762.
- Kroner , Richard: Kants Weltanschauung. Tübingen 1914. 91 S.
- Döring, Woldemar Oskar: Das Lebenswerk Immanuel Kants. Vorlesungen. Lübeck 1916. VII, 197 S.- Neue Ausg. Hamburg 1947. 205 S.
- Marcus, Ernst: Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. München 1917. 264 S.- 2. verb. und verm. Aufl. 1920 270 S.
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921. XIX, 612 S.
- Dühnemann, Eugen: Kant. 2 Bde München 1923-1924. XI, 558; VII 719 S.
- Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924. XI, 214 S.
- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Cours. Paris 1926. 376 S. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Kynast, Reinhard: Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewubtseins. München 1928. XI, 229 S.
- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930. VIII, 291 S.- 2. verb. Aufl. 1949. 270 S.
- Knittermeyer, Hinrich: Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen 1939. 160 S. (Abhandlungen und Vorträge hg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft. 12, 4)
- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich 1945. 247 S.
- Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959. 163 S. (Erlanger Forschungen. A, 11).
- Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch- Kri-

- Cornelius, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen 1926. VIII, 152 S.

كنوتسن

Martin Knutzen

فيلسوف ألماني، كان أستاذاً لكنت.

ولد في كينجسبرج في ١٤ ديسمبر سنة ١٧١٣، وتوفي في كينجسبرج في ٢٩ يناير سنة ١٧٥١.

وصار أستاذاً للمنطق وما بعد الطبيعة في جامعة كينجسبرج سنة ١٧٣٤، ثم أستاذاً لفلسفة الطبيعة والرياضيات في نفس الجامعة. ومؤلفاته تتسم بالتنوع والاصطفاء. وكان من بين تلاميذه كنت، الذي كان يقدره كثيراً كأستاذ. وكان رياضياً وفلكياً كما كان فيلسوفاً، وتأثر خصوصاً بـ يوتن وڤولف. وهو الذي أثار في كنت الاهتمام بالعلم كما وضعه نيوتن.

وفي الفلسفة تأثر بليبنتس وڤولف، لكنه كان مع ذلك مفكراً مستقل الرأي. فقد اطرح نظرية الانسجام الأزلي التي قال بها ليبنتس، وأخذ بنظرية العلية الفاعلية. وتأثيره في كنت إنما كان في الفترة قبل النقدية من تطور فكر كنت.

أما في الدين فكان كنوتسن يميل إلى نزعة التقوى Pietismus. لكن بتأثير ڤولف عدّل كثيراً في رفض اللاهوت الفلسفي أو الطبيعي، الذي كان، أعني هذا الرفض، من الخصائص المميزة لحركة التقوى. وبالجملة فقد حاول المزج بين الروحية التقوية وبين النزعة العقلية عند ڤولف. وهذا يتجلى في كتابه «برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي» (سنة ١٧٤٠).

مؤلفاته

- Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion. 1740.

«برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي».

- Elementa philosophiae rationalis. 1747

«عناصر الفلسفة العقلية»

- Systema cousarum efficientium. 1749.

مراجع

- B. Erdmann: Martin Knutzen and seine Zeit, 1876
- M. von Biéma: Martin Knutzen. Paris, 1908.

كوزان

Victor Cousin

فيلسوف اصطفائي فرنسي، ومحقق نصوص يونانية فلسفية.

ولد في باريس في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٢. وتعلم في ليسيه شارلمان، ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨١١، حيث تأثر بيير لاروميجير Laromiguière الذي وجهه إلى فلسفة لوك وكوندياك. لكنه ما لبث أن انصرف عنهما إلى راوييه-كولار P.P. Royer - Collard، الذي كان متحمساً للفلسفة الاسكتلندية؛ ثم إلى مين دي بيران.

وقام بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا، ثم صار مساعداً لروايبه كولار في كلية الآداب بجامعة باريس في عام ١٨١٥- ١٨١٦.

وسافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة، والتقى بهيجل وانعقدت بينهما صلة وثيقة، كما تعرّف إلى شلنج وياكوبي، وذلك في عامي ١٨١٧-١٨١٨.

ولما اغتيل دوق دل بري duc de Berry وحدث رد فعل في فرنسا ضد النزعة الليبرالية، وكان كوزان من أنصارها، فصل من وظيفته مساعداً في كلية الآداب، في سنة ١٨٢٠؛ كذلك أغلقت مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٢٢.

ولما زار ألمانيا للمرة الثانية في عامي ١٨٢٤- ١٨٢٥ قبض عليه في درسدن بتهمة سياسية وسجن لمدة ستة أشهر تقريباً.

وفي هذه الفترة التي حرم فيها من مناصبه، أتم نشر مؤلفات برقلس (١٨٢٠- ١٨٢٣) ومؤلفات ديكارت (١٨٢٤- ١٨٢٦)، وبدأ ترجمة لمحاورات أفلاطون (١٨٢٢- ١٨٤٠).

وفي سنة ١٨٢٨ أعيد له منصبه في جامعة باريس، وألقى محاضرات في الفلسفة حظيت بنجاح شعبي هائل،

لبلاغته ووضوح عبارته.

وقامت ثورة يوليو في سنة ١٨٣٠ وجاءت ملكية لوي فيليب، وكانت مبادئها تتلاءم مع اتجاهه السياسي، فلقي الحظوة والنجاح. وأصبح عضوا في مجلس التعليم في سنة ١٨٣٠، وفي الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٣١، وفي أكاديمية العلوم الأخلاقية (الانسانية) والسياسية في سنة ١٨٣٢، وعضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي (١٨٣٢) ومديراً لمدرسة المعلمين العليا (١٨٣٤)، ثم صار وزيراً للمعارف في حكومة أدولف تيير Thiers في سنة ١٨٤٠. ولما قام جيزو Guizot بإصلاح كبير في التعليم الابتدائي (سنة ١٨٣٣) استلهم أفكار كوزان، وهو الذي وضع المذكرة التي قدمها جيزو.

ولما سقطت حكومة لوي فيليب في سنة ١٨٤٨ اعتزل كوزان الحياة العامة، وتفرغ للدراسات الفلسفية، ونشر محاضراته، وتحقيق مؤلفات أبيلار (سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٩) وكان قد نشر مؤلفات مين دي بيران (سنة ١٨٤١) ومؤلفات أبيلاردغير المنشورة (سنة ١٨٣٦)؛ وتابع دراساته عن الشهيرات في القرن السابع عشر: «جاكلين پسكال» (سنة ١٨٤٥)؛ «مدام دي لونجفيل» (سنة ١٨٥٣)؛ مدام دي سابليه Sablé (١٨٥٤) ومدام دي شفريز ومدام دي هوتفور (سنة ١٨٥٦).

وتوفي في مدينة كان Cannes (الكوت دازور) في ١٣ يناير سنة ١٨٦٧.

فلسفته

اتجه كوزان إلى نزعة اصطفائية éclectisme بين المذاهب والأراء الفلسفية: إذ أراد الجمع بين التجريبية الحسّية في نظرية المعرفة، وبين الروحية في الدين، لأن الحسّية وحدها تؤدي إلى الالحاد والمادية، وكلاهما لا يستطيع أن يعطي الإنسان المبادىء الثابتة التي يمكن أن ترشده في حياته.

وتأثر كوزان بمنهج الاستبطان عند مين دي بيران.

وفي تحليله لوقائع الشعور انتهى كوزان إلى القول بأن الشعور يتضمن عنصرين ضروريين أو لا شخصيين هما: الاحساس والعقل، وعنصراً ممكناً عارضاً أوشخصياً وفردياً هو: الإرادة. ووفقاً لهذا التقسيم الثلاثي لملكات النفس، قسم المشاكل الفلسفية إلى ثلاثة أنواع: مشاكل الحق، مشاكل الجميل، مشاكل الخير. وفي كتابه: «في الحق، والجميل، والخير» (سنة ١٨٥٣) قال إن هذه المشاكل تتوحد في كلّ يشمل ما هو صحيح في الاحساس (لوك)، وفي العقل (أفلاطون)، وفي القلب (لكنه لم يذكر فيلسوفاً للقلب). وأجزاء النفس الثلاثة هذه ليست مستقلة بعضها عن بعض: إذ العقل يحتاج إلى الاحساس والقلب؛ والاحساس يحتاج إلى العقل والقلب؛ والقلب يحتاج إلى العقل والاحساس.

أما نزعته الاصطفائية فتتجلى في قوله إن المذاهب الفلسفية المختلفة: الحسّية، والمثالية، والشك، والتصوف - ما هي إلّا أوجه متعددة لحقيقة واحدة.

وفي علم الجمال كان كوزان يعتقد في الجمال المطلق. وكان مثله الأعلى في الأعمال الفنية هو تمثال أبولون الموجود في جناح البلڤدير (في الڤاتيكان). ومن رأيه أن الفن ليس محاكاة للطبيعة، ولا دعوة أخلاقية، بل هو «رؤية للامتناهي». وعلى الرغم من أن كل الفنون تستخدم المادة، فإنها تشيع فيها «طابعاً مستسراً يخاطب الخيال والروح، ويحررهما من الواقع، ويسمو بهما - طوعاً أو كرهاً - إلى مناطق مجهولة». وهذه المناطق المجهولة هي عالم الله، عالم المثل الأعلى. وقد تأثر، في نظراته الجمالية، بڤنكلمن Winckelmann الذي كان هو الآخر يعتقد أن أبولون بلڤدير هو ذروة الجمال المثالي كله.

لكنه مع ذلك دعا إلى عدم المبالغة في مثالية الأثر الفني، لأن أعمال الفن تخاطب الحواس كما تخاطب القلوب. والمثل الأعلى ينبغي أن يقدّم لنا في شكل محسوس، وأن يسّر مشاعرنا. ومن ثم انتهى إلى القول بأن الشعر هو أعلى الفنون كلها، لأن قوة الكلمات من شأنها أن تنعش الصور والمشاعر والأفكار في نفس الوقت. ولهذا كان الشعر مزيجاً من الملكات الانسانية كلها.

مؤلفاته الرئيسية

- De la Métaphysique d'Aristote, 1835.
- Cours de philosophie professé.. pendant l'année 1818... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, 1836.
- Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII[e] siècle, 4 vols. 1839- 42.
- Des Pensées de Pascal, 1843.
- Leçon sur la philosophie de Kant, 1844.

- Abélard: Ouvrages inédits, 1836;
- Abélard: Opera, 2 vols. 1849- 59
- Jacqueline Pascal, 1845.
- Madame de Longueville, 1853.
- Madame de Sablé, 1854.
- Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort, 1856.

مراجع

- J. Barthélemy - Saint- Hilaire: M. Victor Cousin, sa vie et sa Correspondance, 3 vols., 1895.
- Paul Janet: Victor Cousin et son œuvre, 1885.
- H. J. Ody: Victor Cousin: ein Lebensbild, 1953.

الكندي فيلسوف العرب

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بـ«فيلسوف العرب»، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧هـ = ٩٨٧م)، فيقول: «ويسمى فيلسوف العرب» (ص٢٥٠س٢٢، نشرة فلوجل). ويلذ لأصحاب السِّير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه[1]. وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاه عليها الخليفة المهدي (خلافته ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ).

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م)، وماسينيون يحدده بسنة ٢٤٦هـ (٨٦٠م)، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٤م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلّينو وأيده بروكلمن وهو سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ= ٨١٣- ٨٣٣م)، حتى إن المعتصم اتخذه معلمًالابنه أحمد، وسيهدي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن جلجل (ص٧٣)، أو في الكوفة بحسب ما يقول ابن نباتة («سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص١٢٣). وهذا ارجح لأن أباه كان والياً على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويفترض أنه غشي أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحي بن البطريق وابن ناعمة الحمصي.

ولما صار معلمًا لاحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨هـ حتى سنة ٢٢٧هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفاً للحاسدين. وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاكر، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاكر بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفاً غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبتاً بأسماء مؤلفاته. وأقدمها هو ما أورده ابن النديم في «الفهرست» (ص٢٥٥- ٢٦١، نشرة فلوجل، ليبتسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنواناً، مصنّفة كما يلي:

---

(١) راجع عن حياته: أ) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥- ٢٦١. نشرة فلوجل، ليبتسك، سنة ١٨٧٢؛
ب) صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم» ص٥١- ٥٢، طبعة شيخو، بيروت، ١٩١٢؛
جـ) القفطي «اخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص٣٦٦- ٣٧٨، نشرة بيرت سنة ١٩٠٣؛
د) ابن أبي أصيبعة. «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» جـ١ص٢٠٦- ٢١٤، القاهرة سنة ١٨٨٢؛
هـ) ابن جلجل. «طبقات الأطباء والحكماء» ص٧٣- ٧٤، القاهرة سنة ١٩٥٥؛
و) البيهقي «تتمة صوان الحكمة» ص٤١، دمشق سنة ١٩٤٦؛
ز) أبو سليمان المنطقي السجستاني «صوان الحكمة»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران سنة ١٩٧٤

أ) في الفلسفة ٢٢عنواناً؛
ب) في المنطق ٢٠ عنواناً؛
جـ) في الكريات ٨ عنوانات؛
د) في الموسيقى٧؛
هـ) في علم النجوم ١٩؛
و) في الهندسة ٢٣؛
ز) في الفلك ١٦؛
ح) في الطب ٢٢؛
ط) في أحكام النجوم ١٠؛
ي) في الجدل ١٧؛
يا) في علم النفس ٥؛
يب) في السياسة ١٢؛
يج) الاحداثيات (العلل) ١٤؛
يد) الابعاديات (الأبعاد) ٨؛
يه) التقدميات ٥؛
يو) الانواعيات (انواع الأشياء الخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣.

فالمجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنوانا؛ وعند القفطي ٢٢٨؛ وعند ابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ولنكتفِ بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

١) كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٣أ- ٥٣أ).

٢) رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله. المخطوط نفسه ورقة ٣٢أ - ٣٤ب.

٣) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ب- ٥٤ب.

٤) رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ب- ٢٣أ

٥) رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨أ- ٣١.

٦) رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ أ - ٦ أ؛ ومخطوط تهران، مجلس، جـ ٢؛ ٦٣٤.

٧) رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب.

٨) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب - ١٢أ؛ والتيورية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ص ٦٣- ٧٦.

٩) كتاب الخسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤

١٠) رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط اياصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ٣٤أ

١١) رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط اياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥أ- ٥٥ب

١٢) كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ٣٤أ

١٣) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤أ- ٢٧ب.

١٤) كتاب في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥- ٣٩أ

١٥) رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ٩أ- ١١أ

١٦) رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرْم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١٣أ- ١٤أ.

وقد نشر هذه الرسائل ألبينوناجي، وم جويدي، ورتر، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤، ١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وسنقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وسنقوم بالتصحيح فيما نورده عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

فلسفته

-١-

تمهيدات

أثبتنا[1] بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص١٦٤- ص١٨٨. ط٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧، وكتابنا بالفرنسية **La Transmission de la philosophie grecque...**, pp. 26 - 32

اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبيّن لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «اثولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

أ- تعريفه للفلسفة

في رسالته في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١- تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مركب من «فيلا»- وهي «مُحِب»- ومن «سوفيا» وهي الحكمة».

٢- تعريف بحسب تأثيرها: «إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان- أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تئيتاتوس» ص ١٧٦ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرفوريوس (.Comms.in Aristot, IV,3).

٣) تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العناية بالموت؛ والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفسِ استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات- وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء: اللذة شر. فباضطرارٍ أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حِسّي والآخر عقلي، كان مما سمّى الناس لذةً ما يعرض في الاحساس، لأن التشاغل بالذات الحِسّية تركٌ لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون (فيدون ٦٤ أ).

٤) تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحِكَم».

٥) تعريف آخر: «الفلسفة معرفةُ الإنسان نَفْسَه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغَوْر. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام؛ وما لا أجسام <هي>: إما جواهر، وإما أعراض؛ وكان الانسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لاجسمًا، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكلّ؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان: العالم الأصغر».

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «اعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكندي في موضع آخر («الرسائل» جـ١ ص ٢٦٠ س٧- ٨) يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول إن الانسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦) والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها ومائيتها وعِلَلها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشروح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ س ٧- ٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجّح أحدها[١].

---

(١) يورد أبو الفرج بن الطيب في كتابه «تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريس» (طبع بيروت سنة ١٩٧٥ ص ١٧- ص ١٤) الحدود الستة ويقول إن «ثلاثة منها (منقولة) عن فيثاغورس، واثنان عن أفلاطون، واحد عن أرسطو، والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة»، والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والانسانية»؛ والحد الثالث هو أن «الفلسفة هي ايثار الحكمة - وهذه الحدود الثلاثة هي لفيثاغورس

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معاناة الموت؛ أعني إيثار الموت». والحد الخامس هو أن الفلسفة هي التشبّه بالله تعالى بحسب الطاقة الانسانية في علم الحق وفعل الخير» ووهذان الحدان هما لفلاطن»

والحد السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم وهو الذي حدثنا به ارسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة»

وهكذا نجد ابن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة منسوبة إلى أصحابها، مما يدل على أنه نقل ذلك عن مصدر سرياني مباشرة

اما الكندي فلم ينسبها إلى أصحابها: فيثاغورس وأفلاطون وارسطو، مما جعل البعض يتوهم أنها من عنده!.

ب- معرفته بتاريخ الفلسفة-

مما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصرت على أرسطو، وألمت إلماماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرّس رسالة صنّف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر افلاطون في رسالته المختصرة عن النفس، كما أن له رسالة في ايضاح الأعداد المذكورة في محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيماوس» و«السياسة» و«النواميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا ارسطوطاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤- ٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلاّ منحولة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحروفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٢
ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي إن الفلسفة الأولى هي أنبل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علّة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأننا لا نكتسب علمًا كاملاً بالشيء إلاّ إذا عرفنا علّته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه أشرف موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» مقالة ألفا الكبرى ف٢ ص ٩٨٢ أ س ٨-١٩؛ ألفا الصغرى م١ ص٩٩٣ ب١٩- ٢٣) ينوّه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا؛ وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا من الحقيقة إلاّ مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكوّن قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكر لهم أنهم مكّنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشير ها هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهمه نص ما أورده أرسطو. على كل حال، يريد الكندي أن يعبّر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن ينشدها أنى وجدها. وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتّجرون في الدين وهم من الدين براء، ولا يظهرون غيرة على الدين إلاّ للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» جـ١، ص١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دين لمن يقاوم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون الوهية الله وحده، والسعي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. وإلحاحه في توكيد هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ= ٨٤٧- ٨٦١م).

ويقرر الكندي ألا يحفل باعتراضاتهم، لأن ما يهمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال- («الرسائل» . جـ١ ص١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المتباينة».

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ) موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين

من الموجود: المحسوس، والمعقول. والأشياء إما كلية، وإما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس؛ أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحسّ، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الخفافيش لا تدرك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علمًا يخصُّها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علمًا يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

ب) اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ويمهد لبحثه فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إن «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علّة له . وما لا علّة له فدائم أبداً» («الرسائل» جـ١ ص ١٦٩ س١٠- س١١). والأزلي لا جنس له (جـ١ ص١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ١ ص١١٤) لأنه تام أبداً اضطراراً» (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسما. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزليا.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعاني، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بّينة بنفسها:

أ) كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية؛

ب) والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل وبالقوة معاً؛

جـ) المتناهي لا يكون غير متناهٍ؛

د) إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسمًا، لكان أكبرها، وسيكون أكبر مما كان قبل إضافة هذا الجسم إليه؛

هـ) إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار؛

و) الأصغر بين شيئين متجانسين يَعُدُّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ها هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناه في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا اضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. اما أن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الاضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم،. فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تناهي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى».

(١) راجع «كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» جـ١ ص١١٣- ١١٦.

ويعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرْم العالم» («الرسائل» جـ١ ص١٨٦- ١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساق برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: (١) «رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» («الرسائل» ص١٩٤- ١٩٦)؛ (٢) «رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي -جرم العالم» («الرسائل» جـ١ ص٢٠٢- ٢٠٣).

وبين هذه الرسائل الأربع تكرار أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار!.

وإذا تساءلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

١- أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

٢- برقلس الافلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

أ) الحجة الأولى أوردها في القضية الأولى من «عناصر الثاثولوجيا»؛ وخلاصتها: استحالة تصوّر مجموع من لامتناهيات عددية، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نمى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

ب) والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (م٢ ف١)؛ وخلاصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

جـ) والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (م٢، ف١) وخلاصتها: أن الكون المؤلّف من كثرة محضة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنه يستبعد -بالفرض- كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرّق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على محاورة «برمنيدس»- **In Parm enide (1100, 24ff)**

وكتاب «اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس («الفهرست» ص٢٥٢، س١٦، نشرة فلوجل)، ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

أما الطبيعة، («السماع الطبيعي») لأرسطو، فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السَّمْح وابن الطيب ويحي بن عدي ومتى (القاهرة في جزءين سنة ١٩٦٤- ١٩٦٥).

لكن الكندي- على العكس من أرسطو وبرقلس- استخدم برهانه لابطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهاك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثَمّ زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه متناه، وهذا خُلْف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه. فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن يُنْتَهى إلى فَصْلٍ من الزمان لا يكون فصلٌ قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإنّ خَلْفَ كلّ فصلٍ من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذن لا يُنْتَهَى إلى زمانٍ مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خُلْفٌ لا يمكن. -وأيضاً إن كان لايُنْتَهَى إلى الزمان المحدود حتى يُنْتَهَى إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى يُنْتَهَى إلى زمنٍ قبله، وكذلك بلا نهاية- وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدودٍ بتة- والانتهاء إلى زمن محدود موجود به؛ فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية إضطراراً» («الرسائل» جـ١ ص١٢١- ١٢٢).

والزمان كمية متصلة» (الكتاب نفسه جـ١ من ١١٩).

وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آنٍ لا يبقى، إذ انه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس الحركة، بل هو عددٌ يعدُّ الحركة[١]، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

جـ) الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصّفة. ومن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» («الرسائل» جـ١ ص ١٥٤- ١٦٢).

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالعَرَض، وإما بالجوهر أو الماهية.

فهو يقال بالعَرَض في الألفاظ المشْتركة والمترادفة، مثل المدية والشفرة والسكين فهما واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع؛ وكذلك الألفاظ المشتركة مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمدلولات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر؛

ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع؛

جـ) أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معا؛

د) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد»، انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظير[٢].

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الخمسة، وقد فقد أصلها العربي، وبقيت ترجمتها اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي A. Nagy في مجموعة «اسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى» جـ٢، الكراسة٥، مونستر سنة ١٨٩٧.

(٢) «رسائل الكندي» جـ١ ص١٥٩- ١٦٠.

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، فـ٦ ص١٠١٦ ب٣٢- ١٠١٧أ٦).

وبعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

أ) الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين[١] الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

ب) وليس هو المقول بحسب العنصر (الاسطقسّ)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

جـ) وليس هو غير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

وبعد اسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كُلاً، ولا جزءاً؛ بل هو الواحد على الاطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كمًا، ولاينعت، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكثر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا محمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمدها منه. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة[٢].

وإذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهووحده الجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال

(١) الكتاب نفسه جـ١ ص١٦٠- ١٦١.

(٢) الكتاب نفسه جـ١ ص١٦٢.

عليه «الواحد» إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ها هنا أصداءً لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي باصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله.

١) فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو عِلّة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناسٌ، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الاثنان من الواحد، وكانا محدودين، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد».

٢) وورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها؛ وليس كشيءٍ من الأشياء بل هو بدء الشيء؛ وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهةٍ من الجهات؟ قلنا: لأنه واحدٌ محضٌ مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

د) الله
هو العلة الفاعلة للخَلْق

والكندي مُسْلم، فكان طبيعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلية لايجاد العالم. ولبيان ذلك يميّز بين عدة معانٍ للفعل[1]، ويبرز منها معنيين:

أ) الأول هو الفعل الحق والأول وهوفعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العِلّة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

ب) والثاني هو أثر الفاعل فيما انفعل.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن ينفعل. ومن هنا كان الفاعل الحقّ هو الله، عِلّة الكل. أما وصف سائر

(١) «رسائل الكندي» جـ١ ص١٨٢ - ١٨٤

الموجودات بالفاعلية فعلى سبيل المجاز فقط، لأنهم ينفعلون بما يفعلون: فأولهم ينفعل بالخالق، وما بعده ينفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول، والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، ألخ.

فالله هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات. وهو فعّال دائمًا، ولا ينفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله وتنزل حتى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بيّن فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى»، الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» جـ١ ص١٦٢ س١٥ - ١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» جـ١ ص٢٥١، س٣).

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطوطاليس (راجع خصوصاً الميمر العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقي «لأثولوجيا» المنحول على أرسطوطاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلمًا، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتنافى مع تصور أفلوطين وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلحّ مراراً في توكيد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الايجاد»، كما يسميه التأييس»[1]. فهو يقول: «إن الفعل الحقيّ الأول تأييس الأيسات عن ليس» («الرسائل» جـ١ ص١٨٢). ويعرّف الابداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» جـ١ ص١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعِلّة الابداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» جـ١ ص١٦٢).

ولسنا ندري كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الابداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي!.

(١) «أيس» هي ضد «ليس». و«الأيس» هو وجود الشيء، و«الليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: آيس = اوجد، والمصدر التأييس = الايجاد، الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجين الأوائل (مثل ترجمة «ما بعد الطبيعة» التي قام بها اسطاث للكندي، م٨ ف٢ ص١٠٤٢ ف س٢٥).

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لاثبات وجود الله، وإن أومأ إلى ذلك في ثنايا بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» جـ٢ ص٦٢-٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مُبْدِع الكل، ومُمسِك الكل، ومُحْكِم الكل» («الرسائل» جـ٢ ص٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منظمًا لاثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالته في «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

٣
العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

أ) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله» («الرسائل» جـ١ ص٢٤٤-٢٦١)

ب) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» («الرسائل» جـ٢ ص ٤٨-٥٣).

جـ) «رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ٢ ص٤٠-٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو «ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد؛ وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت». على أن العالم كله متناه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال الفراغية تحتل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي، - ومن سلسلة من الأكر (جمع: كرة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) ويماسُّ بعضها بعضاً؛ وهذه الأكر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل للفساد، أعني من الأثير...

ويعقد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية؛ والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادىء علم الفزياء، ويفسّر لنا هذه الكروية... ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم... ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم متناه»[1].

وبهذه الآراء كلها قال الكندي؛ وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصّلة أخذها عن بطلميوس لإثبات بعض هذه الآراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى المحال، ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض -اضطراراً- تكون كرية على وسط الكل» («الرسائل» جـ٢ ص٥٢)، ويتلوه ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ٢ ص٤٠-٤٦) يبيّن أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة، والثقل؛ وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. ولإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علةً وسبباً لعلة جميع المتحركات والساكنات عن حركة». ولما كان الفلك بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسائط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركّبت منه من الأجرام. «فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بتة». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة من الوسط، ولهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضادَّ الهواءُ الماءَ بالقوة الفاعلة، إذ ضادّه بالخفة والثقل، واتفقا في

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطوطاليس: في السماء والآثار العلوية» صفحة ط-يج. القاهرة، سنة ١٩٦١

الرطوبة... وضادّ الماءُ النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفعلة، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضادّ الهواءُ الأرضَ بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفعلة، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لمضادته إياها بالحالين معاً: بالخفة والثقل والسرعة والابطاء» («الرسائل» جـ٢ ص٤٤).

المكان

ويتناول الكندي مسألة «المكان» في كتابه «الجواهر الخمسة»(الباقي لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي). فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده «لأنه غامض لطيف: فقال البعض إنه ليس ها هنا مكانٌ ألبتة، وقال البعض الآخر إنه جسم، كما قال أفلاطون؛ وقال بعض ثالث إنه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطوطاليس فقال: إن المكان مشاهد وظاهر fore invientum et manifestum».

ويدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حاوٍ يجري فيه ذلك، وهذا الحاوي يبقى مع فساد المحويات؛ وإذن المكان موجود.

وبعد أن بيّن أن المكان موجود، بيّن أن المكان ليس جسمًا، وانما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من الهيولى ذات الطول والعرض والعمق، بل من الهيولى ذات الطول والعرض دون العمق، والهيولى ذات الطول والعرض دون العمق تسمى سطحاً.

لكننا نجد الكندي في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» يعرّف المكان بأنه: «نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: ١) «أنه سطح خارج الجسم»؛ ٢) أنه «نهايات الجسم»؛ ٣) أنه «التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو إن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الهيولى، المسافة بين النهايات، أو هو النهايات نفسها[1]. ويرفض أرسطو صراحة الثلاثة الأولى منها، وينتهي إلى الرابع القائل بأن المكان «هو نهاية الجسم الحاوي، التي عندها يتصل بالجسم المحوي» (ويقصد بالجسم الحاوي ما يمكن أن يحرِّك حركة نقلة» (ص٢١٢أ س٥-٧). وينتهي أخيراً إلى التعريف النهائي للمكان بأنه: «النهاية الأولى غير المتحركة للحاوي» (ص٢١٢أ س٢٠).

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») إنه «لهذا السبب أيضاً يتصوّر المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء. وكذلك المكان يتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)[1].

الجرْم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجرْم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل («الرسائل» جـ١ ص٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المكوّن يتحول من صورة إلى صورة؛ لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر، أما الفلك فمفارق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلاّ أن نقرر أن الفلك عِلّة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفاسد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفّس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحيّ المتنفّس[2].

---

(١) أرسطو. «الطبيعة» م٤ ف٤ ص٢١١ب س٦-٩.

(١) الكتاب نفسه م٤ ص٢١١ ب س٢٩-٣٠.

(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٤٧-٢٤٨.

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته. وايجاده لها إما بالضرورة، أو بالمحبة، أو بالقوة.

والجرم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يهبـ اضطراراً (أي بالضرورة)ـ الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلَكُ من شيء آخر بل خُلِق من العدم. إن الفلك «غير مكوّن من غيره، بل مُبْدَع إبداعاً عن ليس؛ وليس بفاسدٍ إلى غيره... (لأن) كل فاسد فإلى ضدّ فساده يفسد، وإنه لا ضد للفلك»[٢].

والفلك لا يغتـذي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النبيلتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حيّ فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الاحساس إلاّ السمع والبصر، وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحِسّين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب؛ فهما إذن في الأجرام السماوية كيما يكونا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبيّة ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئاتها بالكون، ولا التعويض عما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلاّ القوة العاقلة (الناطقةـ على حد تعبيره)[٢].

وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد[٣].

-٤-

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وافلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

(١) «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٥٣

(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٥٥

(٣) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٦١

وهذه النفس حين تفارق البدن تعرف كل ما في العالم، ولن يخفى عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأطهار الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وعرفوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكم بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صَدَق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون إن من جعل همّه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطايب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبّه بالله. وأفلاطون ـهكذا يقول الكنديـ يشبه القوة الشـهوانية فـي الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالمَلَك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب، ومن استولت عليه قوة النفس المنطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وفي وسع الانسان قدر الطاقة، أن يصبح حكيمًا، عادلاً، كريماً، خيراً، حريصاً على الحق والجمال، وبهذا يشارك في صفات الله[١].

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه افسقورس، يقول فيها ان النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكفت عن الأدناس، واهتمت بـالبحث ومعرفـة حقائق الأشيـاءـ فـإنها تصـير مصقولة، وتتحد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشيـاء، كما تتجـلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبّان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الانسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهبها الله نوره ورحمته؛ هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمرّ عليه

(١) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٤- ٢٧٥.

المسافرون. ولن نبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي ستنتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره؛ وهنالك تنعم بنوره ورحمته[١].

محل النفس بعد الموت

وفي مسألة محل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب كل نفس تترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تغادر أبدانها وهي ملطخة بالأدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهّرت وتهذبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل أدناس الحواس. وهنالك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السماء الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهنالك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها؛ ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة بعض المشابهة لقدرة الله[٢].

وينتهز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهر من الشهوات الدنيّة. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلّا بالتطهير من الأدناس»[٣].

العقل

للاسكندر الافروديسي رسالة صغيرة «في العقل»[٤] ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

١- العقل الهيولاني؛

٢- العقل المستفاد؛

٣- العقل الفعّال.

(١) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٦- ٢٧٧.

(٢) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٨.

(٣) «الرسائل» جـ١ ص٢٧٨.

(٤) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» ص٣١- ٤٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيولى (المادة)؛ وهو العقل بالقوة عند أرسطو؛ وهو خالٍ من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الانسان حياً، ويفنى بفنائه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو؛ وفيه توجد المبادىء التي هي المعقولات الأولى.

وأعلى هذه العقول الثلاثة العقل الفعّال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات؛ وبواسطته ينتقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ - عقل بالفعل دائماً - وهو العقل الفعّال؛

٢- عقل بالقوة؛

٣- عقل ينتقل- في النفس من القوة إلى الفعل- وهو العقل بالملكة؛

٤- عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة -كما هو واضح- ضئيلة.

-٥-
دفع الأحزان

وللكندي رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان»[١] تندرج في نوع فلسفي أدبي هو: التعزّي بالفلسفة، من أشهر نماذجه رسالة بالعنوان الأخير: «التعزي بالفلسفة» de Consolatione Philosophiqae، ألفها بوئتيوس (حوالى سنة ٤٧٥ - ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً رومانياً وفيلسوفاً واتهم بالتآمر ضد ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم ايطاليا من روما؛ فجرد من منصبه قنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤م. وفي هذا الكتاب يجري

(١) نشرها لأول مرة هلمرت رتر ور. فلتسر تبعاً لمخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ جـ٢ ورقة ٢٣أ- ٢٦ب. ولكنها نشرة حافلة بالأغلاط. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي، سنة ١٩٧٣؛ طبعة ثانية، بيروت، سنة ١٩٨٠.

المؤلف حواراً مع الفلسفة فتكشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرّف الحزن بأنه ألم نفساني ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة. وعلى هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحققِ مطلوبٍ. فلننظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بمأمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نستشرف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم المعقول ونختار فيه محبوباتنا وقنياتنا. حينئذ نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنياتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباً لنا؛ لأنه لن يطرأ عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضيع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يوآزر بعضها بعضاً؛ أما القنيات الحسية فمبذولة لجميع الناس، ومعرّضة للضياع، وليست بمأمن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلاّ فيما هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يحزن لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يفنى حزنه أبداً، إذ سيجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي بفضلها يمكن دفع الأحزان:

١ـ أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسّمه إلى نوعين: حزن ناشىء عن شيء يتوقف أمره على ارادتنا، وحزن ناشىء عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فإما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن استطعنا، فعلينا أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصبنا بعد، فنحن نجلب على أنفسنا حزناً لم يدع إليه داع. ومن يحزن يُؤْذِ نفسه؛ ومن يؤذ نفسه يكن أحمق ظالماً. ولهذا يجدر بنا أن ننتظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصّر من مدة الحزن ما استطعنا، وإلاّ كان ذلك حمقاً وظلماً.

٢ـ وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزّينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزّوا عنها. ثم نعدّ حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه يعزّيها وهو على فراش الموت.

٣ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون؛ فإن أردنا أن ننجو من المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط؛ وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا؛ ومن يملكه إنما يملكه طالما كان في حوزته فقط. ما هو في حوزتنا دائماً هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدها.

٥ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه ما هو مِلْك مشترك هو لدينا بمثابة عارية ممن أعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يعطه لمن شاء، لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلاّ أخسَّ ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسرّ بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إيّانا.

٦ـ وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصّله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت

نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنيات الخارجة عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنيات خارجية لن نحزن لأننا لن نفقدها مادمنا لم نملكها. وإذن علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقده فيكون فقدانه سبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائمًا، سواء اقتنينا أو لم نقتنِ. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً! وهذا محال.

لكن علينا أن نقلّل من قنياتنا، لنقلل من أحزاننا، مادام فقدها يولّد الحزن.

وبهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول إن نيرون، امبراطور روما، أهْدِي قبةً عجيبة من البلور؛ فسرّ بها كثيراً؛ ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رأيه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتنبىء بمصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظفر بمثلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها؛ ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لنالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال إن هذا ماحدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للنزهة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتاع لكي توضع في حديقته. فغرقت السفينة التي تحملها؛ فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

٧ـ إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزّوده بما يحتاج إليه، إلّا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الانسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم. ولهذا فإن من يهتمّ باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجة عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه.

٨ـ وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خدّاعة، تشبه حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فاقتادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للتزوّد بالمؤونة. وخرج الركاب للتزوّد ببعض الحاجات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر بقوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار اليانعة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأطيار، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث انصرف إلى جمع الأصداف والأحجار، وعادوا مثقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقوهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحجار والأصداف التي جمعوها، مما أوقع الهم في نفوسهم. ـوفريق رابع وأخير توغلوا في المروج والغابات، ناسين سفينتهم ووطنهم، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداف والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظرهم في السفينة؛ ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع ندائه، ورفع المرساة تاركاً إياهم معرّضين للأخطار القاتلة. فبعضهم التهمته الوحوش الكاسرة، والبعض غار في الهُوِيّ، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي ـ وهكذا صاروا جيفاً منتنة ـ.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا ننشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع القنيات والانعكاف على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المعقول.

٩ـ وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحمينا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء اسوأ من الموت. لكن الموت ليس شرّاً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمامٌ لطبيعتنا. وبدون الموت، لن يوجد انسان أبداً، لأن تعريف الانسان هو أنه حيوان عاقل فانٍ. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان؛ لأنه إن لم يمت، لم يكن إنساناً، ولخرجَ عن طبيعة الإنسان. والأمر السيىء هو ألا نكون ما نحن إياه؛ وبالتالي الشيء السيىء هو ألا نموت. وإذن فالموت ليس بشرّ.

١٠ـ وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من قُنيات مادية وعقلية، ناسين مفقوداتنا الماضية؛ لأن تذكر ما يبقى لنا يعزّينا عما فقدناه.

ومن الحق أن نقول إن من لا يملك الأشياء الخارجة عنه يملك ما يستعبد الملوك، ويتغلب على أقوى أعدائه الجاثمين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان». ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة:

١) الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس في حقيقة نفي الغم والهم واثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»[١]. وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لهما أصل مشترك؟ هذا محتمل.

٢) والثانية «رسالة في تسلية الأحزان» تأليف ايليا الجوهري، ولسنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الاسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وقد نشرها ليفي[٢] دلاڤيدا، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

٣) والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو[٣].

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الاسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوربا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

كوڤلييه

Armand Cuvillier

مؤلف متون فلسفية مفيدة، فرنسي.

ولد في باريس في ١٨٨٧/١٠/٣، وتوفي في باريس في ١٩٧٣

ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٠٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وقام بعدها بالتدريس في ليسيهات مونلوسن Montluçon، وبورج، واستراسبورج، ولان Laon وأخيراً في ليسيه لوي لوجران في باريس. وكلف بإلقاء محاضرات في علم الاجتماع في السوربون من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥٣.

وقد اشتهر خصوصاً بمتن الفلسفة Manuel de Philosophie ويتألف من جزئين: الأول في علم النفس، والثاني في المنطق ومناهج البحث والأخلاق وما بعد الطبيعة. ويمتاز بالوضوح التام، وجودة التقسيم، مع الاستيعاب وايراد النصوص الجيدة المناسبة. ومن هنا حظي بانتشار منقطع النظير في فرنسا وخارجها. وله في علم الاجتماع مقدمة موجزة، ومعجم صغير. وله أيضاً معجم صغير في الفلسفة. كذلك أصدر «مختارات من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين» وهو كتاب مكمل للمتن.

كونت

Auguste Comte

مؤسس الوضعية، والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع.

ولد في سنة ١٧٩٨ في مونبيليه (جنوبي فرنسا) من أسرة ملكية وكاثوليكية. تعلّم في كلية الهندسة الشهيرة في باريس L'école Polytechnique في الفترة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٦، لكنه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المدرسين، ففصل من المدرسة، وذهب للاقامة مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس، حيث عاش عيشة ضنكاً من اعطاء دروس في الرياضيات، وامتلأت نفسه بالنزعة إلى الاصلاح، والتقى في سنة ١٨١٨ بسان سيمون، وصار تلميذاً مخلصاً له طوال ستة أعوام في خلالها أحسّ كونت شيئاً فشيئاً بضرورة أن يستقل بفكره عن فكر سان سيمون، خصوصاً وقد تبين له أن بينهما خلافاً في المنهج والهدف، فحدثت بينهما قطيعة عنيفة. وفي سنة ١٨٢٥ تزوج زواجاً غير سعيد سرعان ما انتهى بالانفصال.

وفي سنة ١٨٢٦ صار يلقي محاضرات في كلية الهندسة عرض فيها مذهبه الوضعي كان يحضرها عدد كبير من رجال العلم. لكنه وقف محاضراته لبضعة أشهر بسبب انهيار عقلي

---

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة المشرق، سنة ١٩٢٢، بيروت، اعتماداً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نحن من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص٢٣٥ـ٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط اياصوفيا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٥٤أ ـ ب).

(٢) في **Mélanges Eugène Tisserant** جـ٢ ص٣٤٥ـ٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤

(٣) ضمن مجموعة بعنوان . Traités inédits d'anciens Philosophes arabes. 1 117 -144 ، بيروت سنة ١٩١١.

أصابه من فرط الاجهاد.

لكنه استأنف محاضراته بعد إبلاله من هذه النوبة، وأثناء إلقاء هذه المحاضرات في كلية الهندسة كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها، فظهرت في المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» وهي أعظم أعماله العلمية، وكان يكسب معاشه أساساً كمعلم (أو معيد) في كلية الهندسة هذه وممتحن فيها. لكن حسد زملائه في هيئة التدريس بتلك الكلية عمل على فصله من عمله فيها. وما أسفل حسد الزملاء خصوصاً في هيئات التدريس بالجامعات! هنالك عاد إلى اعطاء دروس خصوصية في الرياضيات ليكسب منها معاشه الضئيل. لكنه عاش البقية الباقية من عمره غير الطويل على المعونات التي كان يتلقاها من تلاميذه والمعجبين به خصوصاً في انجلتره، مثل جون استيورت مل وجروت Grote.

وفي سنة ١٨٤٥ وقعت له تجربة غرامية عنيفة مع فتاة تدعى كلوتيلد دي ڤو Clotilde de Vaux وانعقدت بينهما علاقات حميمة، سرعان ما انتهت بموتها بعد مرور أقل من عام واحد! وكانت علاقاتهما بريئة طاهرة، لكن العاطفة من جانب كونت كانت مشبوبة إلى أقصى حد. وهذه التجربة الغرامية أثرت كثيراً في تطور فكر كونت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحماسة لحب الانسانية، كما أنها أحدثت ـفيما يبدوـ لونا من الاختلال النفسي فيه.

وتوفي أوجيست كونت في ٥سبتمبر سنة ١٨٥٧ ودفن في مقبرة الأب لاشيز Père - Lachaise الشهيرة في شمال شرقي باريس.

فلسفته

كرس أوجيست كونت حياته كلها لعرض مذهبه في الوضعية. لكنه يمكن تقسيم تطوره إلى قسمين رئيسيين:

١ـ القسم الأول يتمثل في محاضراته بعنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» (في ٦ أجزاء، سنة ١٨٣٠ـ سنة ١٨٤٢).

٢ـ والقسم الثاني يتمثل في المؤلفات التالية:

أ) «التقويم الوضعي» (سنة ١٨٢٩)

ب) «الوضعية على طريقة السؤال والجواب» (سنة ١٨٥٢)

جـ) «المذهب الذاتي» (سنة ١٨٥٦).

ومذهب كونت في القسم الأول يتعارض في جوهره مع اتجاهه في القسم الثاني، وهو أمر أدركه تلاميذه وأخذوه عليه، فقال لتريه Littré «إنه استبدل بالمنهج الموضوعي منهجاً ذاتياً»؛ وقال جون استورت مل «إن هذا تحوّل شاذ غريب في تطور فكر كونت: فبينما «المحاضرات» تحتوي على نظرة سليمة في الفلسفة، مع بعض الأخطاء البارزة، فإن المؤلفات المتأخرة زائفة ومضلّلة».

وفيما يلي نستعرض أهم آراء كونت:

١ـ قانون الأطوار الثلاثة:

وتبدأ بما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له تقدم التفكير الانساني.

يقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الانساني قد مرّ بثلاثة أطوار هي:

١ـ الطور اللاهوتي ٢ـ الطور الميتافيزيقي ٣ـ الطور الوضعي ...على هذا الترتيب.وقد شرح هذه الأطوار كما يلي:

١ـ الطور اللاهوتي: هو بداية التفكير الانساني، وفيه يفسّر الانسان كل الظواهر بردها إلى أسباب خارقة على الطبيعة، فيقرر أن ثم عللاً خفية فوق طبيعية هي التي تحدث المطر والرعد والزلازل والبراكين ونمّو الأشجار وموت الأحياء الخ.، وهذه القوى الإلهية يسميها آلهة أو عفاريت أو أشباحاً، الخ. وفي هذا الطور يسعى الانسان إلى معرفة «الطبيعة الباطنة للموجودات، والعلل الأولى والنهائية لكل المعلولات التي تلفت انتباهه. وهو يريغ إلى المعرفة الكاملة، ويتصور الظواهر على أنها ناتجة عن التداخل المباشر لعوامل خارقة على الطبيعة.

٢ـ الطور الميتافيزيقي: وهو في نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائص عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يريغ الانسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجرّدة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة» («محاضرات...» جـ١ ص٩).

٣ـ أما في الطـور الوضعي فيكتفي الانسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض؛ وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسّر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئاً عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما، فهذه أمور يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين.

٢ـ الفلسفة الوضعية.

وهذا الطور الوضعي هو الذي تمثله الفلسفة الوضعية التي دعا إليها كونت وقد حدّد خصائصها على النحو التالي:

«إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردها إلى أقل عدد ممكن هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالعلل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالٍ من كل معنى» («محاضرات في الفلسفة الوضعية» جـ١ ص١٦، ط٢ سنة ١٨٦٤).

وكونت يريغ إلى تطبيق منهج هذه الفلسفة على علوم الجماعات بعامة، وما يسمى بـ«علم الاجتماع» بخاصة: إذ رأى أن العلوم الاجتماعية كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيما يناظر الطورين اللاهوتي والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطور الفكر الانساني. ذلك أن حالها اليوم (في أيامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك، أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والعقل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون «مثالياً في السير، مطلقاً في التصور، اعتباطياً في التطبيق». وعلى علم الاجتماع، كي يكون علمًا بالمعنى الحقيقي أي الوضعي، أن يقاوم هذه الصفات الثلاث: المثالية، الاطلاق، الاعتباطية. إن عليه أن ينبذ «الأفكار المطلقة» وأن يحصر همّه في التنسيق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، وتكميل أدوات البحث، وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبيّ دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الدقيقة للكشف عنها. («محاضرات...» جـ٤ ص٢١٣ـ ٢١٤، ٢١٦). كذلك ينبغي على علم الاجتماع أن يعيّن حدود العمل السياسي وطبيعته.

ومادام علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تسير عليها الجماعات في مجتمعاتها، فإنه سيكون في وسعها التنبؤ، شأنها شأن كل العلوم الوضعية. يقول كونت: «إن من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الأخرى».

وقوام منهج علم الاجتماع أربع وسائل: الملاحظةـ وهي أساسها كلهاـ، والتجربة، والمقارنة ثم المنهج التاريخي، وهو خاص بعلم الاجتماع. ويرى كونت أن التجريب ممكن في علم الاجتماع رغم ما يبدو لأول وهلة من استحالة. وذلك حين يتدخل عامل خاص غير منظور في سير المجتمع، مثل الأنقلابات والثورات. أما المقارنة فتتم سواء بين المجتمعات الانسانية بعضها وبعض، أو بين المجتمع الانساني أو المجتمع الحيواني لنوع معين من أنواع الحيوان.

لكنه يؤكد خصوصاً أهمية المنهج التاريخي بوصفه «الحيلة العلمية الرئيسية للفلسفة الجديدة الوضعية» («محاضرات، جـ٤ ص٣٢٢») ذلك لأن دراسة تأريخ المجتمعات البشرية يمكننا من معرفة قوانين الديناميكا الاجتماعية؛ فندرك الاتجاهات الفزيائية والعقلية والأخلاقية والسياسية التي سيطرت، والاتجاهات المضادة التي ضعف أثرها شيئاً فشيئاً.

ويدافع كونت عن الوضعية ضد ما اتهمها به خصومها من إلحاد، ومادية، وحتمية. فيقول عن التهمة الأولى، الإلحاد، إنها ميتافيزيقية بقدر ما التأليه ميتافيزيقي، لأنه لا يمكن إثبات أحدهما عن طريق المشاهدة. وهو من جانبه يرى أن افتراض إرادة عاقلة هو أمرٌ أكثر معقولية من الإلحاد. لكن ليس لدينا دليل على كلا الموقفين: الديني، والالحادي. وبالجملة فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة.

كذلك يقرر كونت أن اتهام الوضعية بالمادية أمرٌ لا محل له، وإن كان مفهوما أكثر بسبب اعتناق كثير من أصحاب العلم للمذهب المادي. والسبب في نشوء هذا الاتهام هو أنه لما كان علم الاجتماع سيصبح شبيهاً بسائر العلوم الطبيعية، فإنه لما كانت هذه تشتغل في ظواهر مادية، فقد ظنّ أن علم الاجتماع هو الأخير لا يشتغل إلا في ظواهر مادية، بينما علم الاجتماع يعنى أيضاً بالظواهر الاجتماعية العقلية.

وأخيراً يردّ على الاتهام الثالث: الحتمية القدرية fatalisme بأن يضع تمييزاً حاداً بين القول بأن نظام الطبيعة يخضع لقوانين ثابتة وبين القول بعدم امكان تعديل الظواهر (فيما عدا

الظواهر الفلكية) بواسطة الانسان. وفي ميدان علم الاجتماع يؤكد كونت أن النزعة الوضعية تدعونا إلى العمل على تغيير مجرى الظواهر الاجتماعية.

٣- اصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.

وهذا يظهر في دعوى كونت إلى التغيير في حال المجتمع في القرن التاسع عشر. لقد جعل مبدأه هو عبارته المشهورة: «العلم: ومن ثم التنبؤ، التنبؤ: ومن ثم الفعل Science, d'où Prévoyance, Prévoyance, d'ou action وهو يريد أن يستخدم هذا العلم الجديد، علم الاجتماع، في تغيير الأوضاع الراهنة آنذاك في فرنسا، بعد الأزمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وامبراطورية نابليون الأول. وكان المفكرون في فرنسا قد انقسموا إلى فريقين حيال هذه الأزمة بعد مرورها: فريق اليمين ويمثله شاتوبريان، ودي بونالد Bonald وجوزف دي ماستر Joseph de Maistre وكانوا يرون أن الحل هو الرجوع إلى عهد ما قبل الثورة، أي إلى تحالف الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابلهم كان فريق يتزعمه فورييه Fourier وسان سيمون وغيرهم من أهل اليسار، وكانوا يعتقدون أن النظام القديم (ما قبل الثورة الفرنسية) قد مضى إلى غير رجعة ولا جدوى من إعادته، بل من المستحيل أن يعاد، فطالبوا بنظام اجتماعي سياسي جديد.

وفي إثر هؤلاء جاء كونت فاراد وضع نظام اجتماعي جديد وتشريع لتحقيقه. ورأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بالروح الوضعية التي دعا إليها، وبهذا يتمم الفلسفة الوضعية بسياسة وضعية.

تقوم هذه السياسة الوضعية على أساس الشعار التالي: الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية: L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but ذلك أن هناك قانوناً يدفع بالانسانية إلى التقدم، وما بنو الانسان إلا أدوات لتحقيق هذا التقدم. فمتى ما وعينا هذا القانون، بدلاً من أن نكون مسوقين به عن غير إرادة، استطعنا أن نجعل منه قاعدة لناموس أخلاقي جديد. وعلينا في المجتمع الوضعي أن نحقق هذا الوعي، وأن نسرع عن هذا الطريق بتقدم الانسانية وبتحقيق هدف التاريخ.

وهذا هو ما عرضه كونت في كتابه «نظام (أو مذهب) الفلسفة الوضعية»، وفيه عدّل بعض التعديل تصنيفه السابق للعلوم، بأن أضاف عليها سابعاً هو الأخلاق. والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الأخلاق هو: «أن تعيش من أجل الآخرين» vivre Pour autrui ويرتبط بها دين جديد هو «عبادة الانسانية»، معبوده موجود لا يشك فيه أحد، ألا وهو: «الانسان».

ويبين كونت إمكان هذا التحقيق لهدف التاريخ، وهو قانون التقدم بأن يقول: «إن الاستخدام التدريجي لهذا القانون العظيم (= قانون التقدم) قد اقتادنا في النهاية إلى أن نجد، في أمان من كل هوى واعتباط، المثل العام للحضارة الحالية، وذلك بتعيينه الخطوة التي تم بلوغها بواسطة التقدم الاساسي تعيينها بدقة تامة. ومن ثم ينتج في الحال التوجيه الضروري للاتجاه الذي يجب فرضه على الحركة المنظمة، كيما يصير متسقاً تماماً مع الحركة التلقائية» («محاضرات...» جـ٦ ص٤٣٥).

ويؤكد كونت أن الوضعية هي الكفيلة وحدها بوضع الأساس لاعادة تنظيم المجتمع، كما يؤكد أن الأخلاق في مجتمع المستقبل لا بد أن تقوم على هذه الفلسفة الوضعية.

ونظراً لحتمية اتجاه التطور نحو التقدم فإن كل محاولة لإعاقة سبيله «ستكون بلا جدوى، وعابرة، وبالتالي حافلة بالأخطار» لكن ماذا يعني كونت بـ«التقدم»؟.

إنه لا يعني به التقدم المادي وزيادة السعادة كما يتصوره أصحاب مذهب المنفعة، وإنما يعني به: نمو وتطور الطبيعة الانسانية نفسها. وكونت يؤمن بأن الانسان في تقدم معنوي مطرد، ويؤمن «بوجود تحسُّن مستمر ونمو متواصل». وهذا التقدم يتجلى خارجياً في الكشوف العلمية والاختراعات الصناعية الفنية، وفي تحسّن الظروف المعيشية للانسان، وفي ازدياد الاحكام في تنظيم المجتمع البشري، وفي تزايد عدد السكان في العالم. أما في الجانب النفسي فيقرر كونت أن «ثمّ تحسُّناً تدريجياً أكيداً، لكنه بطيء جداً، في الطبيعة الانسانية» كما يؤمن بأن ثَمّ «نمّواً مستمراً لقوى الانسان العقلية ولأنبل الميول في طبيعتنا».

ويؤكد كونت أن ثَمّ وحدة اجتماعية هائلة وسرمدية، أعضاؤها المختلفون، أفراداً كانوا أو أمماً، يجمعهم تضامن وثيق وشامل، وهم جميعاً يتضافرون من أجل تحقيق التطور الأساسي للإنسانية. وهذه النظرة البالغة الأهمية والحديثة يجب أن تصبح فيما بعد «القاعدة الرئيسية العقلية للأخلاق الوضعية» («محاضرات...» جـ٤ ص٢٩٣-٢٩٤).

مؤلفاته

- Plan des travaux, «scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», in Opuscules de philosophies sociale, 1883.
- Cours de philosophie positive, augmenté d'une préface par E. Littré, 6 volumes, 2e édition, 1864.
- «Discours sur l'esprit positif», in Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.
- «Discours sur l'ensemble du positivisme», in Système de politique positive, E.I, 1851.
- Système de politique positive, 4 vols, 1851- 4.
- Catéchisme positiviste, 1852.
- Synthèse subjective, t, I. 1856.
- Lettres à Valat (1815-1844) 1870.
- Lettres d'Auguste Comte / J. Stuart Mill (1841- 46), 1877.
- Correspendance inédite, 4 vols, 1901- 4.
- Lettres et fragments de lettres, Säo Paulo, 1926.
- Nouvelles lettres inédites, 1939.
- E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, 2e éd. 1864.

مراجع

- L. Lévy- Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte,
J. Stuart Mill: Augste Comte and positivism, 2nd ed. London, 1866.
- H. Gouhier: La vie d'Auguste Comte, 1931.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols, 1933- 41.
- Maxime Leroy: Histoire des idées sociales en France t. III: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon, 1954.

كوندورسيه

Marie - Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet

رياضي ومصلح ثوري وفيلسوف يدعو إلى التقدم، فرنسي.

ولد في ريبمون Ribemont (في مقاطعة بيكارديا بشمالي شرقي فرنسا) في ١٧ سبتمبر سنة ١٧٤٣. وتوفي في سجنه في ضاحية بور لارين Bourg - la - Reine (احدى الضواحي الجنوبية الشرقية لباريس) في ٢٩ مارس سنة ١٧٩٤. وينحدر من أسرة نبيلة عريقة هي أسرة كاريتا Caritat التي اتخذت لقب النبالة: كوندورسيه، نسبة إلى اقطاعية في اقليم الدوفينيه Dauphiné في جنوب شرقي فرنسا. وتعلم في مدارس اليسوعيين: أولاً في كلية اليسوعيين في رانس Reims ثم في كليتهم في باريس المسماة كلية نافار Collège de Navare الشهيرة. فكشف في سن مبكرة عن موهبة رفيعة في الرياضيات، مما جعل «أكاديمية العلوم» (إحدى أكاديميات فرنسا) تعينه عضواً فيها في سنة ١٧٦٩ وهو في السادسة والعشرين. وفي أثناء عضويته فيها أبدى اصالة بارزة فيما قدّم إليها من ابحاث. ودعاه دالمبير، أحد مؤسسي «الانسكلوبيديا» إلى المشاركة في تحريرها ثم انتخبته أكاديمية العلوم أميناً دائماً لها في سنة ١٧٧٧. كذلك انتخب عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» في سنة ١٧٨٢، كما صار عضواً في أكاديميات أوروبية أخرى.

وفي سنة ١٧٨٥ نشر كتاباً بعنوان: «بحث في تطبيق التحليل على احتمالات القرارات الصادرة بأغلبية الأصوات»، وهو بحث يمتاز له مكانة بارزة في تاريخ نظرية الاحتمالات وحساب الاحتمالات. وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة ثانية (بعد وفاته) موسعة جداً ومكتوبة بتحرير جديد في سنة ١٨٠٥، تحت عنوان: «عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة، وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس».

وفي سنة ١٧٨٦ تزوج من أخت امانويل دي جروشي الذي سيصبح مارشالاً في أواخر أيام نابليون، وكانت من أجمل فتيات فرنسا في ذلك الوقت، وتدعى صوفي دي جروشي Sophie de Grouchy (سنة ١٧٦٤ - ١٨٢٢) وقد أنشأت لها «صالوناً ادبياً» في «قصر النقود» Hôtel des Monnaies حيث كان يسكن زوجها كوندورسيه بوصفه مفتشاً عاماً لسكّ النقود. وكان هذا المنتدى الأدبي من أشهر الأندية الأدبية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الحافل بالصالونات الأدبية الممتازة.

وفي سنة ١٧٨٦ أصدر كوندورسيه كتاباً عن: «حياة ترجو» Turgot.

وفي سنة ١٧٨٩ أصدر ترجمة لحياة ڤولتير. وقد انتشر كلا الكتابين انتشاراً واسعاً، ويكشفان عن قريحة أدبية فائقة.

ولما قامت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ خاض غمارها بكل حماسة، على الرغم من أنه كان نبيلاً بدرجة «مركيز» (وهي ثاني اعلى رتبة في الطبقة الارستقراطية الفرنسية)، خصوصاً وقد كان من دعاة الاصلاح السياسي الجذري منذ وقت طويل، وبشر بآراء الثورة الفرنسية بين رجال الفكر في فرنسا، وكان من اعضاء جماعة «الانسكلوبيديا». فانجرف بكل اندفاع وحمية وحماسة مع زعماء الثورة الفرنسية في الأمور السياسية العملية، وانتخب نائباً عن باريس في «الجمعية التأسيسية» المكلفة بوضع الدستور، وصار أميناً عاماً لها. وأبدى نشاطاً ملحوظاً في اصلاح نظام التعليم في فرنسا. وكان المحرر الرئيسي للنداء الموجه من رجال الثورة الفرنسية إلى الحكومات الأوروبية في ٢٩ ديسمبر سنة ١٧٩١. وفي ٢١ ثم ٢٢ أبريل سنة ١٧٩٢ قدّم إلى «الجمعية التشريعية» مشروعاً لنظام التعليم، كان هو الأساس في النظام الذي أقّر فيما بعد.

وكان كوندورسيه من أوائل الذين نادوا باعلان النظام الجمهوري في فرنسا ووقف الملك لويس السادس عشر ودعوة «جمعية الميثاق الوطني» La Convention Nationale (وهي الجمعية التأسيسية التي أسست الجمهورية الفرنسية الأولى وحكمت فرنسا من ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩١ حتى ٢٦ أكتوبر سنة ١٧٩٥). وفي هذه الجمعية (الكونڤنسيون) مثل محافظة الاين Aisne وكان عضواً في اللجنة المكلفة بوضع الدستور. لكن المشروع الذي قدمه في فبراير سنة ١٧٩٣ رفض، بينما أقر المشروع الذي قدمه اليعاقبة Jacobins.

وفي محاكمة لويس السادس عشر صوّت ضد إعدام الملك. وكذلك اعترض على القبض على الجيرونديين Girondins في يونيو سنة ١٧٩٣. كذلك أبدى روحاً مستقلة غير منساقة وراء ارهاب وغوغائية اليعاقبة، فأثار حفيظة هؤلاء عليه وكانت لهم اليد العليا في فترة ما يسمى «حكم الإرهاب» في سنة ١٧٩٣، فأصدروا قراراً بادانته وإهدار دمه. فهرب واختبأ لدى بعض الأصدقاء الذين حثوه على استئناف العمل في كتابه الذي بفضله سينال شهرة عظيمة في عالم الفكر والفلسفة وهو: «مخطط لوحة تاريخيةلألوان تقدم العقل الانساني» وفي نفس الوقت كتب «وصية والد مهدر الدم إلى ابنته».

ولما ظن أنه مراقب من قبل خصومه فرّ هارباً من البيت الذي اختبأ فيه، وهام على وجهه في الغابات والمحاجر طوال ثلاثة أيام، بعدها دخل ضاحية كلامار (احدى الضواحي الجنوبية لباريس Clamar) في مساء يوم ٢٧ مارس سنة ١٧٩٤ لكن طلعته كشفت عن هويته، فقبض عليه واقتيد إلى ضاحية بور لارين Bourg - la - Reine حيث سجن. وفي صباح ٢٩ مارس (سنة ١٧٩٤) وجد ميتاً، إما من الارهاق، أو بسبب سمّ دسوه له في السجن.

أما زوجته، صوفي، فقد غدرت به بأن طلبت الطلاق منه أثناء اختفائه، وحصلت على الطلاق، وفي نفس الوقت حصلت على حق إرث ممتلكاته التي كانت حكومة روبسپير قد صادرتها!

آراؤه الفلسفية

قلنا إن كوندورسيه كان رياضياً في المقام الأول. لكن اهتمامه بحساب الاحتمالات بخاصة، جعل البعض يذهب إلى أن سرّ اهتمامه بهذا الفرع من الرياضيات إنما يرجع إلى اهتمامه بعلم الإنسان اجتماعياً وسياسياً، وحساب الاحتمالات هو أقرب الفروع الرياضية تطبيقاً على الشؤون الإنسانية حيث يسود الاحتمال والصدفة، لا الضرورة والاطراد اليقيني.

لكن الأهمية الفكرية الكوندورسية إنما تقوم على كتابه «مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني» الذي نشر بعد وفاته بعام واحد أعني في ١٧٩٥.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أن العقل الإنساني في تقدم مستمر نحو الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها أثر بالغ في المفكرين الفرنسيين خصوصاً، في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم ارنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢).

ولإثبات رأيه هذا لجأ إلى التاريخ لبيان تقدم العقل الانساني باطراد نحو مزيد من الكمال. وقد قصد من هذا «المخطط...» أن يكون بمثابة مدخل سريع يمهد لتاريخ موسّع مفصل للعلوم وتأثيرها في المجتمع. وقد بقيت شذرات

مهمة من هذا العمل الضخم، من بينها شذرة تتناول اقتراحاً بوضع لغة رمزية لاستعمالها في العلوم- على نحو مشابه لما دعا إليه ليبنتس-، ومنها شذرة تعالج موضوع تصنيف العلوم.

ويبين كوندورسيه مراحل تقدم العقل الانساني على النحو التالي:

١- في المرحلة الأولى تحرر العقل من السيطرة العشوائية للبيئة الطبيعية.

٢- وفي المرحلة الثانية يتحرر العقل الانساني من الارتباط التاريخي الذي صنعه لنفسه بنفسه.

وقد ارتكزت آمال كوندورسية في التقدم الانساني في المستقبل على الشرطين التاليين:

١- الأول هو أنه كان يعتقد أن العقبات التي هددت في الماضي، تقدم الانسان- وهي الارستقراطية والطغيان من ناحية، والجهل والغوغائية والخضوع السياسي من ناحية أخرى- قد قضي عليها أخيراً بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي والسياسي الثوري.

٢- كما كان يعتقد أن اكتشافات علم النفس القائم على الحواس (كونديلك و مدرسته) قد مكنت من بيان المبادىء الأساسية للعلم الاجتماعي.

كذلك استمد من اعلان حقوق الانسان المبادىء التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي الحرّ.

ويميّز كوندورسيه العصور التالية في تطور الانسان:

١- العصر الأول: فيه يتجمع الناس في قبائل، وهم يشتغلون إما بالقنص وإما بالصيد، ويحتكمون إلى سلطة عامة فيما بينهم، ويتعلقون بأواصر القرابة والدم.

٢- العصر الثاني: ويسميه عصر الرعاة- فيه تنشأ الملكية ومنها ينشأ عدم التساوي بين الناس، بل وينشأ الرق، ولذلك يتوافر الفراغ لممارسة الشؤون العقلية واختراع الآلات البسيطة جداً.

٣- العصر الثالث: وهو عصر الزراعة: فيه يزداد الفراغ والثراء ويتحسن توزيع العمل وتطبيقه، وتتحسن طرق المواصلات. وباختراع الحروف الأبجدية في هذا العصر تكون معرفتنا بالتاريخ أوسع وأدق، ويبدأ التاريخ بالمعنى الصحيح.

٤-٥- العصران الرابع والخامس: هما العصر اليوناني والروماني.

٦- ٧- العصران الخامس والسادس: العصور الوسطى وتنقسم إلى مرحلتين: تنتهي الأولى بانتهاء الحروب الصليبية، وتنتهي الثانية باكتشاف الطباعة في سنة ١٤٥٣.

٨- والعصر الثامن يبدأ من اكتشاف الطباعة ويستمر حتى قيام ديكارت بوضع منهجه الفلسفي الجديد في سنة ١٦٣٧.

٩- والعصر التاسع يبدأ من ثورة ديكارت الفلسفية وينتهي بقيام ثورة سنة ١٧٨٩- الثورة الفرنسية- وهي ثورة سياسية وعقلية. ويتميز هذا العصر التاسع باكتشاف طبيعة العالم الفزيائي بفضل اسحق نيوتن، وتحديد طبيعة المعرفة الانسانية بفضل جون لوك، وكونديلك؛ وطبيعة المجتمع بفضل ترجو Turgot وجان جاك روسو.

١٠- ويتنبأ كوندورسيه بأن العصر العاشر المقبل سيتميز بثلاث خصائص هي:

١- القضاء على عدم المساواة بين الأمم؛

٢- القضاء على التفاوت بين الطبقات؛

٣- تحسّن الأفراد. والكمال المتزايد للطبيعة الانسانية هي نفسها: عقلياً وأخلاقياً وجسمانياً.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية لمؤلفات كوندورسيه هي التي صدرت في باريس في ١٢ مجلداً من سنة ١٨٤٧ إلى ١٨٤٩ تحت عنوان: Œuvres de Condorcet لكن هذه النشرة لا تحتوي على مؤلفاته الرياضية: ولكنها مزودة ببيان كلي عن مؤلفاته bibliographie صنعه M. F. Arago.

أما كتابه الرئيسي:

Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain

فقد طبع مرات عديدة، وبعضها طبعات شعبية

مراجع

- Franck Alengry: Candorcet, guide de la Revolution Française, théoricien du droit constitutionnel et pré-

curseur de la science sociale. Paris 1904.

- Janine Boniss on : Condorcet, le Philosophe pendar la Révolution Paris, 1926.
- Albreto Cento : Condorcet e l'idea del Progresse: Firenze, 1956.

Gilles. Gaston Granger : la **Mathématique** Sociale du marquis de Condorcet. Paris, 1956.

كونديالك

Etienne Bonnot de Mably de Condillac

فيلسوف حِسّي فرنسي.

ولد في مدينة جرينوبل في سنة ١٧١٥ من أسرة نبيلة كان منها الكثير من رجال القضاء. تعلّم في كلية اليسوعيين في ليون، ثم دخل معهد سان سلبيس الديني، وحضر محاضرات في اللاهوت في السوربون ورُسِم قسيساً في سنة ١٧٤٠، لكنه لم يقم القداس إلا مرة واحدة في حياته.

وعني بتكوين نفسه في الفلسفة بقراءة مؤلفات فلاسفة القرن السابع عشر وفلاسفة عصره، وربطته أواصر الصداقة بكثير من كبار المفكرين والأدباء المعاصرين له مثل ديدرو، وروسو، وديكلو والكثير من المساهمين في تحرير «الانسكلوبيديا».

وفي سنة ١٧٥٨ صار مربّياً لابن دوق بارم Parme، ولاستعماله ألّف سلسلة من الكتب الدراسية. ولما عاد إلى فرنسا ١٧٦٧ أخذ في نشر هذه الكتب، ونشرت في بارم في ١٣ مجلداً (١٧٦٩ - ١٧٧٣). ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨. وفي سنة ١٧٧٦ نشر كتابه «التجارة والحكومة في علاقة كل منهما بالأخرى»، وكان بمثابة عرض سهل لنظريات فرنسوا كينيه ودي پون دي نيمور الفسيوقراطيين في الاقتصاد، ومفادها أن الزراعة هي أساس الثروة، وأن التجارة يجب أن تكون حرّة، وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف القوانين التي تكفل حق كل إنسان في الاستمتاع بثمرة عمله.

وأمضى السنوات الأخيرة من حياته بعيداً عن باريس، إلى أن توفي في دير فلوكس (في بوجنسي Beaugency) الذي كان مستفيداً منه، في سنة ١٧٨٠.

فلسفته

بدأت فلسفة كونديالك من فلسفة لوك كما عرضها الأخير في كتابه «بحث في العقل الإنساني»، لكنه تجاوزه فيما بعد في اتجاه النزعة الحِسّية.

يميّز كونديالك، شأنه شأن لوك، بين الأفكار الصادرة مباشرة عن الإحساسات، وبين الأفكار الناشئة عن التأليف élaboration بين الانطباعات الحسيّة. لكنه تميّز عن لوك بكونه عزا إلى اللغة الدور الحاسم المحدّد في تكوين الأفكار. وبهذا تخلّص من الاعتراض الموجه من الحسيين وهو: كيف تدّعون أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسّية، بينما لا بد من افتراض «عقل» نشيط كي يمكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفكرة التأملية؟ إذ يرى كونديالك أن اللغة هي التي تؤدي هذا الدور. لقد درس كل أشكال الفكر، وبين علاقاتها باللغة. صحيح أن من الممكن تصور فكر بغير علامات لغوية، لكنه في هذه الحالة سيظل محصوراً في نطاق ضيق جداً من الأفكار، لا يتجاوز الإدراك والتخيل، لكنه لن يبلغ أبداً التجريد والمزج بين الأفكار. والمميّز الجوهري بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان هو إنشاء علامات اللغة، التي هي أساس الفكر المجرّد والتأملي.

واللغة، في نظر كونديالك، اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. لقد لاحظ الناس، وهم يعيشون في جماعات، ارتباطاً بين الأفعال وبين الإشارات أو الصيحات المستمرة، فوضعوا لغة للفعل سبقت اللغة المنطوق بها. وكان لا بد من عملية تاريخية طويلة تجعل اللغة المنطوق بها الأداة الرئيسية للتعبير والتفاهم، بعد أن كانت اللغة مجرد مساعد للفعل. والعلامات اللغوية اصطلاحية محضة، وليست طبيعية، حتى إن العلاقات بينها وبين الأفكار هي علاقات اعتباطية، أي لا مبرر لها في طبيعة المعنى أو الفكرة المعبّر عنها أو الموضوع المسمى. ويقرر كونديالك إنه وإن كان فعل الكلام مبادرة إرادية من الفرد، فإن قواعد عمل اللغة مستقلة عن الأفراد.

ومن هنا كان تأثير كونديالك في علم اللسانيات المعاصر، إذ تأثر به بريال Bréal الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاصر.

وبعد أن جعل كونديياك من اللغة، وهي اصطلاحية، وليست طبيعية، العامل الفعّال في تكوين الأفكار المجردة والتأملية، وجد أنه لا يوجد غير مصدر طبيعي واحد لمعارفنا وملكاتنا: وهو الإحساس. ويشتق كونديياك من الإحساس- إما بالاستمداد المباشر أو بالتأليف بين إحساسات ذوات مصادر مختلفة- يشتق وظائف العقل ووظائف الإرادة. وبدلاً من أن يميز ويفصل بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية يبحث كونديياك عن حل في التأليف بين الإحساسات ذوات المصادر المختلفة. فبهذا التأليف ننتقل من الانفعال الخالص إلى ما نعتقد أنه فعل خاص يقوم به عقلنا. وحدة الإحساس هي الأصل في الانتباه، فما الانتباه إلّا هذه الحدّة vivacité نفسها وقد تجلت على أساس سائر الاحساسات؛ ومن هذه الحدة وقد تحولت إلى انتباه يمكن اشتقاق كل الوظائف العقلية مثل: الذاكرة، المقارنة، الحكم، التأمل. وكذلك نجد أن الشهوة هي أساس كل تحولات العواطف، التي غايتها القصوى هي الإرادة.

ونتيجة لهذه الآراء قرر كونديياك أن الأنا ما هو إلا تسلسل الإحساسات وتحوّلها. إن الأنا ليس جوهراً مفكراً واعياً بذاته، بل هو نتيجة المزج والتأليف بين الإحساسات، وهو التعبير عن تحوّلاتها في اللغة.

ويبيّن كونديياك في «مبحث في الإحساسات» كيف تؤدي الانطباعات الحسية (أو تغيرات النفس على حد تعبيره modifications de l'âme) بطريقة أوتوماتيكية، دون إحالته إلى أرواح غير مرئية أو أفكار فطرية، إلى كل العمليات العقلية.

وفي سبيل إيضاح آرائه هذه، افترض تمثالاً من المرمر مركباً في الداخل مثل تركيب الجسم الإنساني، وله عقل خال من أية أفكار، وحواسه كلها مُغلقة بحيث يمكن فتحها جميعاً في وقت واحد، وتحليل العلاقات القائمة بين مختلف الإحساسات. وجعل كونديياك أول حسّ يفتح هو حسّ الشمّ، لأن الرائحة بمأمن من أن تؤخذ على أنها صورة لموضوع خارجي، وإنما هي تغيير في العقل، كما أن الرائحة تتضمن رد فعل انفعالياً هو الاستطابة أو النفور. ومن تجربة استطابة الرائحة، مرتبطة مع الإحساس بالرائحة نفسها، تنشأ الرغبات بعملية مشابهة للطريقة التي بها ينشأ الحكم والبرهان؛ ومن الرغبات الوقتية تنشأ الشهوات الطويلة المدى. وجماع رغباتنا وشهواتنا الدائمة يؤلف إرادة الإنسان، كما أن جماع الإحساسات والذكريات والأحكام والبراهين يؤلف ذهن الإنسان.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأولى لمؤلفاته قام بها أخوه جبرييل برنو، ابيه دي مابلي Abbé de Mably بالاشتراك مع G.Arnoux وتقع في ٢٣ مجلداً (باريس، سنة ١٧٩٨) تحت عنوان Oeuvres Complètes de Condillac. وأحدث طبعة بعنوان Oeuvres philosophiques صدرت في ثلاثة مجلدات (باريس ١٩٤٧ - ١٩٥١) بتحقيق Georges le Roy. ونذكر أهم مؤلفاته مع تواريخ طبعاتها الأولى:

- Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, 1746.
- Traité des Sensations, avec: Dissertation sur la liberté. Paris, 1754.
- Traité de animaux, avec: Dissertation sur l'existence de Dieu. Amsterdam, 1755.
- Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam, 1776.
- La Logique. Paris, 1792.
- La Langue des calculs. Paris, 1798.

مراجع

- Baguenault de Puchesse: Condillac, su vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
- Georges Le Roy: La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
- - R. Lefèvre: Condillac. Paris, 1966.
- R. Lenoir: Condillac. Paris, 1924.

كوهن (هرمن)

Hermann Cohen

فيلسوف ألماني من مؤسّسي حركة الكنتية الجديدة في المانيا.

ولد في ٤ يوليو سنة ١٨٤٢ في كوسفج Coswig بناحية أنهلت Anhalt في المانية وتعلم في جامعة برسلاو

Breslau ، ثم في جامعة هلّه Halle حيث حصل على دكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٦٥. وانتقل إلى برلين حيث نشر عدة دراسات في مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة. وفقط ابتداء من سنة ١٨٧٠ بدأ يهتم بفلسفة كنت، في نفس الوقت خاض المعركة التي أثيرت آنذاك، حول الحساسية المتعالية عند كنت، بين أدولف ترندلنبورج، وكونو فشر Fischer. إذ كان ترندلنبورج يرى أن الزمان والمكان وإن كانا قبليينْ a priori كما يرى كنت، فإنهما لا ينتسبان إلى الأشياء في ذاتها، وهذا بخلاف ما يراه كنت. وكان من رأي كونو فشر أن هذين التصورين القبليين- الزمان والمكان- لا ينتسبان إلى عالم الأشياء في ذاتها كما هو رأي كنت. فكتب هرمن كوهن- وكان تلميذاً لترندلنبورج- مقالاً في المجلة المذكورة (جـ٧، عدد ٣ ص ٢٣٩- ٢٩٦) انتهى فيه إلى أن ترندلنبورج كان على صواب في نقده لكونو فشر، لكنه كان على خطأ في نقده لكنت.

و في أول كتاب أصدره وعنوانه: نظرية كنت في التجربة» (برلين سنة ١٨٧١) بيّن لماذا خطّأ كلا المتناظرين. فقال إنه لحل هذه المسألة ينبغي الجمع بين ما يقوله كنت في باب الحساسية المتعالية وما يقوله في المنطق المتعالي حيث بيّن كنت أن هذين الشكلين (الزمان والمكان) هما شرطان قبليّان للتجربة الممكنة، والتجربة الممكنة هي الموضوع الوحيد للمعرفة القبلية.

وفي السنة التالية (سنة ١٨٧٣) قدم إلى كلية الآداب في جامعة ماربورج رسالة بعنوان: «التصورات التنظيمية في مؤلفات كنت السابقة على المرحلة النقدية» (طبع في برلين سنة ١٨٧٣)- للحصول على منصب مدرس في تلك الكلية، فوافق لانجه، أستاذ الفلسفة، على تعيينه. وبعد ذلك بعامين توفي لانجه F.A. Lange وخلا كرسيه فتولاه كوهن في سنة ١٨٧٦. ومن ثم كوّن ما عرف باسم «مدرسة ماربورج الكنتية الجديدة».

وفي الفترة ما بين عام ١٩٠٢ وعام ١٩١٢ نشر ثلاثة أجزاء من مذهبه الفلسفي هذا، بعنوانات: (١) «منطق التجربة المحضة»؛ (٢) أخلاق الإرادة المحضة»؛ (٣) «علم جمال العاطفة المحضة».

وتقاعد هرمن كوهن في سنة ١٩١٢ من جامعة ماربورج. لكنه تولى بعد ذلك تدريس الفلسفة اليهودية في «المعهد الحرّ لعلم اليهودية» في برلين، إلى أن توفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨.

والاتجاه الرئيسي في منطق كوهن هو القول بأن المعرفة الإنسانية هي من حيث المبدأ قبلية apriori وفي هذا السبيل بيّن كوهن في كتابه «منطق التجربة المحضة» أن الميتافيزيقا كانت تسعى دائماً إلى البحث في الأصل (التفكير في الأصل Denken des Ursprungs). والبحث في أصل المعرفة يؤدي- في نظر كوهن- إلى الإقرار بأن المعرفة قبلية محض، وبهذا يفضي إلى نتيجة ثانية هي أن «الشيء في ذاته» لا يدخل في نطاق المعرفة الإنسانية؛ وبالتالي ينبغي استبعاد البحث فيه.

وفي الأخلاق («أخلاق الإرادة المحضة» سار كوهن في نفس الاتجاه، أي تجاوز كنت من أجل مذهب كنت نفسه. فعرّف الأخلاق بأنها علم الفضيلة المحض. وأخذ على كنت أنه لم يستند إلى علم معين لتحديد الأخلاق. وبحث كوهن عن هذا العلم، فوجده في فقه القانون Jurisprudence ، لأن الفضيلة الأساسية، كما علمنا أرسطو، هي فضيلة العدل (أو العدالة)، وهذه مجالها العلمي التطبيقي هو فقه القانون: ولو لم يوجد قانون قبلي apriori للعدالة لما أمكن قيام الفقه الروماني..

واستند كوهن إلى مصدره القبلي هذا للعدالة من أجل وضع مذهبه في السياسة، وهو يستند أساساً إلى فكرة كنت في «التقنين الذاتي» autonomie ، أي كون الإرادة الانسانية مشرّعة لذاتها بذاتها. صحيح أن القوانين الوضعية القائمة لا تجسّد هذه الفكرة؛ كما لا تحقق فكرة العدالة المحضة. ولكن هذا هو ما ينبغي أن يحدث في الدولة. ومن هنا أكد الحرية السياسية بكل قوة.

وشغلته مشكلة أخرى، بوصفه يهودياً وعالماً باليهودية. ذلك أن المؤرخ الألماني المعروف هينرش ڤون ترتشكه Hein-rich von Tretschke كتب مقالاً في مجلة «الحوليات البروسية» (حولية سنة ١٨٧٩، العدد رقم ١١) لفت فيه الأنظار إلى كون معظم الكتاب والمفكرين اليهود الألمان معادين للقومية الألمانية وللمسيحية، وطالبهم بوجوب احترام مشاعر الغالبية الألمانية. فأصدر كوهن كتاباً بعنوان «اعترافٌ في مسألة اليهود» (برلين سنة ١٨٨٠) حاول فيه أن يثبت أن اليهود ينتسبون إلى الأمة الألمانية، لا على الرغم من أنهم يهود، وإنما لأنهم يهود! وتحايل لاثبات هذا الزعم الغريب بأن قال إن الألمان هم أمة كنت Kant. وزعم أن الشرائع اليهودية، بعد أن طهرّها الأنبياء، تتفق مع مذهب كنت ومثاليته الأخلاقية! وراح من أجل تبرير هذه الدعوى الغريبة، يفسّر الشرائع

اليهودية وتعاليم الأنبياء اليهود على ضوء مذهب كنت! وبالغ في هذا السبيل مبالغة لم يقرها حتى المفكرون اليهودأنفسهم. وقد جمع كتاباته في هذا الموضوع Bruno Strauss وطبعت في برلين سنة ١٩٢٤(في ثلاثة مجلدات) مع مقدمة كتبها Franz Rosenzweig. كذلك كشف كوهن عن ميول نحو الماركسية إلى حدّ أن اتهمه البعض بأنه حاول التقريب بين أمانويل كنت وكارل ماركس!

اهم مؤلفاته

- Kantes Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871.
- Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischer Schriften. Berlin, 1973.
- Die Logik der reinen Erfahring. Berlin, 1902.
- Kants Bergrün dungder Ethik. Berlin, 1877.
- Ethik des reinen Willens.
- Aesthetik des reinen Gefühls. Berlin, 1912.
- Cohens Jüdische Schriften, 3 vols. Berlin, 1924.

مراجع عنه

- Ernst Cassirer: «Hermann Cohen», in **Social Research**, vol. 10, n. 2 (1943, pp. 219- 232).
- Walter Kinkel: Hermann Cohen. Einführungin sein Werk. Stuttgart, 1928.
- Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer, und Forscher. Marburg, 1918.
- Rasmarin T. W. Religion of Reasm, HermannCohen's System of Religious Philosophy. New York, 1936.
- Wuillemin, J.: L'«Hèritage Kantien», Paris, 1954.
- S.H.Bergmann: «Hermann Cohen»Between East and west (1958).

الكلبيون

سميت هذه المدرسة بهذا الإسم نسبة إلى «الكلب» κύων، مما يدل على أن الاسم لا بد أن يكون من وضع أحد خصومها سخرية منهم. ويذكر ذيوجانس اللائرسي (٦: ١٣) أن مؤسس المدرسة، أنطستانس لقب بلقب ἁπλοκύων (= كلب حقيقي). وأيد هذه التسمية ذيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بإزدرائهم للعادات المتبعة واحتقارهم للجاه والوجاهة، وبما أظهره من زهد في الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم. وإن كان هناك رأي يقول إن الكلمة نسبة إلى κυνόσαργες(اسم ميدان في آثينية)وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطستانس.

ومؤسس المدرسة أنطستانس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس، ثم تتلمذ على سقراط، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم في مدرسة كينوسارجس. وخلاصة رأيه أن الفضيلة هي الخير الأوحد؛ وتحتاج السعادة إلى شيء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية. لكن ما الفضيلة؟ الفضيلة هي القناعة. وليس ثم غير فضيلة واحدة، ويمكن تعليمها وتعلمها؛ فإذا اقتناها المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير، بل إلى القوة السقراطية. ومن يملك الفضيلة حكيم. ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكماء.

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطستانس نظرية الصور الأفلاطونية؛ ولا يعترف إلا بأحكام الهوية.

وأشهر تلاميذه هو ذيوجانس السينوبي، الذي صار نموذج الكلبي، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مسلك الكلبي. وتتلمذ عليه مونيموس، وأونيسكريتوس، وفيليسكوس، وكراتس الثيبي الذي بفضله انضم إلى هذا المذهب كل من هبرخيا وأخيها متروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون، مباشرون وغير مباشرين، ذكر لنا ذيوجانس (٩٥) اسماءهم، وبهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلبية حتى نهاية القرن الثالث، حيث اختفت المدرسة تماماً.

أنطستانس

وليست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطستانس، مؤسس المدرسة. ولا بد أنه كان يعيش شيخاً في سنة ٣٦٦ق. (ديودورس الصقلي ١٥: ٧٦). أبوه من آثينا، أما أمه فيذكر ذيوجانس اللائرسي (٦: ١) أنها من تراقيا. وهذا هو السبب -فيما يقال- في أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه المكان الوحيد الذي كان مسموحاً به لغير كاملي صفة المواطن الآثيني. وفي هذا الميدان- أو الحي- كانت عبادة هرقل، الذي مجده الكلبيون أعظم تمجيد.

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائي وكان لهذا تأثيره في الطريقة الخطابية التي صاغ بها أنطستانس محاوراته. وقد بقي لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما: «أياس» و«أودوسيوس»، ولا محل للشك في صحة نسبتهما إليه، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ذيوجانس اللائرسي على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان: «في القول والخلق».

واشتغل أنطستانس معلمًا للخطابة زمنا، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أيما إعجاب، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه في التلمذة على سقراط (ذيوجانس اللائرسي، ٦:٢) وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة، ولكن في سن عالية.

ويقول لنا اللائرسي إن كتبه حفظت في عشرة مجلدات:

الأول يشمل:

(١) «رسالة في التعبير أو أساليب القول»
(٢) «أياس ، أو قول أياس»
(٣) «أودوسيوس أو في أودوسيوس»
(٤) «دفاع عن أورسطس، أو في الكتاب الشرعيين»
(٥) «الكتابة المتشابهة» أو «لوسياس وايسقراطيس»
(٦) «رد على خطبة ايسقراطيس بعنوان: بغيرشهود»

والمجلد الثاني يشمل:
(٧) «في طبيعة الحيوان»
(٨) «في انجاب الأولاد أو في الزواج؛ بحث في الحب»
(٩) «في السوفسطائية»
(١٠) «في العدالة والشجاعة»: مواعظ في ثلاث مقالات»
(١١) «في ثيوجنيس»

والمجلد الثالث يشمل:
(١٢) «في الخير»
(١٣) «في الشجاعة»
(١٤) «في القانون، أو الجمهورية»
(١٥) «في القانون، أو الخير والعدل»
(١٦) «في الحرية والاستعباد»
(١٧) «في العقيدة»
(١٨) «في الحارس، أو في الطاعة»
(١٩) «في النصر: بحث في تدبير المنزل»

والمجلد الرابع يشمل:
(٢٠) «قورس»
(٢١) «هرقل الأكبر، أو في القوة»

والمجلد الخامس يشمل:
(٢٢) «قورس، أو في السيادة»
(٢٣) «أسباسيا»

والمجلد السادس يشمل:
(٢٤) «الحقيقة»
(٢٥) «في الجدل: متن في المجادلات»
(٢٦) «سائون، أو في المناقضة» ثلاث مقالات
(٢٧) «في المحادثة»

والمجلد السابع يشمل:
(٢٨) «في التربية، أو في الأسماء» خمس مقالات
(٢٩) «في استعمال الأسماء: كتاب مساجلة»
(٣٠) «في السؤال والجواب»
(٣١) «في الرأي والمعرفة»ـ أربع مقالات
(٣٢) «في الموت»
(٣٣) «في الحياة والموت»
(٣٤) «في الساكنين العالم السفلي»
(٣٥) «في الطبيعة»ـ مقالتان
(٣٦) «مشكلة تتعلق بالطبيعة»ـ مقالتان
(٣٧) «الآراء، أو المجادل»
(٣٨) «مشاكل تتعلق بالتعليم»

والمجلد الثامن يشمل:
(٣٩) «في الموسيقى»
(٤٠) «في المفسرين»
(٤١) «في هوميروس»
(٤٢) «في الشر والفجور»
(٤٣) «في كلخاس»
(٤٤) «في الرائد»
(٤٥) «في اللذة»

والمجلد التاسع يشمل:
(٤٦) «في أودوسيوس»
(٤٧) «في عصا الساحر»
(٤٨) «أثينا أو في تليماخوس»
(٤٩) «في هيلانه ونيلوپه»

(٥٠) «في پروتيوس»
(٥١) «كوكلوبس أو في أودوسيوس»
(٥٢) «في استعمال الخمر، أو السكر، أو في الكوكلوبس»
(٥٣) «في كركيس»
(٥٤) «في أمفياراوس»
(٥٥) «في أودورسيوس، ونيلوبي والكلب»

والمجلد العاشر والأخير يشمل:
(٥٦) «هرقل، أو ميداس»
(٥٧) «هرقل، أو في الحكمة أو القوة»
(٥٨) «قورس أو المحبوب»
(٥٩) «قورس ، أو الرداء»
(٦٠) «منكسانوس أو في الحكيم»
(٦١) «ألقبيادس»
(٦٢) «أرخيلاوس، أو في الملكية».

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف. وفي هذه العنوانات أثر السوفسطائية وأثر سقراط معاً. واتخذ من التاريخ القومي ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره. فنراه في «هرقل» يقدم نموذج الكلبي الباحث عن المجهود والآلام، وفي «قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادىء السقراطية الكلبية، بينما نراه في «أرخيلاوس» ينتزع من الوضع الراهن صورة واقعية للطاغية الذي يسلك مسلكا يتنافى مع المثل الأعلى السقراطي.

مذهبه:

وفي مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر السقراطية واهتمامه يتجه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى الأخلاق. ففي الديالكتيك يتأثر ببروديكوس واهتمامه باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه بالتعريفات. ويظهر تأثره بالسوفسطائية خصوصاً في ولعه الشديد بالجدل والمساجلات.

يقول أرسطوطاليس («الطوبيقا» م٣ ف١١ ص١٠٤ت = كتابنا: «منطق أرسطو» جـ٢ ص٤٨٦س٢) إن أنطسثانس يقول: «إنه ليس لأحد أن يتناقض»؛ ويقول في موضع آخر («ما بعد الطبيعة» مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص١٠٢٤ ب س٣٤= ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» جـ٢ ص٦٨٩ س١- س٦) إن أنطسثانس «يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء ألبتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد» ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول. «يريد (أي أرسطو) ولذلك كان يرى فلان (= أنطسثانس) أنه لا ينبغي أن يحد شيء ألبتة، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على معنى واحد، لأنه يرى أنه الصدق لواحد مع واحد. فإذاً ليس تصدق أصلا حدود المعاني العامة على الخاصة».

وتفسير العبارة الأولى. «ليس لأحد أن يتناقض»- هو أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به، بحيث انه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض؛ وإما أن يكون الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض. وبعبارة أخرى: لكل شيء اسم واحد خاص به، فإن استعمل نفس الاسم فلا تناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على شيء آخر لا على نفس الشيء، فلا تناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد: لا ينبغي أن يحد شيء ألبتة ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل على معنى واحد، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على مسمى واحد. وعلى هذا فلا كلي، لأن الكلي- المزعوم في نظره- هو المقول على كثيرين مختلفين في النوع؛ ولكن لا شيء يقال على كثيرين، إذن فلا كلي أبداً.

وبهذا يرى أنطسثانس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق على الشيء الاسم الخاص به فقط؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن يحمل صفة مختلفة على الشيء، فمثلا لا يجوز للانسان أن يقول: «الانسان خير»، بل: «الإنسان هو الإنسان»، و«الخير هو الخير». ولما كان التعريف معناه ايضاح تصور بتصورات أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف كلام لا يتعلق بالشيء المعرف نفسه، إنه مجرد مقارنة وليس تعريفاً بالمعنى الدقيق؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم إليها صفة الشيء، فإن ذلك ليس حداً وتعريفاً، إنه مجرد تصور للشيء، وليس علمًا به.

وهذا يفضي إلى القول بأن كل شيء فردي، وأن الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء، بل عن آراء الناس في الأشياء. ولهذا انتهى أنطسثانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن التصورات العامة (الكليات) هي مجرد افكار. إنه يرى أناساً وأفراساً، ولا يرى الإنسانية ولا الفرسية. ومن هنا قامت معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات عنيفة.

لقد تعلق أنطستانس بالأسماء وحدها. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة هي أنه لم يهتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلمي عن الأشياء غير ممكن؛ ونتج عن ذلك أن قال ما رواه أرسطو وهو أنه لا تناقض، ولا يمكن المرء أن يتناقض لاختلاف التسميات وبالتالي اختلاف المسميات، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً.

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول الكاذب، وقد ربط بين كلتيهما أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه، وسخر من الثانية أفلاطون في محاورة «أوتيديموس» (صفحة ٣٨٣ هـ وما يتلوها؛ ٢٨٥ وما يتلوها).

ولكن ليس معنى هذا، مع ذلك، أن الكلبيين دعوا إلى التخلي عن العلم؛ فقد كتب أنطستانس، كما رأينا، رسالة في المعرفة والرأي تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه)؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع. لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عملي فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء. والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (ذيوجانس ٦ : ١١).

قال اللائرسي عنه: «آراؤه المحبوبة لديه هي: أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل. وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط. وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه، لأن كل أموال الغير له؛ وأن سوء السمعة شيء حسن، وشأنها شأن الألم؛ وأن الحكيم لا ينقاد في أعماله العامة بالقوانين الموضوعة، بل بقانون الفضيلة؛ وأنه يتزوج لانجاب أولاد من الاقتران بأجمل النسوة؛ وأنه لا يزدري بالحب، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحب.

«وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية: لا غريب على الحكيم ولا أمر بمستعص عليه. الصالح خليق بأن يحب. الفضلاء أصدقاء. حالف الشجعان العدول. الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه. خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار المناضلين ضد كل الأشرار من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار. احذر أعداءك، لأنهم أول من يكشف عوراتك. قدر الرجل الأمين فوق القريب. الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء. الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة. كل الشرور غريبة. الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم. أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حججنا البالغة».

ولم يميز الكلبيون بين الفضيلة والسعادة، بل قالوا إن كلتيهما شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوي عند الناس. ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكا للانسان، ولا ملك حقيقياً للانسان غير قنيته الروحية. والمرء لا يكون مستقلا بنفسه إلا في الأمور الروحية والأخلاقية؛ وما عدا ذلك فمن شأن الحظ. والعلم والفضيلة سلاحان عليهما تتكسر كل هجمات الحظ. لهذا لا يحتاج المرء - كيما يكون سعيداً - لغير الفضيلة؛ وما عدا ذلك فعليه أن يحتقره حتى لا يكتفي ويقنع بغير الفضيلة. فمثلا، ما الغنى بغير الفضيلة؟ نهب المتملقين والفاجرات، واغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء، وينبوع لعديد من المفاسد والقبائح، وشيء لا يحقق السمعة ولا المتعة. ما الموت؟ إنه ليس شراً. لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء، لإننا لا نشعر بشيء لما نموت.

وأخس الأمور وأذمها هو اللذة. والكلبيون يرون في اللذة أكبر شر، ويروي عن أنطستانس أنه قال انه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتذاً. ذلك لأنه اذا لم يكبح جماح اللذة شيء كما في الحب، وحيث يصبح المرء عبداً لشهوته، فلا علاج أبداً. وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس، وهو الألم والجهد والعمل، هو الفضيلة، إذ بهما يصبح المرء حراً، ولهذا مجد الكلبيون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للكلبي، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجتهد مثله في سبيل خير الإنسانية.

والفضيلة عندهم عمل وسلوك، ولا تحتاج إلى كثير من التأملات والأفكار. والنبل نبل الفضيلة لا نبل المولد، والعدالة أسمى من صلة الدم.

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعمًا، استخلص الكلبيون مبدأ «عدم الحاجة»، أي القناعة التامة.

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح. ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الأثيني ومن قادة أثينا؛ فكان أنطستانس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا ـ بالتصويت ـ أن الحمير أفراس! ويشبه هذا بانتخاب أناس ـ لا يفقهون شيئاً ـ قواداً.

إن الكلبي يتجاوز حدود الدولة. ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثلى في نظره. فهو يحمل على الديمقراطية (أرسطوطاليس: «السياسة» م٣ ف١٣ ص١٢٨٤ س١٥)، ويحمل على الطغيان لأن الكلبي يحب الحرية؛ ويحمل على النظم الارستقراطية، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكموهم حكماء. ولهذا كان ميل الكلبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون، لا مواطنين في وطن محدود. وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبحدود. وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال. ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية.

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكلبيين هي: اللامتية، أي عدم الاهتمام بلوم الناس. ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس، ما دام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسمحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبيعياً وكل ما يستتر منه الناس؛ فمن لا يخجل من نفسه ينبغ ألا يخجل من الناس، ورأي الناس لا أهمية له عندهم.

وفي الذين هاجموا الدين الشائع، وتابعوا السوفسطائية في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعباداتها ولهذا كان الكلبيون من أنصار نزعة التنوير في الدين. إنهم لا ينازعون في وجود الألوهية، ولكنهم ينازعون في تعدد الآلهة وتشبيهها بالإنسان في أفعاله؛ وقالوا بإله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً ولا يمكن رسمه في أية صورة. ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم، هي فعل الفضيلة، وما عدا ذلك فخرافة وأساطير. والحكمة والعدالة تجعلاننا أحباء الآلهة، والحكيم يعبد الله بالفضيلة، لا بالأضاحي، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق.

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطستانس لم ينبذ الأساطير اليونانية كما فعل اكسينوفانس؛ ولكنه أولها تأويلا تشيع فيه النزعة العقلية.

ذيوجانس السينوبي

ولد في سينوب، وهو ابن هيكسيون الصيرفي. ويذكر ديوكلس أنه نفي لأن أباه استودع أموال الدولة فغش في النقود. ولكن يوبوليدس ـ في كتابه عن ذيوجانس ـ يقول إن ذيوجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده. ولقد اعترف ذيوجانس نفسه في كتابه «فوردالس» بأنه كان يزيف النقود.

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا، فلقي أنطستانس، ولكن هذا لم يرحب به، فثابر إلى أن ظفر برضاه.

ويروى أنه قام بالتعليم، فعلم أولاد اكسنيادس، وكانت له في آثينا تلامذة (ذيوجانس اللائرسي، ٦: ٣٠ وما بعدها، ٧٤، ٧٥ وما بعدها). كما يذكر أنه كتب كتباً، يذكر من بينها ذيوجانس اللائرسي عنوان كتابين.

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للكلبي. وقليل من ملامح هذه الصورة ينتسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخي. وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة. وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي، فأوردها لنا المبشّر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (نشرتنا ص٧٢ ـ ٨٢. مدريد سنة ١٩٥٨)، وأبو الفرج بن هندو في «الكلم الروحانية» (ص١٠٥ ـ ١١٢).

وبهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية. فجوابه عن الأسكندر، والصدفة التي كسرها لما رأى طفلا يشرب في راحة يده؛ والحب (الزير) الذي كان يسكن فيه؛ والمصباح الذي كان يسير به مضيئاً في وضح النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية ـ وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر، فجعلت منه رجلا غريب الأطوار بارع الجواب، حاضر البديهة، خفيف الظل.

«كان زاهداً متخلياً، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث أجنه الليل. وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده، غير محتشم، ليلا كان أو نهاراً. وكان يحبه الناس بالحق. ويصدق على نفسه، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك

والسوقة. فقنع بثوبين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا». هذا الوصف لحياته الذي أورده المبشّر بن فاتك يلخص الصورة التي انتشرت عنه، ويلوح أن معظم ملامحها صادقة.

وقد نعته أفلاطون أنه «سقراط هاذياً».

أما من حيث المذهب الكلبي فيلوح أن ذيوجانس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والاثنتان الأخريان بالسلوك العملي. والمسألة الأولى هي أنه قال باشتراكية النساء والأولاد، وإلغاء الزواج (ذيوجانس اللائرسي ٦: ٧٢) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل. قال اللائرسي عنه (٦: ٧٢): «كان يدعو إلى الاشتراك في الزوجات، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يقنع والمرأة التي توافق. ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً».

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة. فقد أعلن أنه مواطن عالمي (اللائرسي ٦: ٦٣) لا يحد بوطن، ولا يعترف بدستور دولة محدودة، وكان لهذا أثر في الكلبيين من بعد، والرواقية.

والنقطة الثالثة هي التجرد والذهن (ديوان الذهبي الفم ٨: ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النوازع الصوفية بأنه لم يكن يحتقر البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها.

والنقطة الرابعة هي الملامتية الكلبية، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس، والتقاليد السارية لديهم، وأن يحتقر الحضارة وقواعدها، لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة.

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم: مونيموس، وأونيسكرتيوس، وفيلسكوس وكراتس ومتروكلس وأخته هبارخيا. وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلبي. فإن فيلسكوس ألف محاورات وطراغوديات احتوت على مفارقات كلبية مثيرة. وأونيسكرتيوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند، وألف تاريخاً للاسكندر ذا اتجاه قصصي فاضح. واستعار من الفقراء الهنود العراة Gymno-sophistes بعض ملامحهم وأدخلها في الأخلاق الكلبية.

وأهم منها متروكلس وكراتس ومونيموس. ألف أولها أقوالا ونسب أعمالا تمثل ملامح النزعة الكلبية. والثاني ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الكلبية وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

كيركجور

Sören Kierkegaard

الرائد الأول للوجودية، فيلسوف دانيمركي.

حياته

ولد سيرن آبي كيركجور Sören Aabye Kierkeggard (وينطق في الدانيمركية: كيركجور) في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن (عاصمة الدانيمرك). وكان الابن الأخير لأبوين كانا، حين ولد، متقدمين في السنّ: الأب عمره ٥٦ عاماً، والأم ٤٤ عاماً. وكان أبوه راعياً في سهوب جتلند Jutland يعاني من قسوة عمله، حتى إنه في ذات يوم راح يجدّف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي وصار بقالاً وبائع قماش في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حدّ أنه تركها وهو في سنّ الاربعين بعد أن جنى منها ما يكفل له رغد العيش فيما تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مثقل بالتأنيب لأنه لعن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يتلمس العزاء الروحي في شيخوخته بالطرق المختلفة: في الكنيسة اللوترية (البروتستنتية) التي كان مخلصاً لها، وفي جماعة الاخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصاً في اجتماع كان يعقد في منزله ويتجلى فيه الكاهن مونستر Myns-ter، الذي سيصبح فيما بعد أسقفاً على كوپنهاجن. فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

وتأثر ابنه الأصغر، سيرن، بأبيه أيّما تأثر وهو في طفولته. استمع إليه يقول عن نفسه: «لما كنت طفلاً تلقيت تربية متشددة قاسية هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمنذ نعومة أظفاري، تحطمت ثقتي بالحياة تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الحزين الذي فرضها عليّ: وحين كنت طفلا، وياللجنون! تدثرت بدثار شيخ حزين. فيا له من موقف رهيب!..»

ذلك أن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفرّ عن تجديفه على الله، وستقع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بيته وابنه الأصغر في سن السادسة: فخطف إخوته وأخواته الواحد تلو الآخر حتى لم يبق إلاّ سيرن وأخوه الأكبر بيتركرستان Peter Christian . فأحسّ الابن الأصغر بالشقاء الذي حلّ بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يذرعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يتريضان على شاطىء البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يحدّث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر -خفية- بعض الاجتماعات المسائية التي كانت تعقد في البيت، فشدا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما نما سيرن، اشترك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كرستيان الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتنجن يَدْرُس اللاهوت بلقب «شيطان الجدل القادم من الشمال»، والذي سيصير أسقفاً في أولبورج Aalborg . ومن ثم أولع الطفل الطُّلَعة بالجدل والمناقشة، في السن التي يولع فيها أترابه بالحكايات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: «لم أعرف المباشرة، لسبب انساني خالص، ذلك أنني لم أحْيَ: لقد بدأت منذ البداية، في التأمل والتفكير. إنني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السنّ: فالحقّ أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية». لهذا لم يعش سيرن طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة ١٨٢١ دخل مدرسة بورجر ديدسكول Borgerdydskol التي كان يديرها ميكائيل نيلسن Michael Nielsen . لكنه كان في المدرسة يعتزل زملاءه، ولا يصادق أحداً ولا يدعو أحداً ولا أحد يدعوه إلى منزله. فظل بينهم غريباً، وموضوعاً للشفقة والرثاء بسبب بزّته التي كانت دائماً هي هي لا تتغير: ثياباً من القماش الخشن الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكتة قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة. ولقبوه: «طفل الكورس» لأن ملبسه هذا يذكر بملابس الأطفال المنشدين في مدارس الكنيسة. لكنه كان ينتقم لنفسه منهم بما يلمزمهم به من ألقاب.

غير أنه لم يلمع في الدراسة، فيما عدا في اللغة اللاتينية؛ وكان قليل الاجتهاد، غشاشاً في بعض الأحيان. والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فاترة، ولا شيء فيها يؤذن بكاتب المستقبل اللوذعي الشاعر.

وفي خريف سنة ١٨٣٠ قدمه الناظر نيلسن لنيل البكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سيرن كيركجور بقي وقتاً طويلاً صبياً غير جاد، مولعاً بالحرية والاستقلال، مما أساء إلى سلوكه. لكنه لاحظ في ذلك تقدماً ملحوظاً وقال: «حينما تجد استعداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتنطلق بحرية ودون تبدد، فمن المؤكد أنه سيكون واحداً من الطلاب البارعين وسيشابه، من عدة نواحٍ، أخاه الأسقف».

وعلى أمل أن يصبح أسقفاً مثل أخيه، دخل سيرن جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق احدى عشرة سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة ١٨٣٠. وكانت السنة الأولى تقضى في دراسة الانسانيات، وتتوج ببكالوريوس في الفلسفةوالفيلولوجيا يتم الامتحان فيهما كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظباً على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. وبعده قرّر متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولاً لميله الخاص إلى ذلك، وثانياً إرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدانيمرك في القرن الثامن عشر يتجه نحو الاتجاه العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي هيأه عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هينرك نقولاي كلاوزن Henrik Nicolai Clausen الذي كان متأثراً كل التأثر بآراء اشليرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تُدرك على أنها وحي تاريخي متجسّد في شخصية يسوع ومسجل في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية بل حقيقة روحية تقتضي نشاطاً شخصياً، وأن على الروح أن تتخلص من الحَرْف (أي النصّ المقدس) كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سيرن كيركجور بأستاذه كلاوزن وخصوصاً بتفسيره للأناجيل، وانجيل يوحنا على وجه التخصيص.

لكن خارج كلية اللاهوت لمعت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر Mynster الذي حاول التخلص من النزعة العقلية السائدة في اللاهوت في الدانمرك، مع الاحتفاظ بالاكتشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، ألمعياً في المناقشة، واعظاً مؤثراً بمواعظه.

وبدأ كيركجور في قراءة مؤلفات اشليرماخر في صيف سنة ١٨٣٤؛ وكان اشليرماخر قد زار كوبنهاجن في سنة ١٨٣٣ وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة. وكان من تلاميذه الذين

حضروا عليه شاب يدعى هانز لسّن مارتنسن Hans Lassen Martensen ، لما عاد إلى كوبنهاجن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركجور أن يتخذه معيداً له. يقول مارتنسن عن هذا الطالب (كيركجور): «لم يرد برنامجاً محدّداً بل طلب مني أن أقوم بعرض موضوعات وأن أتناقش معه. فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليرماخر في العقائد، كيما نستطيع أن نتحدث فيها معاً. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عاديّ، لكنه مولع جداً بالسفسطة، والمماحكات التي يبديها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق. وأذكر هذا حينما أخذنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي حيث الباب مفتوح للسوفسطائيين».

وكانت سنة ١٨٣٤ حافلة بالأحداث بالنسبة إليه: فقد فقد فيها أمه واحدى اخواته؛ وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سبّرن Sibbern عن علم الجمال والشعر فانفتح أمامه أفق الحركة الرومنتيكية. وبدأ يتبين العلائق بينها وبين مختلف الفنون فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومنتيكية لأنها تترجم عن اللامتناهي وأعمق أغوار النفس، ويتلوها الشعر، ثم النحت، ثم الرسم. غير أنه وجد في الرومنتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولعاً بالتغيير والتنويع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو يريغ إلى الصمت الباطن المنطوي على نفسه.

وكان شديد الاعجاب بجيته، وخصوصاً برواية «فلهلم مايستر». كما كان يؤثر شيكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدرش اشليجل ولودفج تيك Tieck وتصرّفا فيها كثيراً.

وكان في ذلك الوقت يغشى الندوة التي أنشأها احد زملائه وهو P.E.Lind ، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر لند Lind مقالاً في صحيفة Interims-blade التي يديرها J. L. Heiberg هاجم فيه الدروس التي نظمت لتعليم السيدات؛ فرد عليه كيركجور بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب» وألقى فيها خطبة عن الصحافة الحرّة. وكتب عدة مقالات في صحيفة Flyvende post حمل فيها حملة لاذعة على الزعماء الأحرار ناعياً عليهم تفاهتهم واضطرابهم الخادع وأساليبهم الغوغائية. وشبههم بالطبلة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، وبحملة القماقم الذين يسيرون في أول الجنازة. ولفت هذا الهجوم اللوذعي البارع نظر هيبرج مما وثق العلاقة بينهما. وكان هيبرج J. L. Heiberg من أوائل من أذاعوا في الدانيمرك فلسفة هيجل؛ وألّف كوميديات وفودفيلات وصار مديراً للمسرح الملكي وكان يترجم له أو يعدّ له مسرحيات أجنبية.

وفي احدى الأمسيات التي اجتمع فيها صفوة المثقفين في كوبنهاجن، التقى كيركجور بالشاعر بول مارتن مولرّ Paul Martin Moller ، وما لبثت عرى الصداقة الحميمة أن توثقت بينهما: لقد وجد فيه كيركجور خير معبّر عما يعتمل في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتفقة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصادقة والصحيحة، وهذا ما ألهم كيركجور فيما بعد مبدأه الذي يقول: إن الذاتية هي الحقيقة. وكان مولّر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يمكنه أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضاً ستكون من الأفكار الأثيرة عند صاحبنا كيركجور.

واهتم بالمسرح فكان يثابر على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجة عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة: فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشتغل ممثلاً في مسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقاً ويأساً من الحياة، ويطغى عليه الحزن الكابي الثقيل بسبب موت أولاده وزوجته وشعوره القديم بخطيئة التجديف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سيرن: «هنالك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هنالك استشعرت أن علوّ سنّ أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هنالك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقيّ، سيعيش بعدنا جميعاً، كأنه صليب منصوب على قبر آماله. لقد ألقت خطيئته بكاهلها على أسرة بكاملها، وعقاب الله يحلّق من فوقها. إن هذه الأسرة ستختفي، وستطيح بها قدرة الله الكاملة، وستنمحي الأسرة كلها كما لو كانت محاولة مخفقة».

وفي خريف سنة ١٨٣٥ مرّ كيركجور بفترة من الهبوط النفسي الشديد. ومنذ ذلك الوقت وقد صار يعتريه داء غريب سيطارده حتى وفاته، داءٌ سماه «مالنخوليته» أو سوداويته. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمات

قلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه «ابتداءً من الذبابة حتى سرّ التجسُّد الإلهي». وتسلّط عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى همومه في كاسات الخمر، فكان يسكر سكراً شديداً ويطارد المومسات. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته المنحلة هذه، مما اضطره إلى الهرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقاً بالديون، وصالح والده. لكن والده ما عتّم أن فارق الحياة في ٨أغسطس سنة ١٨٣٨ والابن في سن الخامسة والعشرين.

وكان لموت والده وقع الصاعقة، فثاب إلى رشده وقرر أن يستأنف الدراسة بجدٍّ ومثابرة. فاستطاع في ٣ يوليو سنة ١٨٤٠ أن يحصل على اجازة اللاهوت بتقدير «مقبول» Laudabilis . وبعد ذلك بعدة أيام سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى اقليم جتلند.

وهنا نصل إلى حادث غرامه وخطبته إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون لعلاقتها معه شأن كبير في توجيه حياته وافكاره، ونعني بها رجينا أولزن Regina Olsen .

كانت رجينا أولزن بنت مستشار في البلاط الملكي. وكانت قد اختلبت بفتنتها فريدرش اشليجل فانعقدت الخطبة بينهما. وتعرّف إليها صاحبنا كيركجور في مايو سنة ١٨٣٧، فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة. وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجّل في «يومياته» بتاريخ فبراير سنة ١٨٣٩ أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه».

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ أعلنت خطبتهما رسمياً. لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرّاً خفياً بينهما. فراح يغريها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينما هي لا تفكر إلاّ في الزواج العادي. وكلما تمضي الأيام يستشعر كيركجور الجزع من رابطة الزواج. استمع إليه وهو يقول في «يومياته» عنها:

«لقد أحببتها جداً. كانت رشيقة خفيفة مثل الطائر، جسوراً مثل الفكر. وجعلتها تعلو وتصعد إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فتستقر هي عليها وتضرب بجناحيها وتصيح: هذا رائع، هنا؛ وكانت تنسى، ولا تعرف أني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأني أنا الذي زودتها بالجسارة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي على الماء، وأنا الذي احتفلت بها، وهي كانت تتقبل احتراماتي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينيها نحوي، وأن تنسى كلّ شيء».

لكن الحزن تتجمع غيومه يوماً بعد يوم، فيتراءى له أن من المستحيل عليه أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: «والآن أرى بوضوح أن سوداويّتي تجعل من المستحيل عليَّ أن يكون لي من أفضي إليه بالسرّ، وأعرف أيضاً أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هو أن تكون هي من افضي إليه بالسرّ. لكنها لا يمكن أن تصير أبداً كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا يفهم أحدنا الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك مخرجاً زائداً... وأنا واثق أنها لو كانت صارت زوجتي، لكانت قد خطرت ببالي ـ وأنا إلى جوارها في يوم الزفاف ـ فكرة أن أحدنا سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مروّعة خيالية. وأذكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمائي. وفي باطني كنت سأكون ساجياً، هادئاً وادعاً، ومع ذلك كانت هذه الفكرة ستتملكني... ولو كان لي من أفضي إليه بالسرّ لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العار أن يقوم إنسان سوداويّ بتعذيب زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الانسان أن يضبط نفسه ويثبت بذلك أنه رجل». وحينئذ كنت سأرد عليه قائلاً: «حسناً، هذا أمر أستطيع أن أفعله: في وسعي أن اتخذ مظهر الأمل الباسم؛ لكن هذا عينه هو ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه». («مراحل على طريق الحياة: مذنب؟... أو غيرمذنب؟» سنة ١٨٤٥).

لكن رجينا، هذه الفتاة الساذجة العادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الخطيب الجازع القلق من أمور تراها وهمية، ودعاها هو بـ«الشوكة في اللحم» التي تنغز في نفسه. وبسذاجة مفهومة ممن في مثل سنها وحالها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر. فكانت النهاية. وفي الغداة، سأله والد رجينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى: يقول كيركجور: «فعدت وحاولت إفهامها. سألتني: ألا تريد أن تتزوج أبداً؟ فأجبتها: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفىء نار الشباب وأحتاج إلى فتاة فائرة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه القسوة ضرورية. قالت لي: سامحني عما سبّبته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن اقول لك هذا. قالت: عدْني أن تفكرّ فيَّ. فوعدتها بذلك.

قالت: أعطني قبلة. فأعطيتها قبلة، لكنها خالية من العاطفة الحارة. يا الله يا رحيم. وأخرجت بطاقة صغيرة كنت كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزّقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية».

وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ يوم أن أعادت هي إليه خاتم الخطبة مع قبلة أخيرة.

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوبنهاجن. لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، وعادت فتزوجت من خطيبها الأول: فريدرش اشليجل سنة ١٨٤٧. وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وامتد بها العمر إلى أن توفيت في سنة ١٩٠٢ بعد أن بلغت الثمانين.

أما هو فعاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: «استشعرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة والتي انضاف إليها عذابي من كوني جعلت رجينا شقية فكنت ضائعاً في هذه الحياة؛ هنالك استيقظ الانتاج الهائل الذي أخذت فيه بحماسة ليست أقل هولاً... آه ما أصدق القول الذي كثيراً ما قلته عن نفسي وهو أنه كما أن شهرزاد أنقذت حياتها بقصّ الحكايات، فكذلك أنا أنقذ حياتي أو أحتفظ بها بأن أكتب».

إذن لقد وجد كيركجور أن العلاج من دائه- وهو المالنخوليا- إنما هو بالكتابة والمداومة عليها.

وكان، قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بنجاح فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها: «فكرة التهكم مع ربطها دائماً بسقراط»، وتمت هذه المناقشة في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤١، وحصل على لقب Magister Artium وتعادل الدكتوراه.

والرسالة ضخمة، كرّس القسم الأول منها لدراسة التهكم عند اليونان. وقد حدّد التهكم بأنه تعيين للذاتية وبفضله يتحرر المتهكم من الارتباط بالواقع. إنه حرّ حرية سلبية، وبهذه المثابة يحلق بين أمور الدنيا، ولا يتعلق بواحد منها، لأنه لا واحد منها قادر على أن يشدّه إليه.

أما في القسم الثاني منها فقد تناول التهكم عند الرومنتيك الألمان، فدرس نظريات فشته وسيلجر Sölger وهيجل في هذا الباب. وتلبث طويلاً عند قصة «لوتسنده» لاشليجل Schlegel، وفيها يصف اشليجل في شخص ليزت الوجود الشعري بالمعنى الأقوى. لكن كيركجور يرى أن ما يدهش في هذه المرأة الشابة المتحررة هو كسلها الشديد. إنها تضيّع قوة روحها في الشهوة الرَّخِيّة. ويرى اشليجل أن في هذا أوج المتعة، وأن الاستمتاع هو العيش عيشة شعرية. فكان كيركجور يرى أن هذا خطأ فاحش وأن العيش شعرياً ليس معناه الانحلال في الترخص والشهوة، بل هو الوضوح والشفافية للذات في قيمتها الأزلية.

ويرسم كيركجور صورة بارعة للمتهكم. فيقول إن المتهكمّ يسلك طريقه شامخ الرأس مثل ارستقراطي عقلي؛ ويلذ له أن يستشعر أنه يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه. إنه يوفق بين الأضداد، لا في وحدة عليا كما يفعل هيجل، بل في جنون عالٍ. وما يريده هو الاغراء الساحر للبدايات. وحياته متحررة من كل خضوع، مشتتة في الاستمتاع بأحوال النفس، لهذا تفقد اتصالها واستمرارها، أو الاستمرار الوحيد الذي تعرفه هو الملال. والمتهكمّ يزدري المهام العادية في الحياة، ولا يستريح للتحديدات الأخلاقية.

وبعد أزمة خطوبته قرر الرحيل، فاتخذ طريقه إلى برلين في ٢٥ اكتوبر سنة ١٨٤١. وفي برلين راح يحشد خاطره ويستجمع قواه؛ وراح يحضر محاضرات مارهينكه عن هيجل وأهمية فلسفته بالنسبة إلى الديانة المسيحية، ومحاضرات شلنج. لكنه ما لبث أن ملّ جو برلين، وعاد إلى كوبنهاجن في ٦ مارس سنة ١٨٤٢.

وهنا في كوبنهاجن عاش عيشة الأعزب الحرّ من القيود. فهو يهوى التجوال في الشوارع، والجلوس في المقاهي.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٨٤٣ ظهر كتابه: «إما... أو» تحت اسم مستعار هو Victor Eremita، فلقي رواجاً عظيماً. وفي رسالة إلى الكاتب الدانمركي أندرسن H. C. Andersen الذي كان يعيش آنذاك في باريس كتبت سيدة دانيمركية تلخص آراء مواطنيها في هذا الكتاب لدى ظهوره: «ظهر في سماء الأدب نجمٌ مذنّب مشؤوم الطالع. والكتاب شيطاني إلى درجة أن المرء لا يدعه من يده إلّا ويود أن يستأنف قراءته في الحال. ولا يوجد كتاب أثار من الاهتمام، منذ اعترافات روسو، مثلما يثيره هذا الكتاب. في القسم الأول الكتاب حسّي، أي ضار؛ وفي القسم الثاني أخلاقي، أي أقل إضراراً، وإن كان من حق النساء أن يغضبن منه لأن المؤلف، مثل المسلمين، يتعبّدهن فيما هو فان ولا يرى لهن

منفعة غير الولادة وامتاع الرجال. إن في الكتاب غثياناً من الحياة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة نفس شريرة».

وتتوالى مؤلفات كيركجور فيصدر في نفس السنة ـ سنة ١٨٤٣ ـ كتابين آخرين هما: «الخوف والقشعريرة» و«التكرار».

وفي السنة التالية (سنة ١٨٤٤) يصدر له كتاب «فكرة القلق» و«شذرات فلسفية».

وفي التي تتلوها (سنة ١٨٤٥) كتاب رئيسي هو «مراحل على طريق الحياة».

وكل هذه المؤلفات تسودها شخصية رجينا أولزن، وتستلهم تجربة خطبته وإياها.

أما الكتاب الذي أودع فيه زبدة فلسفته فهو كتاب «حاشية غير علمية على الشذرات الفلسفية» وقد أصدره في سنة ١٨٤٦.

وفي نفس الوقت كتب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٥٠ ما يقرب من خمسين «خطبة تقويمية» تحث على التقوى استعاض بها عن المواعظ التي كان سيلقيها لو أنه احترف مهنة رجل دين.

ولقيت هذه الكتب رواجاً هائلاً في مختلف الأوساط: في البلاط، وبين الطلاب، ولدى عامة الناس على السواء. فملأه ذلك رضاً عن نفسه، وأعاد الطمأنينة إلى قلبه القلق، وأنساه تجربته في الخطبة، بل وأنساه سوداويته شبه الطبيعية.

لكن هذا الهدوء النفسي لم يدم طويلاً، فقد ثارت عاصفة ضده هي ما سمّي بعد ذلك بـ«معركة القرصان». و«القرصان» Corsaren عنوان صحيفة نقدية كانت تصدر في كوبنهاجن؛ ونظراً لما فيها من سخرية لاذعة، ومن تناول للأمور الحساسة في الحياة الخاصة لبعض المشاهير، فإنها كانت واسعة الانتشار. وكان ممن تناولتهم بسهامها كيركجور. إذ نشرت في أوائل سنة ١٨٤٦ هذه المجلة مقالاً لاذعاً عنيفاً خالياً من اللياقة ضده، لأنها سخرت من جسمه ومن هندامه. فتهكمت على انحناء ظهره، وطول سراويله. وكان لهذا المقال أثره السريع في الناس: فكان الطلاب يستهزئون به كلما مرّ في الشارع أمامهم، وكان الصبية يرمونه بالأحجار؛ وكان العامة يسلقونه بألسنة حداد. والأساتذة، بما طبعوا عليه من حقد دفين وحسد لكل نابغة ممتاز، امتلأوا تشفياً واغتباطاً أثيًا لهذه الحملة. ورجال الدين أنفسهم لم يؤيدوه رغم أنه كان يهدف إلى تقوية الدين في النفوس.

أثرت هذه الحملة الظالمة في نفسه أيّما تأثير، وحرّكت تلداغ «الشوكة في لحمه» وكان قد نسيها أو كاد. لكنه راح يعزي نفسه بما لقي المسيح نفسه من آلام. فالمسيح، الذي كان هو الحق، قد أُهين وصُلب. والمسيحي ينبغي، اقتداء بالسيّد المؤسّس، أن يعيش في خوف وقشعريرة.

وبدأ بأن غادر جوّ كوبنهاجن المسموم وسافر إلى برلين، حيث حاول أن يجدّد حياته النفسية، وذلك في بداية شهر مايو سنة ١٨٤٦. وبعد فترة عاد من جديد إلى كوبنهاجن.

وفي ١٣ مايو سنة ١٨٤٧ أصدر كتاباً جديداً بعنوان: «طهارة القلب» وفيه يعرض فكرة «الفرد» و«الأوحد» التي تعدّ من الركائز الأساسية في مذهبه. وفي نفس السنة، في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤٧، أصدر «حياة الحب وسلطانه»، وفيه يحلل العلاقات بين الشعر وما هو ديني، ويضع الحب الإلهي في توازٍ مع الحب الانساني.

وفي ٣ نوفمبر من سنة ١٨٤٧ احتفل بزواج رجينا من خطيبها الأول فريدرش اشليجل. وكما يحدث عادة في مثل هذه الأحوال، نكأ هذا الزواج جرحه الذي كان هو مع ذلك السبب فيه!. فراح يعزّي نفسه بكتابة النقد الجارح للسياسيين والصحافيين، وذلك في «يومياته» عن تلك الفترة. وفيها يبدي آراءه في السياسة ونظام الحكم. فيهاجم النظام الديمقراطي بعنف بالغ قائلاً إن الديمقراطية أكبر خطر على الدول، لأنها تستند إلى الدهماء، وبالتالي لا يهم السياسي أن يكون على حق، بل أن يظفر بتأييد أكبر قدر من الناس، أعني من العامة؛ وما يهمه إذن هو اكتساب رضا الجماهير؛ وفي سبيل هذا الاسترضاء، يتملق أخسّ ما في الدهماء من غرائز ونوازع وتصبح كل الوسائل مشروعة في سبيل كسب أكبر عدد من الأصوات. إن التنافس في السياسة لا يقدم أبداً مشهداً على حقيقتين تتصارعان. وكيف يكون ثمّ حقيقتان، والحقيقة يجب أن تكون واحدة! وكيف يمكن أن يكون معيار الحقيقة هو كثرة عدد الأنصار؟! لكن الأغلبية هي التي تفوز في الديمقراطية. يقول: «مائة مليون، كل واحد منهم مثل الآخرين، يكوّنون واحداً. وفقط حين يتقدم فرد مختلف عن هذه الملايين فإنهم يصبحون اثنين».

وكان يكره خصوصاً فكرة «المساواة» التي نادى بها

الديمقراطيون الأحرار، لأنهم إنما يأخذون اليوم من صناع الشموع ما يعطونه للحدادين، وفي الغد يأخذون من الحدادين ما يعطونه لسدنة الكنيسة. ومن رأيه أن تطور المساواة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى واحدة من اثنتين: الشيوعية أو دعاة التقوى الدينية: «الشيوعية تقول إن كل الناس ينبغي أن يكونوا متساوين مثل العمال في مصنع أو حظائر الأفراس في اسطبل. وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزيّ، وأن يأكلوا من نفس الطعام، المطبوخ في قدْر ضخم، ولدى قرع نفس الناقوس، وبمقادير متساوية... ودعاة التقوى الدينية Piétisme يقولون: ينبغي أن يكون كل الناس متساوين كما كانوا في الجماعة الصغيرة في كرستيانفلد Christianfeld ، وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزيّ، وأن يصلوا في أوقات محددة، وأن يتزوجوا بالاقتراع، وأن يطعموا من نفس القصعة، وأن يتناولوا غذاءهم بنفس الترتيب».

ويهاجم الصحافة، خصوصاً اليومية منها، أولاً لأن معظم ما يكتب فيها ينشر غير مقرون باسم كاتبه؛ ومن هنا يتجاسر هذا الكاتب ـ المجهول الاسم ـ على كتابة ما يشاء. والصحفيون يدّعون لأنفسهم الحق في الكتابة عن كل شيء، دون أن يكون لديهم التكوين العلمي الكافي لذلك. وهم يوهمون أن من الممكن إبلاغ كل الحقائق لأكبر عدد من الناس. لكن الحقيقة، إذا كانت مما يفهمه أكبر عدد من الناس، فإنها لن تكون الحقيقة فعلاً، لأن الناس في حاجة إلى إعداد علمي طويل عميق لإدراك معظم الحقائق. فكيف تكون مبذولة لعامة الناس؟!

واستشعر كيركجور الراحة من جديد في الكتابة. وقال عن نفسه في تلك الفترة: تغيرٌ كل كياني، وتكسّرت عزلتي وانطوائي، وصار من واجبي أن أتكلم». وراح يكتب كتابه الذي يشرح فيه انتاجه، بعنوان: «وجهة نظر تشرح أعمالي»، لكن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد ذلك بعشرة أعوام، وبعد وفاة كيركجور وفيه يحاول أن يحدّد أهدافه الحقيقية.

وفي يونيو سنة ١٨٤٩ توفي المستشار أولزن، والد خطيبته المهجورة. فحزن لذلك، وبعث ببطاقة إلى اشليجل، زوج رجينا، ومعها رسالة إلى هذه الأخيرة يعرض فيها أن يعاود علاقته معها. لكن اشليجل ردّ إليه البطاقة والرسالة، ومعهما كلمة قاسية. وقد كتب كيركجور في «يومياته» عن هذا الحادث فقال: «كتبتُ إلى اشليجل فامتلأ حنقاً وغيظاً: إنه لم يشأ بأيّ حال من الأحوال أن يحتمل تدخل أيّ إنسان آخر في علاقاته مع زوجته».

وفي ٣٠ يوليو سنة ١٨٤٩ نشر كتاباً جديداً هو «المَرَض حتى الموت: دراسة نفسية مسيحية للتقويم واليقظة». وفيه يصوّر اضطراب الانسان الذي لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، علاقته الحقيقية مع الأنا السرمدي، وبالتالي مع الله. وهذه الحالة هي حالة اليأس، وحالة الخطيئة.

وفي ٢٧ سبتمبر من سنة ١٨٤٩ يظهر كتابه «التدرّب على المسيحية»، وفيه يبرز خصوصاً أقوال المسيح عن الزهد في الدنيا. لقد صار يرى أن بُغْض الدنيا هو حب الله، وأن حبَّ الله هو بغض الدنيا.

وفي ربيع سنة ١٨٥١ ألقى آخر موعظة، وذلك في كنيسة القلعة، وبصوت لا يكاد يسمعه الحاضرون.

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٥١ نشر آخر كتبه، وعنوانه «من أجل امتحان للضمير موجّه إلى المعاصرين».

وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٨٥٤ مات الأسقف مونستر Mynster ، فأبّنه مارتنسن Martensen بخطبة قال فيها عنه إنه: «شاهد على الحقيقة». فأثار هذا التعبير ثائرة كيركجور لأنه كان يعرف أن مونستر كان يعيش عيشة رغيدة مغموراً بالتكريم والثروة في البلاط الملكي! وعبّر عن سخطه على المسيحية الرسمية في مقال نشره في صحيفة Faedrelandet بتاريخ ٣ ديسمبر سنة ١٨٥٤، ناعياً على رجال الدين أنهم جعلوا من وظائفهم وسيلة للربح والإثراء الفاحش. واستمر في هذه الحملة على شكل منشورات بعنوان: «الآن» Instant بلغ مجموعها سبعة، وفيها هاجم الكنيسة ورجالها هجوماً بالغ العنف.

وفي ربيع سنة ١٨٥٥ عين فريدرش اشليجل حاكماً على جزر الأنتيل الدانيمركية. وقد روى رفائيل مايرمايلي: «في ١٧ مارس، يوم الرحيل، قابلت مدام اشليجل (= رجينا أولزن) كيركجور، عن قصد وتعمّد، في الشارع، فقالت له بصوت مختنق «بارك الله فيك ـ أتمنى أن تسير كل أمورك على ما تروم». فتراجع خطوة إلى الخلف وأجاب عن تمنياتها بتحية».

لكن صحّة كيركجور كانت قد تدهورت بما اعتمل فيها من انفعالات وأحزان. وفي صبيحة يوم من شهر اكتوبر سنة ١٨٥٥، سقط مغشيّاً عليه في الشارع؛ فأرسل إلى

المستشفى: ورفض استقبال أخيه الأسقف لأنه كان يرى فيه مثل سائر رجال الدين، بينما فرح باستقبال بعض أقاربه وأصدقائه المتبقين له.

وتوفي كيركجور في مساء يوم ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥. واحتفل بمراسم الجنازة في يوم الأحد التالي في كنيسة نوتردام، وألقى أخوه الأسقف، بيتر كرستيان، موعظة التأبين. وبعد عشرين عاماً من وفاته نصب على قبره تمثال، وكتب على قبره أبيات من أنشودة ألفها برورسون Brorson هذا نصها: «لو قدر لي مزيد قليل من الوقت، لكنتُ قد انتصرتُ، ولكانت المعركة كلها قد انفضّت دفعة واحدة. هنالك كنت سأستريح في بهو الورود، وأتكلم مع السيد المسيح باستمرار».

فلسفته

مؤلفات كيركجور خليط غريب من الاعترافات العاطفية الشخصية، والتأملات الفلسفية، والمقالات الأدبية. وفي الكتاب الواحد أحياناً تتعاقب الأجناس الأدبية: يوميات، عرض منظّم، مناجيات، صور أدبية، نقد مؤلفين أو مؤلفات، تفسير أحلام، إلخ... واللهجة تتنوع: فتنتقل من الجد إلى الهزل، ومن التهكم إلى العَرْض المنسّق الجادّ. ومن هنا كان من الصعب على المرء أن يعرض له «مذهباً فلسفياً» بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهو نفسه قد ثار على فكرة «المذهب» وخصوصاً كما يتجلى في فلسفة هيجل.

ونحاول مع ذلك أن نعرض أفكاره الرئيسية على نحو تنظيمي قدر الإمكان.

أ- المدارج على طريق الحياة

حاول كيركجور أن يستقري ويحلل نماذج حياة الانسان. فاستخلص منها ثلاثة نماذج للوجود الانساني سمّاها «مدارج على طريق الحياة»، وهي: المدرج الحِسّي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني.

١ - المدرج الحِسّي:

وقد اتخذ نموذجاً لهذا المدرج دون جوان، زير النساء المغامر المتقلب بين أحضان الشهوة، خصوصاً الشهوة الجنسية.

من أين يستمد دون جوان قدرته على إغواء النساء؟ من قوة وجدانه، وعرافة شهوته الحسّية. «إنّ ما يريده في كل امرأة هو أنوثتها الكاملة، وهذا التمجيد الحِسّي الذي يلقي به على فريسته هو السبب في انتصاره. إن لهيب هذه الشهوة الهائلة يضيء موضوع الشهوة وينميّه، فيجر هذا الموضوع (المرأة) خجلاً لدى اتصاله به ويشع منه جمال فائق. وإذا كان المتحمّس يخلع صفات جيلة على أول من يلقاه في عُرْض الطريق، فأيّ نور ساطع لا يحيط المغرِّر كل فتاة يدخلها في دائرة علاقاته!... ودون جوان ليس فقط يظفر بالنجاح عند الفتيات، بل هو أيضاً يجعلهن سعيدات في الوقت الذي فيه يتسبب في شقائهن: ومن الغريب أن هذا هو ما يردن. والفتاة التي لا تريد أن تصير شقية بسبب أنها كانت، ولو مرّة واحدة، سعيدة مع دون جوان، ستكون فتاة بائسة. لكن إذا كنت أستمر في وصفه بالمغرِّر، فإني لا أقصد بهذا أنه شخص خبيث يسعى إلى الانتصار بواسطة بعض الدسائس: إن دون جوان لا يبلغ أهدافه إلاّ بفضل عبقريته في الشهوة التي هو بمثابة تجسيد لها. إن الفكر التأملي ليس من شأنه، وحياته تُزبد مثل الشمبانيا التي تقوّيه، وتطنّ مثل الموسيقى التي تصحب وجبات غذائه المسرورة، إنه يطير من نجاح إلى نجاح. ولا حاجة به إلى استراتيجية، ولا إلى خطة، و لا إلى مهلة، لأنه دائماً شاكي السلاح، قوته الحيوية مشدودة باستمرار وشهوته حاضرة دائماً، وفقط حين يشتهي يشعر بأنه في جوّه الطبيعي». لقد شق طريقه في مطلع حياته مثل ما يشقّ البرق غيوم الزوبعة المظلمة، ومزّق أعماق الجدّ بأسرع من الصاعقة، وانطلق في الحياة المتقدمة المتنوعة.

ورجل المدرج الحسّي لا يتعلق إلا بما هو جميل. «لكن كل قطعة من الجمال ينبغي أن تقاس في انسجامها، وإلا لنتج عن ذلك تأثير مُعَكِّر... وكل عنصر يملك من الجمال قطعة، ورغم ذلك هو كامل في ذاته، سعيد، فرح، جميل. ولكلٍّ جماله: الابتسامة، البهجة، النظرة الماكرة؛ العيون الملتهبة من الشهوة؛ الرأس العابس؛ الروح الطائر؛ الحزن الرقيق؛ الوجدان العميق؛ المزاج الكابي المنذر بالشؤم؛ الحنين الأرضي؛ الانفعالات المكتومة؛ الأهداب التي تتكلم، الشفاه التي تتساءل؛ الجبين المليء بالأسرار؛ الغدائر الفاتنة؛ الرموش التي تخفي النظرات؛ الكبرياء الالهية؛ الطهارة الأرضية؛ الطهارة الملائكية؛ حمرة الخجل التي لا يُسبر غورها؛ الخطوات الخفيفة؛ الترجّح الرشيق؛ الرخاوة في الهيئة؛ الحلم المليء بنفاد الصبر؛ الزفرات غير المفهومة؛ القوام الممشوق؛ الأشكال الرقيقة، الجيد الفخم؛ الأفخاذ البضّة؛ القدم الصغيرة، اليد اللطيفة» وهو يتأمل هذه المفاتن ويرى أن «المرأة- وهي بطبعها غنية دائماً- هي ينبوع لتأملاتي وملاحظاتي لا ينضب..» «والمرأة

من حيث المظهر، تتسم بالبكارة المحض، لأن البكارة وجود هو من حيث انه وجود في ذاته هو في أعماقه تجريد لا ينكشف إلا في الظاهر. كذلك البراءة النسوية تجريد، ولهذا السبب يمكن ان يقال إن المرأة في هذه الحالة غير مرئية».

ورجل المدرج الحِسّي يعيش في «الآن» ولا يعرف الماضي ولا المستقبل.

٢ـ المدرج الأخلاقي

لكن إذا كان من الصعب تحديد المدرج الحِسّي لأنه مشتت بين امكانات متعددة، فإن المدرج الأخلاقي ـ على العكس من ذلك ـ من السهل تحديده لأنه يقوم على حكمة منظمة وعلى حياة محكمة تضبطها الضوابط الأخلاقية. وفيه يرتبط المرء بالتزام يستبدل باللحظة العابرة وعداً أبدياً.

وقد اختار كيركجور نموذجاً له من دعاه باسم «المستشار فلهلم» الذي راح يدافع عن الزواج دفاعاً حاراً. فيقول إن الزواج هو في جوهره اختيار أمام الله، فيه كل طرفٍ يختار نفسه في اختياره للطرف الآخر. وهو يلقن الانسان الوعي الجاد بما هو أخلاقي، ويسمح للانسان الأخلاقي بأن يبني مصيره وهو يكافح في سبيل بيته.

لكن الصعوبة في الزواج تأتي من المرأة، هذا المخلوق المتقلب ذي الأهواء والنزوات، والذي يصعب ربطه برابطة وثيقة ثابتة. ذلك أن المرأة ـ هكذا يرى كيركجور ـ تنتسب بطبعها إلى المدرج الحسي، ولا تكشف عن نفسها كشفاً كاملاً إلا في المدرج الديني. وبهذا فإنه لكي تسير الحياة الزوجية سيراً حسناً، فلا بد للرجل أن يقبل، فيما يخصه، البطولة الأخلاقية للحياة اليومية، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لصرف زوجته عن التقلبات الخطرة بين الاستمتاع الحسي والزهد الديني.

٣ـ المدرج الديني

لكن الزواج ليس حلّاً عاماً، بل لا بد أن توجد إلى جانبه حلول استثنائية. ولا شك في أن الذي ينصرف عن الحياة الزوجية ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية، «شارياً الحياة الأقسى بأغلى ثمن» يبلغ من الوجود مستوى أرفع من مستوى أكمل الأزواج.

وذلك هو المدرج الديني. ويتخذ كيركجور شاهداً عليه، في كتابه «الخوف والقشعريرة» من حادث النبي ابرهيم. لقد أمره الله بذبح ابنه، وهو أمر غير جائز أخلاقياً. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله. ولهذا لا يتردد ابرهيم في ذبح ابنه اسحق. لكن هذه الطاعة نفسها ـ رغم أنها تتعارض مع الأخلاق ـ كانت السبب في نجاة ابنه من الذبح.

والمدرج الديني يقوم في اللجوء إلى الذاتية العميقة، وفي عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، وفي تحمل الآلام، وفي العزلة الغنية بالتأملات، وفي المرض حتى الموت. إن الفزع المؤدي إلى اليأس، كما حدث لأيوّب، هو الذي ينمي في الإنسان أعلى قواه، والإيمان المطلق بالله كما عند ابرهيم، هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء بالتخلي عن كل شيء، وإلى غزو الحياة، الحياة الحقة التي هي السعادة الأبدية، القادرة وحدها على إرواء تعطشنا للوجود. لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل. وما يسميه العقل لا معقولاً هو هو عينه الحقيقة والحياة.

لكن من أجل إدراك هذه المفارقة، لا بد أن نتخلى عن تأليه الواقع وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل، لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي، الشخصي. وينبغي ألا نصنع صنيع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الانسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليتهما بالخلط بينهما، بينما ينبغي أن نميِّز بينهما تماماً.

وهكذا بعد أن بدأ كيركجور حياته بالاعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته، نجده كما يصرح بهذا في كتاب «التكرار» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية جـ٣ ص١٧٢)، يتخلى عن هيجل ليجد ملاذه في حكاية أيّوب كما عرضها سفر أيوب، وفي فداء ابراهيم كما عرضته التوراة، وهو يقول: «إن الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها، ولا يستطيع المرء أن يقرّر إلاّ بعد أزمة، أن يعترض على أستاذ رائع (= هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت، لكنه لم يجهل إلاّ مشكلة واحدة: ألا وهي مشكلتك أنت» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية، جـ٦، ص١٩٢).

ب ـ التهكم

كانت الرسالة التي حصل بها كيركجور على الدكتوراه بعنوان «فكرة التهكم».

ونموذج التهكم في نظره هو سقراط، الذي عدّه «فريداً في نوعه خارج المسيحية» («اليوميات» لسنة ١٨٥٤). والتهكم هو نوع من الازدراء لكل المظاهر التي يظنها الناس وقائع حقيقية. وهو يحمينا من ثلاثة أمور: من الجد الزائف في الحياة البورجوازية، ومن الجد الزائف في فلسفة هيجل، ومن العبقرية الزائفة للوجود الرومنتيكي، ابتغاء أن يدخلنا في الحرية الحقيقية للروح، وفي الوعي الفردي الذاتي الذي فيه يرن نداء الله.

والتهكم هو أصدق نظرة إلى التناقضات والاستحالات والأباطيل في الوجود. إنه يزيد في ابراز هذه الأمور لتبدو أكثر بشاعة ولا معقولية. «ولننظر إلى التهكم في اللحظة التي فيها يتوجه نحو جماع الوجود، هنالك سنراه يؤكد التقابل بين الوجود والظاهرة، بين الباطن والخارج. وبالقدر الذي به يمثّل السلبية المطلقة، فإن من الممكن أن نميل إلى القول بالهوية بينه وبين الشك. لكن ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أن الشك ليس إلا مقولة تصوّرية، بينما التهكم هو سلوك باطن للذاتية Subjective، وثانياً أن التهكم هو في جوهره عمليّ وأنه لا يتضمّن لحظة نظرية إلاّ ليسقط على المستوى العلمي: وبعبارة أخرى: التهكم لا يعنى بالموضوع، بل يُعنى فقط بتجريده لذاته. فإذا توصلت الذاتية إلى اكتشاف أنه وراء الظاهرة لا بد أن ثم شيئاً مستوراً ليس معطىً في الظاهرة، فإن خاصية التهكم هي أن يسعى إلى أن يُبقي في الذات الشعور بحرّيتها، بحيث تبقى الظاهرة خالية من الحقيقة تماماً في عين الذات. فهذه الحركة مضادة تماماً إذن لحركة الشك. ذلك أنه في الشك لا تكفّ الذات عن السعي إلى النفوذ في الموضوع، وشقاؤها ينشأ من كون الموضوع لا يكف عن التهرب منها. أما في التهكم فإن الذات لا تكفّ عن السعي إلى التخلص من الموضوع، وهذا السعي يؤدي على الأقل إلى إعطائها، في كل لحظةٍ، الشعور بذاتيتها الخاصة والشعور بأنه ليس للموضوع أية حقيقة واقعية. في الشك تشاهد الذات مناورة هجومية لا تتوقف عن تدمير الظواهر الواحدة بعد الأخرى، على أمل الكشف عن الوجود الذي يحرص المرء على العثور عليه من ورائها. أما في التهكم فالذات على العكس من ذلك لا تكفّ عن التراجع إلى الوراء، وهي تنازع كل ظاهرة في أن تكون لها حقيقة خاصة، ابتغاء أن تنقذ نفسها، أي أن تحافظ على نفسها في مواجهة كل شيء في حالٍ من الاستقلال السلبي» («فكرة التهكم»، القسم الثاني، اعتبارات تمهيدية، عند نهايتها).

جـ ـ حياة الحب

كان موضوع الحب أكثر ما طرقه كيركجور من موضوعات في معظم كتبه. لكنه في كتابه: «حياة الحب وسلطانه» (سنة ١٨٤٧) تعلو النبرة إلى أسمى درجة. فيقول: «إن الحياة المستورة للحب تمضي في أعمق عمائقنا، ولا يمكن سبر غورها، ولهذا فإنها في انسجام عميق مع جماع الوجود. وكما أن البحيرة الساكنة عِلّتها الأولى قائمة في الينبوع المستور عن أعين الناس، فكذلك حب الانسان له عِلّته الأولى في حب الله، والله علة أكثر عمقاً. وإذا لم يوجد ينبوع في الأعماق، وإذا لم يكن الله حباً، فلن توجد بحيرة ساكنة ولا حبّ في الانسان. وكما أن البحيرة الساكنة تدعوك إلى التأمل فيها، لكن أعماقها المظلمة، وهي تنعكس على السطح، تستتر في الوقت نفسه عن العين، فكذلك الأصل المستسرّ لحبّنا في حب الله يحول بيننا وبين النفوذ إلى أعماقه: وإذا خُيّل إليك أنك تراها، فذلك لأن السطح العاكس للمياه يخدعك فيجعلك تظنّ أنه هو الأعماق، بينما هو يغطي الأعماق، التي هي أسفل من ذلك جدّاً. تصوّر درجاً سرّياً في صندوق: لقد زودوه بغطاء بارع له نفس المظهر الذي للعمق الأصلي الذي يظل تحت كل الأشياء، وذلك ليمنعوك من اكتشافه. وهذا هو ما يعطينا الوهم الخادع بأننا عمق الأعماق. فكذلك حياة الحب مستورة، لكن حياته المستورة هي في ذاتها حركة وتحتوي في داخلها على الخلود. وكما أن البحيرة الساكنة مهما يكن من هدوء مظهرها، هي في الحقيقة ماء جارٍ تصاعد من الينبوع الدافق المستور في أحشائه، فكذلك الحب، على الرغم من أنه ساكن في مخبئه، فإنه مع ذلك متضمن في حركة مستمرة. لكن البحيرة الساكنة في خطر أن تجفّ، إذا نضب الينبوع، بينما حياة الحبّ تتدفق دائماً بغير انقطاع من ينبوع أبديّ».

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته باللغة الدانيمركية هي:

- Sören Kierkegaards samlede Vaerker,

وأشرف على نشرها A. B. Drachman , J. L. Heiberg, H. O. Lange وظهرت في كوبنهاجن ١٩٠١- ١٩٠٦.

- Sören Kierkegaard Vaeker, Udvalg

وأشرف على نشرها F. J. Billeskov Jansen

وظهرت في كوبنهاجن سنة ١٩٥٠ في ٤ مجلدات اختار فيها الناشر أفضل مؤلفات كيركجور مع عَرْض لمحتوياتها.

وهناك ترجمة ألمانية كاملة بعنوان:

- Sören Kierkegaards Gesammelte Werke hrsg. v. , H. Gottsched und Chr. Schrempf. Jena, 1909 - 24.

كذلك توجد ترجمة فرنسية كاملة (تقريبا) قام بها P. H. Tisseau

مراجع

المؤلفات عن كيركجور عديدة جداً، وقد ذكر الكثير منها في الثبتين التاليين:

- Michel Thennissen: Das Kierkegaard bild in der neuren Forschung und Deutung (1945 - 1957). Deutsche Vierteljahrschrift f. Litteratur Wissenshaft und Geistesgeschichte, Heft 4 (1958).
- R. Jolivet: Kierkegaard, Bern, 1984.

ونجتزىء بذكر الكتب الرئيسية التالية:

- Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard: l'homme et l'œuvre. Tr. fr. par T. H. Tisseau. Bazoges - en - Pareds, 1941.
- Walter Ruttenbeck: S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.
- Walter Lowrie: Kierkegaard. Oxford, 1938.
- Jean Wahl: Etudes Kierkegaardiennes. Paris, Vrin, 1938.
- Pierre Mesnard: Le vrai visage de Kierkegaard. Paris 1948.
- Remo Cantoni: La coscienza inquieta: Söreo Kieregaard. Milano, 1949.
- Johannes Hohlenberg: Kierkegaard. Basel, 1949.
- Studi Kierkegaardiani, ed. da Cornelio Fabro. Marcelliano- Brescia, 1957.
- Marguerite Grimault: Kierkegaard par lui- même.. Paris, Seuil, 1962.

كيزرلنج

Graf Hermann Keyserling

فيلسوف ألماني.

ولد في Könno (في Livland إحدى دول البلطيق) في ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٠؛ وتوفي في انسبروك (النمسا) في ٢٦ أبريل سنة ١٩٤٦. ودرس الجيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية في جامعات دوربات Dorpat وجنيف وهيدلبرج وفينا. وفي سنة ١٩٠٢ حصل على الدكتوراه من جامعة فينا في الفلسفة حيث كان قد تأثر بهوستن استورت تشمبرلن فتحول إلى الفلسفة. ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في باريس، مع رحلات إلى انجلتره. وفي سنة ١٩٠٦ عاش في برلين؛ وفي سنة ١٩٠٨ عاد إلى وطنه استونيا (لفلند الآن) ليحصل على الضيعة التي ورثها عن أجداده، وكانوا جميعاً من النبلاء، في Raykull.

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ قام برحلة حول العالم. لكن بعد الثورة الروسية في ١٩١٧ فقد ضياعه في استونيا، فاضطر إلى الهجرة إلى ألمانيا والإقامة فيها. وتزوج ابنة أخت بسمارك ووالدها هو الأمير هربرت.

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ «مدرسة الحكمة» في درمشتات (ألمانيا الغربية قرب فرنكفورت). وقام بعدة رحلات طويلة منها رحلتان مشهورتان إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية.

وقضى بقية عمره في اقليم التيرول في جنوبي النمسا.

آراؤه الفلسفية

ليس لكيزرلنج مذهب فلسفي منظم. ومؤلفاته تحفل فقط بالملاحظات اللامعة، واللمحات العامة الموحية، والتي تدور حول الإنسان والحياة بعامة. وقد تأثر خصوصاً بشوبنهور ونيتشه ودلتاي وبرجسون، كما تأثر بالفكر الهندي والصيني. واتجاهه الرئيسي يتمثل في توكيده لحقوق الحياة تجاه طغيان النزعات العقلية والمادية في العصر الحاضر؛ وفي اعتماده على الوجدان، المؤدي إلى ما سماه باسم «المعرفة الخلّاقة». وسعى كيزرلنج إلى توكيد الحكمة بدلاً من الفلسفة العقلية، لأنه رأى فيها ما يجافي الحياة النابضة.

ومؤلفاته شائقة في القراءة، خصوصاً يوميات رحلاته الواسعة.

مؤلفاته

«الخلود»

- Unsterblickeit, München, 1907.

«يوميات رحلات فيلسوف».

- Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 vols. Darmstadt, 1919

«المعرفة الخلّاقة»

- Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt, 1922.

«الميلاد الجديد»

- Wiedergeburt. Darmstadt, 1927.

«كتاب الأصل»

- Das Buch vom Ursprung. Baden- Baden, 1947.

«رحلة في الزمان»

- Reise durch die Zeit. Vaduz, Liechtenstein, 1948.

«نقد الفكر»

- Kritik des Denkens. Innsbruck, 1948.

مراجع

- Paul Feldkeller: Graf Keyserlings Erkennbnisweg zum Uebersinnlichen. Darmstadt, 1922.
- M.G. Parks: Introduction to Keyserling. London, 1934.
- Rudolf Röhr: Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1938.

الكيف

(Gr.) ποιοτης ; lat. qualitas; (F.) qualité , (E) quality

الكيف هو مايعيِّن الشيء، وبهذا المعنى الواسع يشمل الفصول النوعية التي تميّز الأنواع المختلفة المندرجة تحت جنس واحد، كما يشمل الخواص العرضية التي لا تغيرّ من طبيعة النوع.

والكيف لا يهب الشيء وجوده المحض esse simpliciter، وإنما يعين وجوده على هذا النحو أو ذاك secundum quid .

ويميز الاسكلائيون- في اثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٤ ف١٤، ص١٠٢٠أ س٣٣ وما يليه؛ «المقولات» ص ٨ ب س٢٥ وما يليه) بين أربعة أنواع من الكيف:

١ - ففيها يتعلق بطبيعة الجوهر، فإن بعض الأحوال تناسب والبعض الآخر لا يناسب وبالتالي يؤدي إلى حال حسنة أو رديئة، مثل الصحة والمرض، الفضيلة والرذيلة، الخ. وتنقسم إلى حال dispositio وإلى ملكة habitus بحسب كون الكيف يزول بسهولة أو يكون راسخاً.

٢ - ومن ناحية الفعل، يكون الكيف قوة أو عدم قوة - Potentia, impotentia.

٣ - ومن ناحية الانفعال، يكون الكيف انفعالات passiones أو patibiles qualitates بحسب كون الانفعال قليل البقاء أو أكثر دواماً.

٤ - ومن حيث الكم، يكون الكيف إما صوراً formae أو أشكالاً figurae بحسب كون الأمر يتعلق بأشياء طبيعية أو صناعية على التوالي.

الكيفيات الحِسّية:

وقد تناول أرسطو مشكلة الكيفيات الحسية في معظم مؤلفاته، وميّزها بالخصائص التالية:

٢ - إن الجوهر الجسماني، بفضل كيفياته الحسية، يمكن أن ينتقل من حالة كيفية إلى حالة أخرى، مثلاً من البرودة إلى الحرارة أو الكلي، من اللون الأحمر إلى الأسود، إلخ. وهو يسمي هذا باسم «الاستحالة» altération,

ب - وهذه الاستحالة تتصف بزيادة أو قلة الشدّة في الدرجة، أي في الكمال الصوري.

جـ - ومن الخصائص الأساسية للكيفية الحسية قبولها للأضداد، وهو ما يجعلها قابلة للانتقال من ضد إلى آخر، مثلاً من الحرارة إلى البرودة، خلال سلسلة طويلة من الأحوال الوسطى.

وفي العصر الحديث قامت المعارك حول الكيفيات الحسّية لمّا أن بدأ تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة عند جاليليووديكارت. فعند جاليليو (Opère, éd. naz. VI, p.

(348, Firenze, 1896 نجد ذلك التمييز الذي صار مشهوراً بفضل ديكارت، بين «الكيفيات الأولية» (وهي التي تنسب إلى الجسم بفضل المادة والكم، مثل المقدار، والشكل والحركة)، و«الكيفيات الثانوية» (مثل اللون والرائحة والطعم والصوت). والكيفيات الأولية هي واقعية وموضوعية، أما الثانوية فهي ذاتية محض، ولا وجود لها في الواقع الكوني، لأنها تندّ عن الحساب الرياضي. وقد أخذ بهذا التمييز ديكارت، كما أخذ به لوك Locke. وقد قرر لوك أن الكيفيات الأولية «هي بحيث يجدها الاحساس دائمًا في كل جزء من المادة أي مقدار كاف لإدراكه، ويجدها العقل غير منفصلة عن أي جزء من المادة مهما يكن من صغره حتى لو لم تستطع حواسنا إدراكه» («بحث في العقل الإنساني» ٢: ٨: ٩:).

مراجع

- R. Jakson:«Locke's distinction between primary and secondary Qualities», in **Mind**, 1929, pp. 55- 76.



ل

لاجاش

Daniel Lagache

عالم نفسي فرنسي.

ولد في سنة ١٩٠٣، وتوفي سنة ١٩٧٢. دخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، لكنه التحق بعد ذلك بكلية الطب حيث حصل على إجازتها؛ وقدم رسالة عن «الهلوسات النفسية الحركية اللفظية». ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) برسالة مهمة عنوانها: «الغيرة الغرامية» (أو: «الغيرة في العشق»). وصار بعدها أستاذاً في جامعة ديجون، ثم في جامعة استراسبورج، وأخيراً في السوربون حيث أنشأ تدريس علم النفس الاجتماعي، وأدخل التحليل النفسي، وقد كرّس حياته بعد ذلك للتحليل النفسي. وله رسالة صغيرة بعنوان: «وحدة علم النفس»، ودراسات عديدة نذكر منها: «التحويل» Transfert و«الخيالي» imaginaire.

لاروجيير

أستاذ فلسفة فرنسي.

ولد في Livignac- le Haut (في نواحي Rouergue فرنسا) في سنة ١٧٥٦، وتوفي في سنة ١٨٣٧ في باريس. رسِم قسيساً وهو في مطلع الشباب، ومارس الخدمة الدينية فترة قصيرة. ثم صار مدرساً للفلسفة في قرقسون وتارب وتولوز وأستاذاً في كلية الآداب (السوربون) بباريس سنة ١٨١١. وكان من تلاميذ كوندياك المقرّبين، ومن جماعة الأديولوجيين، لكنه اختلف مع كوندياك ومع الأديولوجيين في بعض المسائل. ومن أبرز تلاميذه فكتور كوزان وتيودور جوفروا.

خالف لاروجيير كوندياك ومدرسته فيما يتعلق بدور العقل، فقال إنه لو كانت كل أفكارنا مجرد تغييرات في المادة الحِسّية التي تطبعها علينا العلل الخارجية، لاستحال علينا تفسير الانتباه، والمقارنة، والبرهنة، فهذه كلها عمليات فعّالة وليست منفعلة. ولهذا ينبغي أن نميِّز بين النظر والتطلع، بين السماع والإصغاء؛ ولا يمكن تفسير هذا التمييز إذا كانت النفس مجرد وعاء سلبي للمهيجات الحِسّية.

والعمليات التي يقوم بها العقل ثلاث: الانتباه، المقارنة، البرهنة. ويناظرها ثلاث عمليات تقوم بها الإرادة هي: الرغبة، التفضيل، والحرية. والحرية هي القدرة على الفعل أو عدم الفعل.

واهتم لاروجيير بتحليل الأفكار ورأى أن ذلك هو المهمة الوحيدة للميتافيزيقا.

مؤلفاته

- Projet d'éléments de métaphysique. Toulouse, 1793.
- Sur les paradoxes de Condillac. Paris, 1805.
- Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence. Paris 1815- 18.

مراجع

- François Picavet: Les Idéologues. Paris, 1891, pp.

520- 548.

- H. Taine: Les philosophes classiques du XIX[e] siècle en France. Paris, 1868, chap. I.

لاشليه

Jules Lachelier

فيلسوف فرنسي برّز في المنطق.

ولد في فونتنبلو Fontainebleau (إحدى ضواحي باريس) في سنة ١٨٣٢ وتوفي فيها أيضاً سنة ١٩١٨.

كان تلميذاً نابهاً في ليسيه لوي لوجران (باريس)، ودخل بعدها مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٥١ وحصل على الليسانس في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون (كلية الآداب) ثم على الأجريجاسيون في الآداب سنة ١٨٥٦. وأخذ في دراسة «محاورات أفلاطون» بتوجيه من رافيسون، كما درس دي بيران وأمانويل كنت.

وعين مدرساً في مدرسة المعلمين العليا (١٨٦٤ - ١٨٧٥) وبتأثيره وتوجيهه كوّن نخبة ممتازة من دارسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا؛ نذكر منهم: ريبو Ribot واسبيناس Espinas وبوترو وماريون Marion وليار Liard، ورابيه Rabier ودورياك Dauriac وايجيه Egger وبروشار Brochard، ولانيو Lagneau وسكاي Séailles.

ثم حصل على الدكتوراه في سنة ١٨٧١ برسالتين الكبرى بعنوان: «أساس الاستقراء» (بالفرنسية)، والصغرى (باللاتينية) بعنوان: «في قوة القياس».

ثم صار مفتشاً عاماً للتعليم بوزارة المعارف، ثم رئيساً لامتحانات لاجريجاسيون.

ولكنه كان قليل التأليف، حتى انحصر انتاجه في رسالتي الدكتوراه وفي مقالات صغيرة أهمها مقالة عن «رهان پسكال» (سنة ١٩٠١) - وجمع كل انتاجه هذا في مجلدين متوسطين في الحجم. والغريب أنه في وصيته أمر بمنع نشر رسائله إلى الآخرين كما منع نشر محاضراته. وقد أسهم ببعض الملاحظات على معجم لالاند للفلسفة.

أما في اتجاهه الفلسفي فإنه كان يرفض التجريبية الوضعية التي بدأت تنتشر في فرنسا تحت تأثير أوجست كونت. ذلك لأنه بتأثير فلسفة كنت - وهو صاحب الفضل في تصحيح الفكرة التي نشرها التلفيقيون (مثل كوزان) في فرنسا عن مذهب كنت - تقول إنه تحت تأثير فلسفة كنت عزا إلى العقل المحض (أي السابق على التجربة) دوراً كبيراً في تكوين المعرفة، إذ العلم ليس نسخة من التجربة الغليظة والوقائع، لأن العلم يتوقف على عناصر سابقة على التجربة. «وأدق التجارب لا تفيد إلا في أن تخبرنا حقاً كيف تترابط الظواهر تحت أبصارنا، أما أنه يجب عليها أن تترابط دائماً في كل مكان على نفس النحو - فهذا ما لا تعلمنا إياه التجربة. ولكن هذا هو ما لا نتردد أبداً في توكيده» («في أساس الاستقراء» ص٣) والقوانين ليست مجرد تعداد للوقائع. وكل واقعة هي في ذاتها عَرَضية ممكنة contingent. وأية مجموعة من الوقائع، مهما يكن مقدارها، تبدي دائماً عن طابع الإمكان العَرَضي Contingence هذا، بينما القانون يعبر عن ضرورة، على الأقل مفترضة، إذ هو يقرر أن ظاهرة ما يجب بالضرورة أن تتلو أو أن تصحب ظاهرة ما أخرى. والاستنتاج من الوقائع إلى القوانين سيكون إذن هو الاستنتاج من الجزيء إلى الكلي، بل وأيضاً من الممكن إلى الضروري. فمن المستحيل إذن أن تعدّ الاستقراء عملية منطقية (الكتاب نفسه، ص ٥- ٦).

والاستقراء ممكن لأنه يقوم على مبدأ مزدوج: مبدأ الفاعلية، ومبدأ الغائية، فتبعاً لمبدأ الفاعلية: كل ظاهرة تعيّن ظاهرة أخرى بأن تسبقها؛ ومبدأ الغائية يقرر أن الكلّ يحدد وجود أجزائه.

وفي كتابه: «علم النفس والميتافيزيقا» يدافع لاشليه عن الميتافزيقا بحماسة ظاهرة، ويحمل على نظرية الشعور الظاهري الإضافي التي يقول بها علم النفس الفسيولوجي، ويقول: «إذا كان الشعور ليس حقيقة، فلنا الحق في أن نتساءل: من أين ينشأ وهم الشعور؟ . . . من الممكن ألا يكون الإحساس، في ذاته، غير حركة عضوية تمضي من الطرف إلى المركز وأن الإرادة استمرار لهذه الحركة نفسها التي تقود من المركز إلى الطرف. لكن وقائع الشعور التي نسميها إحساساً وإرادة لا تشبه الحركة، ولا إدراك الحركة» («علم النفس والميتافيزيقا» ص ١٢).

ولمعرفة الفكر في شموله لا يكفي التحليل النفسي، بل لا بد من إكماله بالتركيب الميتافيزيقي. «والفكر المحض فكر ينتج نفسه ولا نستطيع أن نعرفه بحسب طبيعته الحقيقية إلا

بانتاجه بواسطة عملية تشييد قَبلي وتركيب. وهذا الانتقال من التحليل إلى التركيب هو في نفس الوقت انتقال من علم النفس إلى الميتافيزيقا» (الكتاب نفسه، ص ١٥٨). ويقول أيضاً ان الإنسان الباطن مزدوج: ولا عجب في أن يكون موضوع علمين يكمل كل منهما الآخر. إن ميدان علم النفس هو الشعور الحِسّي، ولا يعرف من الفكر إلا النور الذي ينشره على الإحساس. وعلم الفكر في ذاته، والنور في منبعه، هو الميتافيزيقا» (الكتاب نفسه ص ١٧٢- ١٧٣).

مراجع

- C. Bouglé: **Spiritualisme et Kantisme en France.** Les Maîtres de la philosophie universitaire en France, éd. Maloine, Paris.
- L. Brunschvicg: Ecrits philosophiques, pp. 197- 210, 315- 326.
- R. Jolivet: De Rosmini à Lachelier. Paris, Vitte 1954.
- G. Mauchassat: L'Idéalisme de Lachelier, Paris, 1961.
- L. Millet: Le Symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier. Paris, P.U.F. 1959.
- - G. Séailles : La philosophie de Jules Lachelier, Paris, 1921.

لافل

Louis Lavelle

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية.

ولد في سان مرتان دي ڤلريال Saint- Martin- de- de Villereal (في جنوب غربي فرنسا) في ١٥ يوليو سنة ١٨٨٣ وتوفي في باريس في أول سبتمبر سنة ١٩٥١.

قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية، وكُلّف بمحاضرات في السوربون من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤، ثم عين أستاذاً في الكولج دي فرانس سنة ١٩٤١ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

فلسفته

وفلسفة لافل يسميها هو «فلسفة الروح» وقد تعاون هو ورينيه لوسن Le Senne على الاشراف على إصدار مجموعة فلسفية تحت هذا العنوان، لدى الناشر Aubier، وتشتمل المجموعة على مؤلفات برديائف، وكيركجور، وجبريل مارسل، إلخ.

ويسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما: «الباطن المحض»، و«الوجود المطلق». ويمتزج مذهبه بعناصر من المسيحية، ووجودية كيركجور، وفلسفة الشعور الباطن عند مين دي بيران وبرجسون.

وأسلوبه في غاية الوضوح، والترتيب، على العكس تماماً من زميله لوسنّ ذي الأسلوب الغامض والكتابة المشوّشة والتكرار المملّ.

وقد ابتدأ لافل مذهبه الفلسفي من تقرير كَنْت أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل نعرف فقط امتثالاتنا لها، وبالتالي ينحصر العلم في الشعور. فجاء لافل وقال إن علينا أن نتوجه إلى «الباطن» أي الوعي الإنساني لنكتشف فيه الحقائق. وأول ما نكتشفه هو أننا نشارك في فعل أوّلي، يتوقف عليه وجودنا، ووجود العالم كله. إننا نجد أنفسنا «مشاركين» في أمر يتجاوزنا بما لا نهاية له من المرات، يسميه «الفعل» وينعته بصفات الموجود المطلق أو الله. إننا نشارك في «المطلق».

و«المطلق» فعل محض، وهو الينبوع اللانهائي لديناميكية الوجود، ومصدر كل الصور أو الماهيات، ومنه تستمد الكائنات الفردية وجودها المتناهي المحدود.

و«المطلق» حرّ حرية مطلقة، والإنسان يشارك في هذه الحرية ضمن حدود، إذ هو محدود بتلقائية الغريزة. وحياة الإنسان سعي للتخلص من الحدود التي فرضتها الغريزة على الإنسان. وبهذا يخلق الإنسان حياته الروحية الذاتية.

«إنني بوصفي ظاهرة أو جسماً، فإني أكوّن جزءاً من العالم، لكن من حيث انني ذات (أنا moi) فإنني لا أوجد إلّا في الفعل الذي به أخلق نفسي؛ إنني أشارك في قوة خلّاقة أنا أحدُّها، لكنها هي ليست بذات حدود.» («في الزمان والسرمدية» ص ١٧ - ١٨. باريس سنة ١٩٤٥).

والفعل الذي أفعله يدخلني في الوجود، لا في الظاهرية؛ والفعالية التي يمتتح منها، والتي تتجاوزني، هي

فعالية مطلقة ليس خارجها شيء. «وتلك هي التجربة الأولية التي لديَّ عن نفسي، والتي توجلني في المطلق، وتنميتها هي الميتافيزيقا، وما على الميتافيزيقا إلا أن تصف أحوالها وشروطها وأن تبيِّن كيف أن التفاصل المزدوج للفعل الذي أشارك فيه ولفعل المشاركة أولاً، ثم لهذا الفعل نفسه وللمعطي الذي يناظره، أي الظاهرة، لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالزمان». (الكتاب نفسه، ص ١٨).

وخاصية الأنا هي أن تضع كل الوجود موضع التساؤل ابتغاء أن تسجلّ فيه وجوداً هو وجودي والزمان هو شرط هذا المسلك. والزمان هو الفترة الضرورية لتحقيق المشاركة. والمكان يرتبط بالسرمدية. «والزمان، خارج علاقته بالسرمدية، لا يمكن أن يتصور... لأن بين الزمان والسرمدية امتزاجاً symbiose حقيقياً. وكما أن الزمان لا يوجد إلا بالسرمدية الحاضرة فيه دائماً، فكذلك السرمدية لا توجد - بدورها - إلا بالزمان الذي هو فعّاليتها الخلاّقة. لكن لا يكفي أن نعتبر السرمدية ينبوعاً والزمان بمثابة تيار جار من هذا الينبوع. بل ينبغي أن نقول إن الأنا يمتح من السرمدية مستقبله، كيما يستعيده ذات يوم، بواسطة ماضٍ سيكون له... لكن سيكون من الخطأ الفاحش أن نظن أنّ السرمدية، بالنسبة إلى كل واحدٍ منا، ليست إلاّ تأمل الإنسان لماضيه، حتى لو أضفنا إلى ذلك الألم أو السرور الذي يمكن أن يصحب ذلك النور الذي نراه فيه فجاة.» (الكتاب نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥). إن الماضي يعطي لوجودنا الجزئي نافذة على لا نهائية الفعل المحض.

وإذا كان لدينا شعور بالسرمدية، فلا بد أن يتحقق ذلك إبّان حياتنا. أما بعد الموت فلا يمكن أن يكون لدينا أية تجربة عنه.

والصيرورة devenir لا تنفصل عن أي وجود للمشاركة، أي عن وجودنا نحن؛ بل هي الوسيلة التي بواسطتها يتكون وجودنا ويتحقق ويعاني نتائج أفعاله. وبالصيرورة تتحقق تجربتي، ويفصح العالم عن محتواه الغنيّ، ويتغذى فعل مشاركتي.

لكن هذا العالم الذي يموت باستمرار، عن طريق الصيرورة، يُبعَث أيضاً في كل آن.

وتحقق ماضينا عند الموت يعني الانتقال الجذري من الوجود المحدود إلى الوجود اللامتناهي. ولهذا فإن المشاركة تبدو كما لو كانت هي الوسيلة لنجاة الإنسان نجاة نهائية.

مؤلفاته

- La Dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
- La Perception de la profondeur. Strasbourg, 1921.
- La Dialectique de l'éternel présent:
  vol. I: De l'être. Paris, 1928.
  II: De L'acte. Paris, 1937.
  III: Du temps et de l'éternité. Paris, 1945.

- La Conscience de soi. Paris, 1933.
- La Présence totale. Paris, 1934
- Les Puissances du moi. Paris, 1939
- L'Erreur de Narcisse. Paris, 1939.
- Le Mal et la Souffrance. Paris, 1940.
- Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
- Traité des valeurs. 1951, Paris.
- Le moi et son destin. Paris, 1936.
- La Philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- La Parole et l'écriture. Paris, 1942.

مراجع

- Pier G. Grasso: L. Lavelle. Brescia, 1948.
- O.M. Nobile: La filosofia di Louis Lavelle. Firenze, 1943.
- G. Truc: De Jean- Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et intégration. Paris, 1946.

لالاند

André Lalande

صاحب «المعجم الفلسفي» المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي.

ولد في ديجون Dijon في ١٩ يوليو سنة ١٨٦٧. وبعد اتمام دراسته الثانوية دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٨٥، وحصل على الليسانس والأجريجاسيون من كلية الآداب بجامعة باريس. وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨

برسالتين: الكبرى بعنوان: «الفكرة الموجّهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور»، والصغرى بعنوان: «رأي (فرنسيس) بيكون أوف فيرولم في الرياضيات العقلية والطبيعية». وعين في إثر ذلك مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السوربون)، وفي سنة ١٩٠٤ صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٧.

وقد تولى تدريس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في ١٩٢٦ ـ ٨ والثانية فيما بين اكتوبر سنة ١٩٣٧ ومارس سنة ١٩٤٠. وأثناء هذه الفترة الثانية كان لنا حظ التتلمذ عليه، وكان يدرس لنا مناهج البحث العلمي، وأشرف على رسالتنا للماجستير عن: «الموت في الفلسفة المعاصرة». وندين له بفضل عظيم في تكويننا الفلسفي.

وكان لالاند عضواً في معهد فرنسا (أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية)، كما أشرف لفترة طويلة على امتحانات الاجريجاسيون في الفلسفة.

وتوفي في ديسمبر سنة ١٩٦٣ في أنيير Asnières (إحدى ضواحي باريس) حيث كان يقيم.

آراؤه

لالاند كان من أشدّ خصوم نظرية التطور عند اسبنسر ودارون وغيرهما من التطوريين. وقد كرّس رسالته الكبيرة التي حصل بها على الدكتوراه من السوربون في سنة ١٨٩٩ للرد على مذهب التطور، وعنوانها: «الفكرة الموجّهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجّهة للتطور في منهج العلوم الفزيائية والأخلاقية» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٨)، وقد طبعها طبعة ثانية سنة ١٩٣١ تحت عنوان موجز هو: «الأوهام التطورية». (باريس، ألكان، سنة ١٩٣١)، حذف فيها ما هنالك من مواضع صارت غير ذات فائدة بسبب التقدم في ميدان الفزياء والبيولوجيا والوقائع الاجتماعية. كذلك استبدل لفظ «تضام» involution باللفظ الغامض: «انحلال» dissolution الذي استعمله في الطبعة الأولى.

يهاجم لالاند مذهب هربرت اسبنسر لأن اسبنسر يسعى إلى تفسير واحدي وفزيائي خالص لكل ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر العقلية، ولأنه جعل مسار التطور من المجانس إلى اللامجانس، على نحو آلي خالص. وعلى عكس هذا يرى لالاند أن القانون الأعم، سواء في النظام الفزيائي، والنظام الانساني، هو التضام أي الاتجاه من اللاتجانس إلى التجانس. وللبرهنة على رأيه هذا يبحث مسار التقدم في أربعة أشكال رئيسية للتضام، هي: التضام الميكانيكي، التضام الفسيولوجي، التضام النفساني، والتضام الاجتماعي.

١ ـ التضام الميكانيكي: يرى لالاند أنه يوجد في العالم الميكانيكي سير إلى المساواة. «ومبدأ السير نحو المساواة يُبَيِّن أنه في العالم الميكانيكي، المعزول بالتجريد، كل شيء يسير من المختلف إلى المُشابه، ومن اللاتجانس الكبير إلى التجانس الكبير. فالكتل الأشد نشاطاً، بدلاً من أن تستولي باستمرار على طاقة جديدة، تُسْلم طاقتها إلى تلك التي تكون أقل قدراً من التوزع والانقسام. وبالجملة فإن القانون العام للعالم المادي يتألف في مجموعه من تضام».

٢ ـ التضام الفسيولوجي: وفي العالم الفسيولوجي يوجد تفاضل تدريجي قريب مما يراه اسبنسر، لكن فيه أيضاً تضاماً. ويكفي أن نسوق مثلاً صارخاً وهو الموت، الذي هو انحلال الطبيعة «كذلك نحن نشاهد في كل الكائنات الحية المحيطة بنا أن السورة الحيوية المطبوعة في الفرد بواسطة الكون لا تستمر إلى غير نهاية كما تفعل حركة قذيفة في مكان فارغ، بل مسلكها مسلك حجر يقذف به، ولكن الثقل يجعله يبطىء أولاً ثم يتوقف وأخيراً يعود إلى الأرض بسقطة في اتجاه مضاد لاندفاعه الأول» («الفكرة الموجهة للانحلال...» ص ١٢٣). وظواهر أخرى مثل الاقتران conjugaison، وهو طريقة الاكثار لدى الحيوانات الأولية والطحالب، والإخصاب لأن المزج، وتبعاً لذلك عدم فردية العنصرين المكوِّنين ـ هما جوهر الإخصاب. وعند الإنسان، بوصفه موجوداً واعياً نجد أن تضاماً فسيولوجياً يصحب التطور البارز للفكر التأملي.

٣ ـ التضام النفساني: يرى لالاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فسيولوجية. والعقل والحرية يعدّلان تعديلاً واضحاً في سير التطور لدى الإنسان. «فإن ما ينبغي أن يكون موضوع حكم معياري، يتبدى لنا على ثلاثة أشكال: في ميدان الحساسية: الجميل؛ وفي ميدان الفكر: الحق؛ وفي ميدان الفعل: الخير. ومن هنا نشأت العلوم الثلاثة التي تعطي الفلسفة ـ أكثر من غيرها ـ هيئتها الخاصة: الأخلاق، المنطق، علم الجمال. ويبدو لنا أن كل فعل، وكل قول ـ

وكل فكر، حينما تكون غايته إحدى الأفكار الموجهة الكبرى الثلاث في طبيعتنا الواعية، تعمل على إحداث تقدم في العالم في اتجاهٍ مضاد للتطور، أعني انها تقلل التفاضل والتكامل الفرديين، ونتيجتها جعل الناس أقل اختلافاً بعضهم عن بعض، وجعل كل واحد، لا بمثابة ذلك الحيوي الذي يريد أن يبتلع العالم في صيغة فرديته، بل جعله يعمل على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة، وذلك بجعله يشعر بنوع من الوحدة والهوية بينه وبين سائر «الناس» (الكتاب نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣).

وحاول لالاند بيان هذا الاتجاه بالنسبة إلى العقل، والنشاط الأخلاقي، والحساسية الجمالية:

(أ) بالنسبة إلى العقل: قام لالاند بفحص تاريخ سير العلم فانتهى إلى النتيجة التالية: «ليس فقط لا يوجد علم وضعي إلّا إذا كانت النتائج تنحو نحو التشابه، وبالتالي جعل الناس يفكرون بنفس الطريقة، بل حتى في ميدان العلوم الأخلاقية - وفيه يكثر الجدل ويسعى بعض التطوريين إلى أن يجدوا فيه تفاضلاً للنتاجات أو لوجهات نظر العقل - ربما ليس من المستحيل بيان ان السير نحو التأمل يتم بغير انقطاع من الكثير إلى الواحد، من اللامتجانس إلى المتجانس، وفقاً للقانون العام للفكر» (ص ١٩٧). «وبينما تتكاثر الحياة كشجرة ينقسم جذعها ويتفرع إلى غير نهاية، فإن تقدم العلم يمكن تشبيهه بحركة في اتجاه عكسي لجداول وأنهار تمتزج أمواجها في نهر واحد، يزداد اتساعاً واطراداً في مجراه» (ص ٢٠٠).

(ب) البرهان بالنسبة إلى الأخلاق: اتجهت الأخلاق إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو كلي ضروري سرمدي. فأساس الرواقية هو توقير العقل، أعني ما هو كلي ومشترك بين الناس. وحب القريب في انجيل يسوع المسيح هو تحقيق لما هو كلي. وعند اسبينوزا أن اعتبار الاشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.

(جـ) البرهان بالنسبة إلى العاطفة الفنية: وفي الفن اتجاه نحو تشكيل ملك موضوعي مشترك. «إن الفن ينتج عن الفردية، لكنه لا ينحو نحو إيجادها، ولا إلى زيادتها إذا ما نتجت». والعمل الفني «حتى يكون شائقاً... يجب ليس فقط أن يحتوي على عناصر مشتركة بين كل العقول المثقفة في حضارة ما، بل وأيضاً أن يستجيب لحاجة معلومة واهتمام معيّن وطموح جوهري للإنسانية» (ص ٢٣٩). إن الفن هو حامل لواء التضام، وهو يبشر بملكوت العقل.

٤ - التضام الاجتماعي: مع تقدم الفكر تسقط كل العلامات الخارجية للتخصص، بعد أن كانت مصدر اعتزاز وفخار. «إن قليلاً من تقسيم العمل يمكن أن يعوق حياة العقل. والتعاون المتقطع إلى أقصى درجة ممكنة يبعث حياة العقل. وكلما كان الإنسان - في العمل الذي يكسب به معاشه - ترساً صغيراً في الآلة الكبيرة، ازدادت مطالبته بحق الاستمتاع، على نحو شريف، بهذه الحياة إذا ما اكتسبت، أعني أن يكون إنساناً، ومساوياً لكل الناس» (ص ٢٨٥).

كذلك نجد «أن كل تقدم للعقل والحضارة يقلل المسافة التي تفصل بين الرجل والمرأة» (ص ٢٩٧ - ٨).

والتضام موجود في ميدان الأسرة. وبفضل تعميم التعليم العام وانتشار المدارس التي تنشئها الدولة، يزداد التضام بين الأسر والأولاد، أي يزدادون تشابهاً وانسجاماً.

والعلاقات بين الأمم والشعوب تسير في اتجاه المزيد من التجانس، ويعمل في هذا الاتجاه عوامل عديدة وقوية منها: الترجمة من لغة إلى أخرى، ومقالات الصحف، والاصطلاحات الصناعية، واتخاذ بدع عام في الأزياء. والخلاصة هي أنه على الرغم من البقايا الظاهرة للتفاضل والتباين، فإن التقدم ينحو نحو التشابه.

كل هذه السلاسل من الوقائع تفند مذهب التطور عند اسبنسر القائم على السير من المتجانس إلى اللامتجانس، وتؤيد ما يذهب إليه لالاند من أن التطور (أو التقدم) يسير على عكس هذا: إنه يسير من اللاتجانس إلى التجانس، من الاختلاف إلى التشابه، من التفاوت إلى المزيد من المساواة.

ويسعى لالاند، في دراساته الأخلاقية، إلى تطبيق قانون التضام على الأخلاق. فهو يرى أن الأفكار الأخلاقية تقدم طابعاً تضامياً. فالعدالة هي رؤية الأشياء ورؤية النفس بطريقة لا شخصية، والنظر إلى أشباهنا في الإنسانية نظرتنا إلى أنفسنا. ومن هنا يدعو لالاند في الأخلاق إلى «العمل على تقليل الفروق بين المواطنين، وهي الفروق التي يولدها اختلاف الطبقات والوظائف؛ وإلى محاربة كل استغلال، وما ينجم عنه من عدم المساواة؛ وإلى اشراك الشعب كله، قدر

الإمكان، في الحياة العقلية وفي ثقافة العقول الأكثر نمواً ونضوجاً» (« موجز مبرهن عليه في الأخلاق العملية» ص ٤٠، باريس سنة ١٩٠٧).

ومن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لالاند ـ فكرة «العقل المكوِّن والعقل المتكون». يرى لالاند أن العقل هو «ملكة ردّ الأشياء إلى الوحدة» (قراآت في فلسفة العلوم» ص ٣٣٥). ويقرر أن في الإنسان طبيعة عالية، وطبيعة سافلة، وللأولى حق السيادة على الثانية. والعقل يستبق التجربة ويفهمها. ووظيفة الفكر ليست تجريبية محضة. والعقل إما مكوِّن، وإما متكوّن. فالعقل المكوِّن محض، بينما العقل المتكوّن ممتزج بعناصر غريبة غير عقلية. «والعقل المكوِّن فعّال، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل. والعقل المتكون يمكن أن يعبر عنه في صيغ، لأنه اتخذ مكانه في مادته، لكن ذلك على حساب معقوليته. ويتكون من: (١) حقائق مكتسبة، ومقولات وتصوّرات كرّسها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك؛ (٢) قواعد فكر؛ (٣) قواعد سلوك ذوات جزاء، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي» (محاضرة بعنوان: العقل المكوِّن والعقل المتكون»، نشرت في «مجلة الدروس والمحاضرات» في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٥، ص ١٢). والعقل المتكوِّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية، أما العقل المكوِّن فيقف حائلاً دون هذا الميل الأناني. وقد اسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدم المعرفة على حساب مصالحهم الأنانية.

والحركة العقلية تسعى إلى القضاء على ألوان التفاوت الموجودة: مثل التفاوت بين الطوائف castes، والطبقات، والهيئات ذوات الامتيازات، إلخ.

نظريات الاستقراء والتجريب:

وقد قضى لالاند معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدّرس مناهج البحث العلمي. وألقى في السوربون محاضرات في العام الجامعي ١٩٢١ ـ ١٩٢٢ عن «نظريات الاستقراء والتجريب» حررها في كتاب ظهر بنفس العنوان سنة ١٩٢٩ (عند الناشر بواڤان، باريس).

يتساءل لالاند: متى نشأ المنهج التجريبي بالمعنى الدقيق؟ إن المؤسّس الحقيقي للمنهج التجريبي بالمعنى الدقيق هو فرنسيس بيكون، وإن كان قد سبقه إلى الدعوة إلى التجريب والاستقراء التجريبي العديدون جداً من العلماء والفلاسفة. ويبين لالاند أن فرنسيس بيكون ليس تجريبياً سطحياً كما يعتقد عادة، بل هو بالأحرى متافيزيقي، بمعنى أنه يرى وجوب معرفة الطبيعة الحقيقية الباطنة لكل ما فيه من الخصائص الحِسيّة التي تهمنا. وهذه الصفات (أو الكيفيات) منظوراً إليها كما هي في نفسها هي ما يسميه باسم: الأشكال forms.

أما فكرة الفَرْض hypothèse فقد احتفظت، حتى عصر النهضة، بالمعنى الرياضي الذي كان لهذه الكلمة عند أفلاطون وأرسطوطاليس، كما نقول: هاتان الزاويتان متساويتان بالفرض. وهذا أيضاً معنى هذه الكلمة عند ديكارت. لكن في عصر ديكارت اتخذت كلمة «فرض» معنى جديداً هو: اقتراح يتحقق بواسطة نتائجه. وهذا هو الفرض الاقتراحي conjecturale. أما العداوة الصريحة التي أبداها اسحق نيوتن ضد الفروض فإنها لا تتناول إلّا الفرض الوهمي المجاني، الذي هو مجرد إمكانية نتخيلها دون أن نبرّرها. ونيوتن نفسه قد استعمل الفروض مراراً، الفروض بالمعنى الحالي لهذه الكلمة. وعلى الرغم من سوء فهم البعض لرأي نيوتن في الفروض، فقد جاء هوك وهويجنس وهرتسل وهوول وأشادوا بأهمية افتراض الفروض الاقتراحية في البحث العلمي. وجاء جون استيورت مل فوضع أشهر نظرية في الاستقراء وأكدّ دور الفرض.

«مُعْجم الفلسفة»

لكن أخلد آثار لالاند هو من غير شك «المعجم الفني والنقدي للفلسفة»، ولا يزال حتى اليوم خير معجم لمصطلحات الفلسفة في أية لغة كانت. وقد بدأ العمل فيه سنة ١٩٠٠ تحت رعاية الجمعية الفرنسية، للفلسفة، ولم يتم إلّا في سنة ١٩٢٦. كان لالاند يكتب المصطلح الفلسفي والمعاني التي ينطوي عليها مع شواهد من مؤلفات الفلاسفة تؤيد المعنى، ثم يعرض عمله هذا أولاً بأول على أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة خاصة تعقد مرة في كل عام، ويبدي الأعضاء آراءهم فيما كتبه لالاند عن المصطلح، وتسجل آراؤهم على شكل تعليقات تحت المواد، تشغل القسم الأسفل من الصفحة، ويزودها لالاند بما يبين ما أجراه من تعديل وفقاً لهذه الآراء إن رأى ضرورة التعديل، وإلّا فسيجد القارىء هذه الآراء مدّونة كما أبداها أصحابها.

وكان المبدأ الذي اعتمده لالاند في تحريره لمعجمه هذا

هو«ألا يورد في أية مادة إلاّ ما هو ضروري لتقرير المعنى الفعلي للمصطلحات الفلسفية، وما يمكن أن يفيد في الإسراع في نموّه التلقائي في اتجاه المزيد من التدقيق والكلية».

وهو كما قلنا معجم مصطلحات فقط، أي يعطي مختلف المعاني التي استعمل بها المصطلح الفلسفي لدى مختلف الفلاسفة طوال العصور، لكن دون توسع موسوعي، بل ودون تسجيل تاريخي منظم، لأن مقصوده هو تحديد المعنى، لا التسجيل التاريخي. وبهذا يختلف عن «المعاجم التاريخية للفلسفة» مثل معجم Historisches wörterbuch der Philosophie الذي ينشره Karlfried Gründer-Joachim Ritter ويجري ظهوره تباعاً، ويطبع في مدينةدارمشتت (بألمانيا الغربية) لدى الناشر Wissenschaftliche Buchgesellschaft، وقد ظهر منه حتى الآن (نوفمبر سنة ١٩٨١) ٥ مجلدات، تصل إلى حرف Mn.

ومنذ ظهور طبعته الأولى في سنة ١٩٢٦ توالت طبعاته وزيد فيها باستمرار، وكانت آخر طبعة أشرف عليها لالاند قبل وفاته هي الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٢.

مؤلفاته

- L'Idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'evolution. Paris, Alcan, 1899; 2me édition revue sous le titre: Les Illusions évolutionnistes. Paris, 1930.
- Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899.

وهي رسالة الدكتوراه الثانية، وباللاتينية

- Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893; Hachette éd.
- Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
- Les Théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris, Boivin, 1929.
- La Raison et les normes. Paris, 1948.
- Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie 1ère éd. Paris. Alcan, 2 vols. 1926; 6e éd. 1 volume, 1951; 8e éd. 1 volume, 1962.

مراجع

- L. Lavelle: La philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- Colin Smith: Contemporary French Philosophy. London, 1964.

اللاماركية

Lamarckisme

نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير «فلسفة علم الحيوان» (سنة ١٨٠٩) La philosophie zoologique، وحاول فيه ليس فقط بيان أصل أنواع الحيوان، بل وأيضاً حاول تفسير تحوّل هذه الأنواع بعضها إلى بعض وانتهى إلى تقرير المبادىء التالية:

١ - تغيّر ظروف البيئة المحيطة بالحيوان يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.

٢ - الحاجات الناجمة عن هذا التغير تؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.

٣ - الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتتحسّن بفضل تقوية استعمالها، وتضمر بسبب قلة استعمالها أو ضعفه.

٤ - بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية.

اللامتناهي

Infini

يطلق «اللامتناهي» على معان متباينة، بل ومتقابلة:

١) إذ يطلق أولاً على ما ليس له حد، أعني نهاية

٢) كما يطلق على ما لا شأن له بالحد، إذ يعوزه كل إشارة إلى حد أو نهاية.

٣) واللامتناهي أمر سلبي وناقص.

٤) أو هو أمر ايجابي وتام.

٥) واللامتناهي أمر بالقوة فقط، إنه في حال صيرورة لا في حال وجود.

٦) أو هو أمر بالفعل ومعطى كله.

كذلك يميّز البعض بين اللامتناهي infini وبين اللامحدود indéfini: فالأول لا يحتمل أي حد، أما الثاني فله حدّ ولكنه يدفع إلى الوراء أو إلى الأمام باستمرار؛ إذ له حدّ، ولكنه غير معيّن.

وقد بحث رودلفو موندلفو في «اللامتناهي في الفكر اليوناني» واستقصى هذا الموضوع فنُحيل إليه. وإننا نجد فكرة اللامتناهي عند ديمقريطس في قوله إن الذرات لا محدودة أو لا متناهية العدد، وإن الفراغ الذي توجد فيه الذرات لا متناهٍ أيضاً. كما نجدها أيضاً مفترضة مقدماً في حجج زينون الإيلي ضد الحركة، إذ تفترض القول بقسمة المكان إلى ما لا نهاية.

لكن البحث الوافي في اللا متناهي إنما نجده عند أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصول ٤- ٨، ص ٢٠٢ ب ٣٠- ٢٠٨ أ ٢٦)، فلنلخص ما قاله لأهميته في هذا الباب.

بدأ أرسطو بالتساؤل: «هل اللامتناهي موجود، أو لا ؟ وإن كان موجوداً، فما هو» ويذكرُ أن الفلاسفة السابقين عليه تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات، مثل آل فوثاغورس: جعلوه في المحسوسات، وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن « اللانهاية » (= اللامتناهي) توجد في الأمور المحسوسة ، لأنهم لا يجعلون العدد مفارقاً، ويقولون إن « لا نهاية » خارج السماء .

«وأما فلاطن فيقول إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة - من قِبل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (= أي في الصورة).

«وقومٌ قالوا إن «لا نهاية» هو الزوج، قالوا: فإن هذا، وهو واحد، إذا حوى وتناهى عن الفرد (= أي اذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.

قالوا: والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد. . . فأما أفلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» أثنان: الكبير، والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «للانهاية» طبيعة ما أخرى، غير المسماة اسطقسات: مثل ماء أو هواء أو شيء هو فيما بين هذين: فأما من جعل الاسطقسات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الاسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس، فإنهم يقولون إن «لا نهاية» متصل بالمماسة: أما أنكساغورس فعن الأجزاء المتشابهة (= الهوميومريات) وأما ديمقريطس فعن المعنى الذي يلقّبه بـ «أصل وبذر كل شكل».

ويعلق أرسطو على آرائهم هذه قائلاً إنهم لم يخطئوا كلهم في قولهم عن اللامتناهي إنه موجود، وانه مبدأ، لأن «كل شيء هو إما مبدأ، وإما عن مبدأ. وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدءاً فهو نهاية له؛ وإذا كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكوّن ولا فاسد».

ويبين أن معنى «اللامتناهي» إنما قيل بسبب خمسة أشياء خاصة: «أعني من قِبَل: الزمان، فإن الزمان غير متناه، ومن قبل: القسمة التي تكون في المقادير، فإن أصحاب التعاليم (= الرياضيين) وغيرهم يستعملون فيها «لا نهاية»؛ وأيضاً من قبل هذا الوجه وحده يتهيأ ألّا يخلو - في وقت من الأوقات - الكون والفساد؛ وأيضاً من قبل أن المتناهي هو أبداً ينتهي إلى شيء، فيجب من ذلك ألا تكون نهايته أصلاً إن كان يجب أبداً أن يتناهى الشيء إلى شيء غيره. . »

فعلى صاحب الطبيعة بخاصة أن «ينظر هل يكون قدرٌ محسوس لا نهاية له. » وفي سبيل ذلك يحدّد أرسطو الوجوه التي يقال عليها «اللامتناهي»، وهي:

١ـ اللامتناهي هو ما لا يمكن الشروع فيه، لأنه ليس من شأنه أن نظفر به، كما يقال في الصوت إنه غير مرئي؛

٢ ـ اللامتناهي هو «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكدٍّ ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا نقدر على سلوكه وبلوغ آخره.

٣ ـ اللامتناهي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيهما جميعاً.

ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتناهي فيقرر أن اللامتناهي لا يكون مفارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. إذ لو كان جوهراً، لكان غير منقسم، وإذا كان غير منقسم فليس هو بلا نهاية إلا على الوجه الذي يقال به إن الصوت غير مرئيّ. «وظاهر أنه ليس يمكن أن يكون «لا نهاية» يجري مجرى ما هو بالفعل ومجرى الجوهر والمبدأ، وذلك أنه يجب أن

يكون أيُّ شيء منه أخذته كان ـ غير متناهٍ، إن كان متجزئاً، لأنه إن كان لا نهاية جوهراً، وليس مما يقال على موضوع فإن ماهية «لا نهاية» (= أي أن يكون لا متناهياً) و«لا نهاية» معنى واحدٌ بعينه، فيجب إما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسماً أقساماً ليس منها قسم إلا هو لا نهاية، فتكون أيضاً أشياء كثيرة لا نهائية شيئاً واحداً بعينه، وهذا محال.».

ويمضي فيقول «إنه ليس يمكن، بالجملة، أن يكون جسم محسوس غير متناه» ذلك لأن من شأن المحسوس أن يشغل مكاناً، لكنه لا يمكن أن يكون مكان غير متناه، فمن المستحيل أن يوجد جسم غير متناه.

لكن ليس معنى هذا أن اللامتناهي غير موجود أصلاً، لأنه يترتب على انكاره أمور كثيرة محال: إذ يترتب على ذلك أن يكون للزمان بداية ونهاية، وأن يكون مقدارٌ لا ينقسم إلى مقادير، وألا يكون عدد غير متناه. لكن هذا غير صحيح، إذ الزمان لا بداية له ولا نهاية، كما أنه لا يوجد شيء لا يتجزأ، وتوجد أعداد تمتد إلى غير نهاية.

والحل هو أن يقال إن اللامتناهي هو من جهةٍ: موجودٌ، ومن جهة أخرى: هو غير موجود. إنه موجود بالقوة، لكنه غير موجود بالفعل. فالمقدار هو بلا نهاية من حيث إمكان القسمة، لكنه بالفعل لا ينقسم إلى ما لا نهاية. «فقد حصل الأمر على أن «لا نهاية» إنما هو بالقوة. وليس ينبغي أن نفهم من قولنا «بالقوة»، كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء بالقوة تمثال ونحن نعني أنه سيصير تمثالاً، حتى نفهم مثل ذلك في «لا نهاية» أي أنه سيخرج إلى الفعل، وإنما المقصود هو «أن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه.

ويختم أرسطو الكلام عن اللامتناهي بالرد على حجج القائلين بأن اللامتناهي موجود بالفعل.

١ ـ فيقرر أولاً أن الكون لا يحتاج في حدوثه إلى جسم محسوس هو لا متناه بالفعل. والفساد يمكن أن يكون كوناً لشيء آخر، بينما الكل محدود.

٢ ـ وثانياً: هناك فارق بين اللمس وأن يكون محدوداً. فاللمس يتعلق بشيء وهو لمس لشيء، أما أن يكون محدوداً فليس يكون محدوداً بالنسبة إلى شيء. كما أن المماسة ليست ممكنة بالضرورة بين أي شيئين أخذتهما حيثما اتفق.

٣ ـ ولا يمكن الاستناد إلى مجرد التفكير، إذ سيكون الإفراط أو النقص ليسا في الشيء نفسه، بل في التفكير. ففي وسع أحدنا أن يظن أنه أكبر مما هو، وأن يكبّر نفسه إلى ما لا نهاية. لكنه لا ينتج عن هذا أنه أكبر مما هو بالفعل.

إن الزمان والحركة كليهما لا متناه، وكذلك الفكر. أما المقدار فليس لا متناهياً لا في الزيادة ولا في النقصان.

ذلك هو عرض أرسطو لمشكلة اللامتناهي، أوردنا معظمه في نصه كما ترجمه اسحق ابن حنين (راجع نشرتنا لهذه الترجمة بعنوان: أرسطوطاليس: «الطبيعة» جـ١ ص ٢٠٢-٢٦٨ القاهرة، سنة ١٩٦٤).

ويمكن تلخيصه بعبارة سهلة كما يلي:

يرى أرسطو أن الاعتقاد في وجود اللامتناهي ينبثق عن عدة اعتبارات، هي:

١ ـ أن الزمان ليس له بداية ولا نهاية.
٢ ـ إمكان انقسام المقادير إلى غير نهاية.
٣ ـ لا يمكن دوام الكون والفساد إلا إذا كان مصدرهما لا متناهياً.
٤ ـ كل ما هو محدود إنما هو محدود بشيء آخر.
٥ ـ فكرنا قادر على تصور عدم نهاية العدد وانقسام المقادير وما هو خارج السماء. ومن أجل إدراك حقيقة اللامتناهي ينبغي ـ هكذا يقول أرسطو ـ أن نحدد معاني هذا اللفظ:

أ) اللامتناهي ما لا يمكن بطبعه عبوره والفراغ منه.

ب) اللامتناهي هو ما مساره لا آخر له أو لا يمكن بلوغ آخره.

جـ) اللامتناهي هو ما لا تنتهي زيادته ولا قسمته.

ويرى أرسطو أن حلّ مشكلة اللامتناهي يقوم في التمييز بين نوعين:

أ) اللامتناهي بالقوة ب) اللامتناهي بالفعل

وهو يقرّ بالأول، وينكر الثاني. فهو يقرّ باللامتناهي بالقوة بالنسبة إلى سلسلة الأعداد، وبالنسبة إلى سلسلة النقط على الخط. واللامتناهي بالقوة له صورتان: لا متناه بالقوة فيما يتعلق بالقسمة، مثلاً قسمة الخط إلى غير نهاية بالقوة، ولا متناه بالقوة فيما يتعلق بالإضافة، مثل إضافة عدد إلى عدد إلى

غير نهاية.

أما اللامتناهي بالفعل فينكره أرسطو.

وأرسطو والروح اليونانية بعامة تنظر إلى العالم على أنه متناه، وترى المتناهي أعلى قدراً من اللامتناهي، لأن المتناهي محدود، أما اللامتناهي فغير محدود بطبيعته.

لكن جاء فيلون اليهودي Philo Judaeus فقلب الوضع وجعل اللامتناهي أعلى مرتبة من المتناهي، على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، وهو يحتوي على صفات لا حصر لها، بينما المتناهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. وما هو أدنى في الصفات هو أدنى في الدرجة، كما أن ما هو أعلى في الصفات هو أعلى في الدرجة. لهذا فإن اللامتناهي، أعني الذي يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهى من الصفات، أعلى من المتناهي، أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات. إن اللامتناهي عند فيلون هو الذي لا يمكن حصر صفاته، بينما المتناهي محصور الصفات. ولهذا يصف فيلون الله بأنه لا متناه، لأنه يشتمل على كل صفات الكمال الممكنة أو الموجودة، ويشتمل عليها بدرجة لا متناهية.

وانتقل هذا الرأي إلى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوربية. فوصفوا الله بأنه لا متناه، ولانهائيته مطلقة، وصفاته هي الأخرى لا متناهية: فقدرته لا تتناهى، وكذلك حبه وعلمه. وهذا اللامتناهي الإلهي لا متناه بالفعل، وليس بالقوة. وبهذا اللامتناهي يتميز الله من سائر الموجودات حتى اللامتناهي (بالقوة) منها! مثل لا متناهي العدد، فإن لا متناهي العدد هو بالقوة، وليس بالفعل.

واللامتناهي لا يوجد في الأجسام المحسوسة. ولا يوجد لا متناه في المقدار بالفعل، ولا في أي مخلوق. فاللامتناهي بالفعل الوحيد هو اللامتناهي الإلهي.

أما في الفلسفة الإسلامية، فاننا نجد ابن سينا في كتاب «النجاة» (ص ١٢٤- ١٣٠) يكرّس أربعة فصول لإبطال اللامتناهي، فيقرر أنه لا يمكن أن يكون كمٌ متصل موجود الذات ووضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود أيضاً غير متناه ـ وأعني بـ «بمرتب الذات»: أن يكون بعضها أقدم من بعض بالطبع في ذاته». . ثم يبرهن على أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه «لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف، أمكن أن يفصل من بين الطرف الثاني جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدةٍ بانفراد شيئاً على حدة. ثم نطبّق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يخلو: إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. واما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً. فيكون المجموع متناهياً. فالكل متناه. ـ وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع، تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين، كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات **الموجود بالفعل** متناه، وأن ما لا نهاية، بهذا الوجه، هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده، لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع، لا بالطبع، فلا مانع من وجوده معاً. ولا برهان على امتناعه؛ بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك» أي لا متناهيان.

«أما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضربٍ من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه» وينتهي إلى القول بأن «العدد لا يتناهى، والحركات لا تتناهى» لكن من حيث «الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد.».

ثم يعقد بعد ذلك فصلاً لإثبات «عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة» وفصلاً «في عدم قبول القوة غير المتناهية» بحسب المدة للتجزيء والانقسام، ولا بالعَرَض» ويختم بفصل رابع عن «عدم قبول القوة غير المتناسبة بحسب العدة للانقسام والتجزيء» وينتهي إلى تقرير أنه «ليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية.».

وواضح من كلام ابن سينا أنه إنما يلخص ما أورده أرسطو وذكرناه آنفاً، ولا يكاد يضيف شيئاً من عنده، اللهم إلّا طريقة العرض.

وألمح الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى مسألة اللامتناهي

عند الكلام على إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم، لكن لا يمكن أن يستخرج من كلامه رأي واضح في موضوع اللامتناهي.

لكننا لا نجد عند أي متكلم أو فيلسوف إسلامي وصف الله بأنه «لا متناه». وما يذكر عن المعتزلة من قولهم بأن الله «لا يوصف بأنه متناه» (الاشعري: «مقالات الإسلاميين» جـ١ ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٥٠) ليس معناه أن «الله لا متناه» بل هو مجرد صفة سلبية تنفي وصف الله بالمتناهي، لكن لا تصفه ايجاباً بأنه لا متناه.

أما في العصر الحديث في أوربا فنجد أولاً جوردانوبرونو يقرر أن الكون لا متناه، وأنه يتحول باستمرار من الأدنى إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدنى، والحياة لا متناهية ولا تنفد أبداً. والمكان لا متناه، شأنه شأن الزمان، ولاتناهيهما يتناسب مع لا نهاية الله، والله في داخل العالم وفي خارجه على السواء، وهو العلة المحايثة للكون وفي الوقت نفسه عال على الكون علوّاً لا متناهياً. وبالجملة، فإن الكون عنده لا متناه ويشمل ما لا حصر له من العوالم. وهو لا يفترق جوهرياً عن الله، لأنه لا يوجد في نفس الوقت موجودان لا متناهيان. إنما الكون والله بعيدان لا متناهيان عن حقيقة واحدة. وبسبب رأيه هذا في لا نهائية الكون حكم عليه ديوان التفتيش البابوي بالاعدام، فأعدم في ساحة الأزهار في روما في فبراير سنة ١٦٠٠ في نفس المكان الذي أقيم فيه تمثاله القائم حاليا هناك. وجاء من بعده ديكارت فدافع عن فكرة لا تناهي الكون وأكدّ أنها ينبغي ألاّ تدينها الكنيسة، بل على العكس عليها أن تأخذ بها، لأن القول بأن الكون، الذي خلقه الله، لا متناه، يؤذن بأن قدرة الله لا متناهية، وفي هذا تمجيد لقدرة الله. وأكثر من هذا، يستخدم ديكارت وجود تصور اللامتناهي في ذهن الانسان دليلاً لاثبات وجود الله، إذ لا يمكن الانسان، وهو موجود متناه، أن يكون لديه تصور اللامتناهي إلاّ إذا كان موجود لا متناه قد أودع في ذهنه هذا التصور.

ومن بعده جاء اسبينوزا فقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد (الله أو الطبيعة). وتبعاً لذلك فإن هذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً سواء في ماهيته وفي عدد صفاته. إن الله لا بد أن يكون لا متناهياً في ماهيته، لأنه لو كان متناهياً لكان في وسعنا افتراض وجود شيء آخر يحدّه، وفي هذه الحالة لن يكون الحقيقة الوحيدة. كذلك يجب أن تكون صفاته لا متناهية، لأنه لما كانت ماهيته لا متناهية، فلا بد من وجود ما لا نهاية له من الطرق التي بها يمكن تصوره. يقول اسبينوزا: « أنا أتصور الله على أنه موجود لا متناه مطلقاً، أعني جوهراً يتصف بما لا نهاية له من الصفات التي تعبّر كل واحدة منها عن ماهية سرمدية ولا متناهية ». إن الله ـ عنده ـ لا متناه على نحو لا متناه، ولانهائية الصفات اللامتناهية تمنع من أن تحد الصفات لانهائية الله. الله لا متناه بالفعل، « بحكم تعريفه » أو « بحكم لانهائية التمتع بالوجود » per infinitam essendi fruitionem وأجزاؤه لا نهائية أيضاً. ومن المحال تصوره قابلاً للقسمة والقياس ومؤلفاً من أجزاء متناهية. وهو لا يتميز من لانهائية الزمان ولانهائية المكان. إن لانهائية المكان تعبّر عن الماهية اللامتناهية للجوهر الإلهي بطريق مباشر، ولانهائية الزمان تعبر عن التوالي السرمدي في الماهية الإلهية. ولكل صفة أحوال modes لا متناهية. ولا شيء خارج لانهائية الله، حتى إن كل فردية ليست إلاّ عنصراً في سلسلة من التغيرات ولا توجد بوصفها شيئاً متناهياً عرضياً. واللامتناهي، وهو علّة ذاته، يعرف بذاته، أي هو المعقول إلى أقصى درجة.

أما ليبنتس فيقرر أن لانهائية النفس هي لانهائية الكون. وأحسن العوالم الممكنة يعكس لانهائية الله. يقول ليبنتس: « إنني أقول باللامتناهي بالفعل إلى درجة أنني بدلاً من أقر بأن الطبيعة تفزع منه كما يقال بشكل عاميّ متبذل، فإني أوكدّ أن الطبيعة تكشف عنه في كل مكان بحيث يتجلى كمال خالقها على نحوٍ أظهر وأسطع » (رسالة إلى Foucher، نشرة Gebhardt رقم ٦). ويمضي ليبنتس من هذا ليقرر أنه « لا يوجد جزء من المادة ليس منقسماً بالفعل، ولا أقول بالقوة فقط؛ وتبعاً لذلك فإن أقل جزء يجب أن يعدّ عالماً مليئاً بما لا نهاية له من المخلوقات المختلفة. وكل موجودٍ يعكس ـ بطريقته الخاصة به ـ اللامتناهي. والله يعرف هذه الانعكاسات اللامتناهية للامتناهي في المونادات.

فإذا انتقلنا إلى كنت، وجدناه يتناول تصور اللامتناهي في عرضه لنقائض العقل، فيقرر ان الأشياء الموجودة في المكان والزمان ليست معطاة في مقدار متناه ولا في مقدار لا متناه، إنما هي ظواهر تتقدم إلى ما هو لا متناه وغير محدود. ولهذا لا توجد بداية في الزمان، ولا نهاية وحدّ في المكان، ولا جزء أخير لا يقبل استمرار التجزئة. إن اللامتناهي أكبر من كل عدد» (تعليق رقم ٤٧٥٦). « واللامتناهي ليس تصوراً

محدداً موضوعياً لمقدار في علاقة مع مقدار آخر ، بل هو ذاتياً زيادة لمقدار فوق كل ما هو معطى لنا، وإن كان غير مُدْرَك من كل عقل » (رقم ٤١٩٢) « إن اللامتناهي لا يعُطى أبداً، بل فقط شرط امكان التقدم إلى غير نهاية أو إلى غير حد » (رقم ٥٨٩٣) . «وعظم العالم بوصفه ظاهرة ليس لا متناهياً، لكن التقدم فيه يستمر إلى غير نهاية » (٥٩٠٢).

والديالكتيك عند هيجل يقتضي منه الإقرار بوجود اللامتناهي بالفعل ، في مقابل المتناهي بالفعل. ويميِّز هيجل بين عدة ضروب من اللامتناهي : اللامتناهي الرياضي ، اللامتناهي في العِظَم ، اللامتناهي الذاتي ، اللامتناهي الموضوعي ، اللامتناهي الايجابي . وفي رأيه أن هذا الأخير هو وحده اللامتناهي الحقيقي . ذلك لأن اللامتناهي الرياضي واللامتناهي في العظم كليهما ليس « نفيا للنفي» . واللامتناهي 'الذاتي واللامتناهي الموضوعي ليسا كافيين بنفسهما ، وإنما يتكاملان إذا اتحدا بواسطة العقل . ومن هنا يميِّز هيجل بين « اللامتناهي الفاسد » و « اللامتناهي الحقيقي ». الأول هو مجرد نفي النهاية أو الحد . أما الثاني أو اللامتناهي الحقيقي ، فهو الفكرة المطلقة أو « المطلق » إنه تعيين ايجابي للمتناهي . فالروح لامتناه حقيقي . إن اللامتناهي الفاسد هو القابل للزيادة باستمرار ، بينما اللامتناهي الحقيقي كامل تام لا يقبل أي مزيد ، إنه كامل في ذاته ويقوم في ذاته . والروح المطلقة تتجلى فيما هو نهائي بحيث يمكن أن يقال إن الروح المطلقة هي « اللامتناهي في المتناهي ». لكن تجليهافي المتناهي لا يحول بينها وبين أن تظل كما هي في ماهيتها، أي لا متناهية. والايجاب الكامل للامتناهي يتحقق حين يمتص العقل لحظات المجرد والعيني ، الكلي والجزئي . ولهذا يقول هيجل في كتاب « المنطق » إن اللامتناهي الحقيقي ينبثق فقط حين يغوص اللامتناهي المجرد للذهن في الإيجابي والمطلق وكذلك حين يغوص معه اللامتناهي العيني للعقل .

وأخيراً يجيء هيدجر فينكر أن يكون ها هنا لا متناه في الوجود .

مراجع

- Aristote: physique, II
- M. Blanchot: L'entretien infini, Paris, 1970.
- J. Cohn: Geschichte des unendlichkeitsproblem, 1896, n. éd. Berlin, 1962.
- A. Darbon: Une doctrine de l'infini, Paris, 1951.
- Descartes: Méditation, III; Principes, 1.
- A. Farrer: Finite and infinite, Westminster, 1943.
- Martin Heidegger: Sein und Zeit; Kant und das Prolem der Metaphysik.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Koyré: Du monde clos à L'universinfini,tr. Paris, 1962.
- G.W. Leibniz: Monadologie, 1714.
- E. Lévinas: Totalité et infini, La Haye, 1961.
- R. Mondolfo: L'Infinito nel peusiero dei Greci, Firenze, 1934.
- B.SpinozaEthiquea 1677;LettreàL.Meyer,20.4.1669.
- St. Thomas d'aquin: Summa Theologica, Iª, q.7.

اللامتناهي الرياضي

ظهرت فكرة اللامتناهي في الرياضيات في وقت مبكر ، وذلك عند الفيثاغوريين ، إذ اكتشفوا ما يعرف بنظرية فيثاغورس القائلة بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين . فإذا فرض أن الضلعين متساويان وأن طول كل منهما (١سم أو ١م مثلا) فإن طول الوتر هو √٢ وهو عدد لا نهائيّ .

وفي القرن السابع عشر أقرّ الرياضيون بوجود أعداد لا متناهية ، وسلاسل لا متناهية لها خصائص تختلف عن خصائص الأعداد المتناهية . فمن خصائص الأعداد اللامتناهية والسلاسل اللامتناهية :

١ ـ أنها لا تزيد بالاضافة أو التضعيف ، ولا تنقص بالطرح أو القسمة . فلو استطعنا أن نكتب في صف واحد كل الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، . . . ، وفي صف ثان نكتب كل الأعداد الزوجية : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ . . . ، فإن عدد الأعداد في الصفين واحد هو نفسه ، مع أن الصف الثاني نتج عن أخذ العدد اللامتناهي من الأعداد الزوجية ـ أخذه من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من كل الأعداد . وظاهر أن الكل ليس أكبر من جزئه . لكن ملكة « أكبر » هنا مشتركة

غامضة ، ومعناها هنا هو : الاحتواء على عدد من الحدود أكبر »؛ وبهذا المعنى يمكن الكل أن يكون مساوياً لجزئه دون أن يكون ثم تناقض .

٢ ـ أن بعض السلاسل اللامتناهية لها نهاية من جهة ، مثلاً : سلسلة اللحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة ، أو عدد النقط اللانهائي في خط متناه .

وقد جاء جيورج كانتور Georg Cantor في سنة ١٨٨٢ ـ ١٨٨٣ ليبين أن هناك عدداً لا متناهياً من الأعداد اللانهائية المختلفة ، وليبين أن من الممكن أن تُطبّق عليها فكرة « الأكبر » و « الأقل »، وفي بعض الأحوال لا يمكن هذا التطبيق وينشأ عن ذلك مشاكل جديدة . فمثلاً عدد النقط الرياضية واحد هو نفسه في خط طويل مثلما هو في خط قصير . لكن « أكبر » و « أقل » لهما معنى رياضي بحت ، ولا ينطويان على أي تصور هندسي .

والصعوبات التي أثارها الفلاسفة ، منذ أيام زينون الايلي ، حول الأعداد اللامتناهية تنشأ ـ في نظر الرياضيين ـ من كوننا نريد أن نطبق خواص الأعداد النهائية على الأعداد اللانهائية .

ويقرر برترند رسل (« معرفتنا بالعالم الخارجي » ص١٩٤ وما يتلوها ، لندن سنة ١٩٦٩) أن ثم اعتبارين على أساسهما تميّز الأعداد اللامتناهية من الأعداد المتناهية : الأول هو أن الأعداد اللانهائية لها خاصية يسميها باسم « الانعكاس » reflexiveness بينما الاعداد النهائية ليست لها هذه الخاصية .

والثاني هو أن للأعداد المتناهية خاصية « الاستقرائية » inductiveness ، وهي خاصية لا توجد في الأعداد اللامتناهية .

والعدد يقال إنه يتصف بصفة الانعكاسية ، إذاكان لا يزيد كلماأضفنا العدد ١ (أو غيره) إليه . ومعنى هذا أنه يمكن اضافة أي عدد متناه إلى عدد انعكاسي دون أن يزيد في مقداره . وتبعاً لهذه الخاصية ، فإنه يمكن اضافة أي عدد متناه من الأشياء أو طرحها من العدد اللامتناهي فلا يزيد هذا العدد اللامتناهي ولا ينقص. ويسوق رسل على ذلك المثل الذي أوردناه منذ قليل وهو :

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، . . .
٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ . . .

ففي كلا الصفين مقدار الاعداد واحد ، ومع ذلك فإن الصف السفلي ناتج عن أخذ كل الأعداد الزوجية ـ ومقدارها لا متناه ـ من الصف الأعلى .

أما خاصية الاستقراء الموجودة في الأعداد المتناهية ، ولكنها غير موجودة في الأعداد اللامتناهية ، فمعناها أن الخاصية وراثية من عدد إلى العدد الذي يليه ابتداءً من الصفر . ـ لكن خاصية الاستقرائية هذه لا توجد في الاعداد اللامتناهية ، لأن أول الاعداد اللانهائية ليس له سلف مباشر ، لأنه لا يوجد شيء اسمه أكبر عدد متناه ، سيكون التالي له هو العدد اللامتناهي . ولهذا فإن الانتقال خطوة فخطوة من عدد إلى التالي له لا يمكن أن يصل إلى عدد لا متناه .

مراجع

- Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Leipzig, 1851
- Georg Cantor: «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», in Mathematische Annalen, vol. 46 (1895), pp. 481- 512, vol. 49 (1897), pp. 207- 248.
- Paul Kohen: «The Independence of the Continuum Hyponthesis» Pts. I and II, in Proceedings of the National academy of Sciences, vol. 50 (1963), pp. 1143-1148, vol. 56 (1964)p. 105- 110.
- Richard Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. Braunschweig, 1872. Was sind und was Sollen die Zahllen? Braunschweig, 1888
- Bertrand Russell: Our knowledge of the external World.

لامنيه

Felicité de Lamennais

مفكر كاثوليكي فرنسي ، وكاتب ديني حارّ الأسلوب.

ولد في سان مالو (في اقليم بريتاني شمالي فرنسا) في ١٩ يونيو سنة ١٧٨٢، وتوفي بباريس في ٧ فبراير سنة ١٨٥٤.

وكان لاضطراب الحياة العامة في شبابه ـ فترة الثورة الفرنسية وعصر نابليون ـ ما زاد من حدّة مزاجه المشبوب

بطبعه . وكان أخوه الأكبر ، جان Jean ، ذا نزعة دينية حادّة . فأفكر كلاهما في إحياء الكاثوليكية كوسيلة لتجديد المجتمع . فبعد أن أعاد نابليون الكنيسة الكاثوليكية ـ وكانت الثورة الفرنسية قد دمّرتها ـ قام الاخوان بوضع برنامج ضخم للاصلاح الديني والاجتماعي ، عرضاه في كتاب بعنوان : « تأملات في حال الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، وفي وضعها الحالي » . وفي أوج الصراع بين نابليون والبابوية حول سلطة البابا في تعيين كبار رجال الدين في فرنسا ، أصدرا كتاباً بعنوان : « تقاليد الكنيسة فيما يتعلق بتعيين الأساقفة » (سنة ١٨١٤) ، وفيه هاجما النزعة الجاليكانية -Gallicanisme أي الدعوة إلى إعطاء الحكام في فرنسا سلطة تعيين الأساقفة ، ودعوا إلى النزعة الأولترامونتانية ultramonta nisme الداعية إلى جعل هذه السلطة في يد البابا وحده . وفي هذا الكتاب دعوا إلى ثلاثة أمور : سيادة كنيسة روما في تعيين الأساقفة في فرنسا ، عصمة البابا في أمور العقيدة الكاثوليكية ، سلطة المنقول في شؤون الدين . وفي الوقت نفسه لم يعطيا البابا أي حق في الأمور الدنيوية (السياسية ، وغيرها) .

ثم أصدر لامنيه وحده كتاباً عنوانه : « بحث في عدم الاكتراث في أمور الدين » (في ٤ مجلدات ، باريس ١٨١٧ ـ ١٨٢٣) لقي نجاحاً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية ، وأعلن رضاه عنه البابا ليو الثاني عشر . في هذا الكتاب يقرر أن للعقائد تأثيراً قوياً في سعادة المجتمع ، وللعقائد الدينية بخاصة أهمية كبرى في هذا المجال . ولهذا لا يحق لأحد أن يكون غير مكترث أو محايداً في النزاعات الدينية ، لأن الحياد إنما ينشأ إما عن فكرة زائفة عن مكانة الدين في الحياة ، أو عن عجز عن التمييز بين الدين الصحيح والبدع في الدين ، أو عن مجرد جهل وافتقار إلى الجذ في الأهداف ، أو عن كسل وتوانٍ . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعتقد في فكرتين متعارضتين ، فلا توجد غير حقيقة دينية واحدة ، ولسان حال واحد يعبر عنها ، ومنقول واحد يحفظها على مدى التاريخ .

ودعا لامنيه إلى سلطة المنقول الديني ولعقل الانسانية العام ، وهاجم العقل الفردي وأحكام الفرد . والمنقول الديني يمتد عنده ليشمل المنقول الديني قبل الكتاب المقدس بعهديه : القديم والجديد ، والعناصر الموجودة في الأديان الوثنية ، وعنده أن الفكر الاخلاقي للإنسانية كلها قبل المسيحية قد مهّد لقيام المسيحية التي هي في نظره تتويج لمجموع المنقول الديني : فالوحي ليس قطعاً ، بل إتمام وإكمال . إن الحقيقة أو اليقين ، تكتسب بالعقل المشترك للجنس البشري . ولهذا يجب على المرء أن يمزج آراءه بآراء اخوانه من بني الانسان وأن يجد حلاّ لمشاكله في الايمان ، والسّلطة الدينية ، والادراك العام . أما الثقة بعقل الفرد فهو جنون . وإذا تساءل المرء : من أين تجيء سلطة العقل العام ؟ فالجواب أنها تأتي من الله ، والله أودعها في الكنيسة ، والكنيسة تعبّر عن نفسها بلسان البابا ! لكن هذا الغلوّ في تمجيد سلطة البابا أتى بنتيجة عكسية . فقد أثار حفيظة الملكية في فرنسا وكبار رجال الدين المشايعين للملكية والداعين إلى الجاليكانية . ورأى البابا ما تؤدي إليه هذه الحماسة المفرطة من متاعب مع الملكية في فرنسا . فأصدر البابا نفسه ـ وبه كان يستظهر لامنيه ـ رسالة بابوية بعنوان Mirari vos أدانت الغلو في الاولترامونتانية ،وبالتالي أدانت لامنيه ، وإن لم تذكره بالاسم ، بدعوى ان هذا الغلوّ يؤدي إلى احداث شقاق بين البابا والدولة الفرنسية . وفي الوقت نفسه أدانت هذه الرسالة البابوية حرية الضمير والرأي لأنها تؤدي إلى حرية الخطأ . ودهش لامنيه لهذه الإدانة ، لكنه أذعن لها وهو يكتم غيظه .

وكان قد هاجم الجاليكانية في كتاب آخر أصدره سنة ١٨٢٩ بعنوان : « في تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة » ، وفيه دعا إلى التوفيق بين الكاثوليكية واللبرالية السياسية .

وبعد قيام ثورة يوليو في فرنسا سنة ١٨٣٠ التي جاءت بلوي فيليب إلى الحكم ، أسس لامنيه مجلة تدعى « المستقبل » L'avenir ، وعاونه في اصدارها هنري لاكوردير Lacordaire وشارل دي مونتالمبير Montalembert اللذان سيصبحان من كبار الخطباء الدينيين في فرنسا ، كما عاونه بعض الكتاب الكاثوليك الأحرار المتحمسين . وقد دعا في هذه المجلة هو ومعاونوه هؤلاء إلى المبادىء الديمقراطية في السياسة ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة . فأثار ذلك قلق الملك لوي فيليب . كما أثار حفيظة رجال الكنيسة الفرنسية ، ولم يحظ برضا البابوية رغم دعوتهم إلى إبقاء السلطة للبابا في تعيين الأساقفة في فرنسا ! وشعر البابا جريجوريوس السادس عشر بحرج موقف البابوية من هذا الاتجاه . فتوقفت مجلة « المستقبل » عن الظهور في نوفمبر سنة ١٨٣١ ؛ وأصدر البابا رسالته السابقة الذكر Mirari Vos . فأعلن الكاثوليك الأحرار من معاوني لامنيه خضوعهم وولاءهم ، بينما بلغت الحفيظة أشدّها في نفس لامنيه الملتهبة ، لأن حلمه في الجمع

بين الكثلكة والحرية السياسية قد تبدّد .

وانفجرت حفيظته في سنة ١٨٣٤ في كتاب صغير بعنوان : « أقوال مؤمن » Paroles d'un croyant ، أحدث دويّاً هائلاً بسبب هجومه العنيف جداً على البابوية وعلى ملوك أوربا . فأدى ذلك بالبابا جريجوريوس السادس عشر إلى اصدار رسالة بابوية أخرى بعنوان Singulari nos (وعنوان الرسائل البابوية مأخوذ دائماً من الكلمتين الأوليين في الرسالة) . فأدت هذه الرسالة إلى اعلان لامنيه انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية .

وفي كتابه : « أقوال مؤمن » دعا إلى حرية الاجتماع وإلى الثقة بالله ، وإلى الأخوّة بين الناس .

وأمضى لامنيه بقية عمره في الدفاع عن قضية الشعب تجاه السلطة (السياسية والدينية على السواء) ، والدفاع بقلمه الحار المتدفق وبأسلوبه الرائع المشبوب ، عن النظام الجمهوري كنظام سياسي ، وعن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي . وفي هذا المجال أصدر كتابين : « كتاب الشعب » (١٨٣٨) ، و « في العبودية الحديثة » (١٨٣٩) .

وبعد قيام ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا صار عضواً بارزاً في الجمعية التأسيسية . ولكن الانقلاب الذي قام به لويس نابليون في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١ بدّد آماله .

وتوفي في باريس في ٢٧ فبراير سنة ١٨٥٤ وقد رفض التصالح مع الكنيسة ، وبوصية منه دفن في مقابر الصدقة . .

أما اسهامه في الفلسفة بخاصة فكتابه « مخطّط لفلسفة » في ٤ مجلدات (سنة ١٨٤١ - سنة ١٨٤٦) . وقد بدأه باللاهوت ، وتلاه بعلم الانسان الفلسفي ، ثم بعلم الجمال ، وفلسفة العلوم . وكان ينوي إتمامه ببحث في الفلسفة الاجتماعية . لكن ليس في هذه المجلدات الأربعة فلسفة خاصة أو أصالة .

مراجع

- R. Bréhat: Lamennais ou le Prophéte Féli. Paris, 1966
- R. Derré: Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique. Paris, 1962
- F. Duine: Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages. Paris, 1922.
- L. Le Guillou: L'Evolution de la pensée religieuse de Lamennais. Paris, 1966.
- L. le Guillou : Lamennais. Paris, 1967.
- W. Gibson: The abbé de Lamennais and the Liberal catholic Movement in France London and New York, 1896.
- Paul Janet: La Philosophie de Lamennais, Paris, 1890.
- M. Mourre: Lamennais, ou L'hérésie des temps modérnes Paris, 1955.

لانيو

Jules Lagneau

فيلسوف فرنسي

ولد في متس Metz في سنة ١٨٥١ ، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٤ . وتخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وصار مدرساً في ليسه نانسي حيث كان من تلاميذه موريس بارس Barrés الكاتب المشهور ، ثم في ليسيه ميشليه في نانت سنة ١٨٨٥ . وألقى في ليسيه ميشليه «دروساً» (نشرت في سنة ١٩٢٦) لقيت نجاحاً ظاهراً عند تلاميذه ، وتتناول وجود الله . وأسسّ ، مع بول ديجاردان Desjardins في سنة ١٨٩٢ «الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي» وكتب أبحاثاً قليلة جمعها بعض تلاميذه ونشروها تحت عنوان : «كتابات» Erits وظهرت سنة ١٩٢٤ .

كان لانيو ذا نزعة دينية وروحية عميقة . ويعدّ من أوائل من أدخلوا في فرنسا فلسفة « القيم » ، وأكدّ أن « القيمة » la valeur هي حقا الحقيقة الواقعية التي يؤكدها الفكر » .

يحدّد لانيو الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعة بواسطة التأمل أولاً ، ثم التحقيق الفعلي ثانيا . يقول : « إن الفلسفة هي التأمل المفضي إلى تبينّ عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن » (« كتابات جول لانيو» ، بند ٦)

والعقل عنده هو في المقام الأول العقل العملي عند كنت . وهو يقول في برنامج « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي » : « إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال

وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم « العقل » على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الانسان في داخله : فكرته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو لكنه يستطيع فهمه ، ويستطيع أن يفهم كل شيء بشرط قبوله والخضوع له » (الكتاب المذكور ، ص١٩٠).

وهذا الطابع العملي الأخلاقي يسود تصوره لوجود الله ، ويشيد بكَنْت لأنه أدرك ذلك . يقول : « إن عظمة كنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله بعيداً عن التفكير الخالص ، وفي أنه بيّن أن العمل وحده هو الذي يستطيع الاجابة عنها » (« وجود الله » ص ٨) ويقول أيضاً : « إن ما اكتشفه كنت وقدره يظل حقاً . . . لكن ليس من الخيانة لمبدأ كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً اكثر ، إن لم يكن أدق » . وعيب برهان كنت ـ في نظر لانيو ـ « هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغي الوصول إليها خارجاً عن الفكر بواسطة اعتقادٍ لا يُقَدَّم على أنه لحظة ودرجة طبيعية للعمل الذي به هذا الفكر يضع الله في داخله » (« وجود الله » ص٢١) .

إن الله ، عند لانيو ، هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العملي الأخلاقي ، للمعرفة والفعل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . « إن الايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلاّ عن العمل الذي به نحقق الله فينا ، وإخضاع طبيعتنا الفردية لطبيعتنا الكلية » (« وجود الله » ص٢٣) .

ولكي يكون العمل حقاً وصدقاً فيجب أن يقوم على الحب . يقول لانيو: « ان نفعل بالسموّ فوق الذات : هذا هو الحب . إذ من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف لكن الفعل الذي لا يهدف إلى أيّ غرض محسوس ـ غرض نفعيّ مثل السعادة ـ هو ليس فعلاً حقاً . وبعبارة أخرى : إن العمل الحقيقي هو فعل الحب . إننا لا نفعل حقاً إلاّ حين نحب . ونحن لا نستطيع أن نحبّ إلاّ بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أي أن نعزو قيمة مطلقة إلى الوجود الذي هو موضوعه . إن الحب لا يسير إلاّ إلى الكمال » (« وجود الله » ص٨ وما يتلوها) .

لتريه

Emile Littré

فيلسوف وضعي ، ولغوي فرنسي وصاحب أعظم معجم للغة الفرنسية

ولد في باريس في أول فبراير سنة ١٨٠١ ، وتوفي في باريس في ٢ يونيو ١٨٨١ .

تعلم في ليسيه لوي لوجران ثم تعلمّ بعد ذلك اللغتين الانجليزية والألمانية ودرس فقه اللغة السنسكريتية وأدبها، وابتداء من سنة ١٨٣٥ اصبح يكتب بانتظام في جريدة Le Nationalوصار رئيس تحرير لها فترة من الوقت . وفي سنة ١٨٣٩ أصدر المجلد الأول من نشرته لمؤلفات ابقراط الطبية ، وقد أتمها في سنة ١٨٦٢ . واختير في سنة ١٨٣٩ عضواً في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة . وبدأ في سنة ١٨٤٤ كتابة مؤلفه العظيم الخالد : « معجم اللغة الفرنسية » الذي يعدّ حتى الآن أعظم معجم للغة الفرنسية ومن أعظم المعاجم اللغوية في سائر اللغات . وفي إبان ثورة سنة ١٨٤٨ ، ـ وكان قد تعرّف قبل ذلك إلى أوجيست كونت وصار من أشد المناصرين حماسة له ، ـ كتب عدة مقالات نشرت بعد ذلك في سنة ١٨٥٢ تحت عنوان : « المحافظة ، والثورة ، والوضعية» .

وبعد أن أتم نشرته لمؤلفات بقراط وبلنيوس ، انصرف انصرافاً كلياً لاتمام معجمه . وفي سنة ١٨٦٣ رشح ليكون عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، فتصدى له أسقف أورليان ، منسنيور دوبانلو Dupanloup وحمل على لتريه باعتبار هذا الأخير ملحداً .وكان دوبانلو ذا نفوذ قويّ في عهد الامبراطورية الثالثة . فلما سقطت هذه الامبراطورية غداة حرب السبعين ، اختير لتريه في ديسمبر سنة ١٨٧١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، وهو في الواقع قد خدم اللغة الفرنسية بما لم تستطع هذه الأكاديمية أن تخدمها به منذ انشائها !

وقد أتم لتريه معجمه العظيم هذا في سنة ١٨٧٣ ولا يزال يطبع حتى الآن بوصفه أعظم كنز لغوي للغة الفرنسية .

آراؤه

كان لتريه من أخلص المتحمسين لأوجيست كونت . وهو يقول عن نفسه : « حينما ظهرت لي الفلسفة الوضعية ، كنت قبل ذلك قد تخلصت من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا : واستسلمت مع الأسف، لهذه الحالة السلبية . لكن كتاب (« محاضرات في الفلسفة الوضعية) تأليف السيد كونت حوّلني تحويلاً » . لقد كان يبحث عن وجهة نظر .

«فأعطاني السيد كونت وجهة النظر هذه . فتغيّرت حالتي العقلية تماماً، وصارت نفسي هادئة ، ووجدت الطمأنينة».

هكذا كتب لتريه في بحث له بعنوان : « تحليل عقلي مبرهن»لكتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٤٥). وقد تلاه ببحث آخر بعنوان «تطبيق الفلسفة الوضعية على حكم الجماعات وعلى الأزمة الحالية » (١٨٤٩) وثلّث عليهما ببحث عن « المحافظة ، والثورة ، والوضعية » (سنة ١٨٥٢)ـ وفي هذين البحثين الأخيرين حاول أن يطبق المذهب الوضعي على السياسة والحياة الاجتماعية ويستخلص النتائج الاجتماعية للوضعية .

لكن وقعت القطيعة بين لتريه وكونت في سنة ١٨٥٢ . ومع ذلك ظل لتريه مخلصاً للوضعية ، وكتب في سنة ١٨٦٢ كتابه الرئيسي في الفلسفة الوضعية بعنوان : « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية »، وفي مقدمته يقرر أن من اخلاص التلميذ لأستاذه أن ينقده . وهو في هذا الكتاب يعرض الفلسفة الوضعية عند كونت عرضاً واضحاً جيد التقسيم ، وفي الوقت نفسه يبين حدود كونت وأخطاءه : وفي سنة ١٨٦٣ كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتاب كونت : « محاضرات في الفلسفة الوضعية» (سنة ١٨٦٣) وعنون هذه المقدمة بالعنوان البالغ الدلالة التالي : « مقدمة بقلم تلميذ »ـ أي تلميذ لكونت .

وفي سنة ١٨٦٦ كتب دفاعاً عن كونت ضد مقال كتبه جون استيورت مل بعنوان : « أوجيست كونت والوضعية».

وفي سنة ١٨٦٧ أنشأ « مجلة الفلسفة الوضعية » وفيها كتب مقالات عن كونت ، جمعها بعد ذلك في كتابه : « العلم من وجهة النظر الفلسفية » (سنة ١٨٧٣) .

وهكذا ظل لتريه مخلصاً للفلسفة الوضعية حتى إنه صرّح في أخريات حياته قائلاً : « لقد أعانتني الفلسفة الوضعية منذ ثلاثين عاماً ، وزودتني بمثل أعلى وبالتعطش لما هو أفضل ، وبنظرة في التاريخ وباهتمام بالانسان . وهي بهذا صانتني عن أن أكون مجرد مُفكِر سلبيّ وكانت رفيقي المخلص إبّان محنتي الأخيرة » ـ وهو يشير إلى الآلام التي قاساها من المرض .

لكن ماذا أخذ التلميذ (لتريه) على أستاذه (كونت)؟ .

لقد أخذ عليه أنه « انحرف » عن حقيقة الوضعية ووقع في أخطاء في حق روح الوضعية وجوهرها ، وأن كتابي كونت « مذهب الفلسفة الوضعية»و« التركيب الذاتي » Synthése subjective يخالفان كتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » الذي يرى فيه لتريه انجيل الوضعية الصحيحة .

ذلك أن لتريه ، كما قال مرتينو P. Martino في الفصل الذي كتبه عن « الأدب في عهد الامبراطورية الثانية » في كتاب « الأدب الفرنسي »(الذي أشرف عليه Bédier جـ٢ ص٣٠٠، باريس سنة ١٩٤٨ ـ سنة ١٩٤٩) يجسّد الوضعية المحضة، فلسفياً وسياسياً ؛ ودافع بنبالة عن قضية كان من شأن أهواء الأستاذ (كونت) أن تجعلها عقيدة نحلة صغيرة » .

ونلخص فيما يلي مآخذ لتريه على كونت :

١ ـ لتريه يأخذ على كونت أولاً ربطه بين الدين وبين العقيدة الأخلاقية لحب الانسانية . ويقرر أن كونت لم يذكر « الدين » في أي موضع من كتابه « محاضرات . . . »، فما باله بعد سنة ١٨٤٥ يربط بين الدين وبين « السلطة الروحية » التي يرى إقامتها لتحقيق حب الانسانية ؟! إن لتريه يرى في هذا خيانة للمنهج الوضعي.

٢ ـ ويأخذ على كونت ثانياً المنهج الذاتي الذي بدأ يبشر به ، وهو منهج يتنافى تماماً مع المنهج الموضوعي الذي عرضه في « محاضرات . . . ». إن المنهج الذاتي لا يحفل بالوقائع ، ومادام كذلك فلا ضابط يضبطه . إنه بهذا يخضع العقل للقلب .

٣ ـ ويأخذ عليه ثالثاً أنه يجعل من « الأخلاق » علماً سابعاً ، فهذا يخالف المنهج الوضعي.

كذلك هاجم لتريه بعض المفكرين المعاصرين النازعين نزعة وضعية، ،لأنه يعتقد أنهم توسعوا في الوضعية فطبقوها على أهدافهم هم الخاصة ، ومن هؤلاء : رينان، وبرتلو Berthelot واسپنسر، وخصوصاً أنصار المادية . إنه يرى أن من الخطأ الفاحش الخلط بين الوضعية والمادية ذلك أن المادية مذهب ميتافيزيقي يتجاوز حدود الملاحظة ، وذلك حين يقرّر أن كل الظواهر ترجع إلى « جوهر » مادي. ويؤكد لتريه أن الوضعية « ترفض كل الفروض ، سواء منها المادية او الروحية ، وتدمغها بأنها فروض عابثة لا طائل تحتها ». ذلك

أن كلا الفريقين ـ المادي والروحي ـ يقرر تقريرات عن منطقة لا يمكن أن تصل إليها المعرفة ، وهذا ـ كما يقول ـ هو الخطأ المميِّز لكل ميتافيزيقا .

مؤلفاته الفلسفية

- De la philosophie positive, 1845.
- Conservation, révolution et positivisme, 2e éd. 1879.
- Auguste Comte et la philosophie positive, 2e éd. 1864.
- «Préface d'un disciple», in A. Comte: Cours de philosophie positive, t. I, 1864.
- La Science au point de vue philosophique, 1874.
- «La philosophie positive: M. Auguste Comte et M.J. Stuart Mill», in Revue des deux mondes, 1864, pp. 829-66.

مراجع

- C. A. Sainte - Beuve: «M. Littré», **in Nouveaus Lundis,** t. V, 1866.
- E. Scherer: «Emile Littré», in **Etudes sur la littérature contemporaine,** t. VII, 1882.
- E. Caro «Emile Littré» in **Revue des deux mondes,** 1 Avril 1882, pp. 516 sqq, et 1 Mai 1882, pp. 5 sqq.

لسنج

Gotthold Ephraim Lessing

ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني .

ولد في Kamenz (Lausitz) في ٢٢/١/١٧٢٩، وتوفي في Braunschweig في ١٥/٢/١٧٨١. وكان أبوه قسيساً. وتعلم أولاً ، وخصوصاً اللغات القديمة ، في مدرسة الأمراء المسماة سان أفرا St. Afra في مدينة Meissen. ودخل جامعة ليبتسك لدراسة الطب في سنة ١٧٤٦ ، ثم في ربيع سنة ١٧٤٨ درس اللاهوت والفلسفة . وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب .

واكتسب الشهرة لأول مرة بتأليف كوميديات تأثر فيها بپلوتس Plautus وتيرانس Terence المؤلفين اللاتينيين المشهورين ؛ لكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير . وأولى هذه الكوميديات هي : « العالم الشاب »، التي مثلت في سنة ١٧٤٨ وطبعت في سنة ١٧٥٤؛ وتلاها بكوميديا بعنوان « الروح الحرة »، وثالثة بعنوان « اليهود »، وذلك في سنة ١٧٤٩ . وظهر له في سنة ١٧٥١ مجموعة من القصائد والأهاجي بعنوان : « أشياء صغيرة » Kleinigkeiten.

وارتحل إلى برلين في نوفمبر سنة ١٧٤٨، وسافر إلى Wittenberg في عام ١٧٥١ / ١٧٥٢ للحصول على درجة الماجستير . واشتغل بالتحرير في « جريدة برلين الممتازة »، فكتب عدة مقالات نقدية أذاعت شهرته بوصفه ناقداً فنّياً . وفي سنة ١٧٥٤ بدأ في نشر « المكتبة المسرحية »، وفي سنة ١٧٥٥ أتم المسرحية المأساوية : « الآنسة ساره سمپسون ».

وفي المدة من ١٧٥٩ إلى ١٧٦٥ أسس، بالتعاون مع M. Mendelssohn, F.Nicolai مجلة بعنوان : « رسائل تتعلق بأدبنا »، وفيها كتب لسنج عن جوتشد والمسرح الفرنسي الكلاسيكي وأشاد لأول مرة في ألمانيا ، بأهمية شيكسبير كنموذج يحتذى في المسرح الألماني (راجع خصوصاً الرسالة رقم ١٧).

وعاد لسنج في خريف سنة ١٧٥٥ إلى ليپتسك، ورافق أحد التجار في رحلة في مايو سنة ١٧٥٦، لكنه اضطر إلى قطعها وهو في أمستردام بسبب اندلاع الحرب . فعاد إلى ليپتسك، مثقلاً بالديون وفي حالة تعسة .

ثم سافر إلى برلين في مايو سنة ١٧٥٨. وفي سنة ١٧٥٩ نشر « خرافاته » (في ٣ مجلدات ، تتضمن أيضاً بحثاً في نظرية الخرافة بوصفها نوعاً أدبياً).

وعيّن سكرتيراً عند الجنرال تاونتسين Tauentzien في برسلاو في الفترة ما بين ١٧٦٠ إلى ١٧٦٥ بمرتب جيد ، مكّنه من التفرغ لنشاطه الأدبي . وكانت الثمرة الأولى لهذه الفترة مسرحية كوميدية بعنوان « منّاڤون برنهلم » Minna von Barnhelm (أنهاها سنة ١٧٦٣ وطبعها سنة ١٧٦٧). وموضوعها مستخلص من حادث وقع إبان حرب السنوات السبع ، وهي نموذج للكوميديا البورجوازية الألمانية .

وفي سنة ١٧٦٦ نشر بحثاً نقدياً بعنوان : « لاؤكون أو في حدود الرسم والشعر ». وفيه ميّز بين الشعر بوصفه فن التوالي الزماني وبين الفنون التشكيلية بوصفها فن المعيّة المكانية .

وعاد إلى برلين في سنة ١٧٦٥ . لكنه ما لبث ، لسوء أحواله المالية ، أن لبى دعوة من هامبورج ليكون مستشاراً مسرحياً «للمسرح الوطني الألماني» الذي أنشىء حديثاً في هامبورج . وقد جمع نقده للمسرحيات المعروضة في هذا المسرح في كتاب بعنوان : « مسرح هامبورج » (في مجلدين ، سنة ١٧٦٧ ـ ١٧٦٩) Hamburgische Dramatürgie ، وفي هذا الكتاب عرض أيضاً اراءه في ماهية المأساة والكوميديا ، وأهمية الشاعر ؛ ومجّد مسرح شكسبير في مقابل المسرح الفرنسي الكلاسيكي .

وحقق نظرياته المسرحية في مسرحية مأساوية بعنوان : « امليا جالوتي » (سنة ١٧٧٢) .

وفي أبريل سنة ١٧٧٠ شغل وظيفة أمين مكتبة في Wolfenbüttel. ونشر كتاباً بعنوان : « شذرات لمجهول »، وهو من تأليف صديقه H. S. Reimarus فأوقعه ذلك في مشاكل دينية ، ومجادلات خصوصاً مع رئيس قساوسة هامبورج واسمه Goeze ، فكتب لسنج احدى عشرة رسالة ضد جيتسه هذا ، ظهرت في سنة ١٧٧٨ تحت عنوان : « ضد جيتسه» Anti-Goeze

وألهمته وفاة زوجته ـ بعد سبع سنوات من الزواج بها ـ مسرحية شعرية بعنوان : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise نشرها في سنة ١٧٧٩ ، وفيها يمجّد الانسانية .

وفي سنة ١٧٨٠ نشر كتابه « تربية النوع الإنساني »، وفيه تأثر باسپينوزا، ويتألف من مائة قضية .

آراؤه الفلسفية

ويهمنا هنا ما يتعلق بآرائه الفلسفية والدينية .

قلنا إن لسنج عين في سنة ١٧٧٠ أمينا لمكتبة دوق براونشڤيج في مدينة ڤولفنبوتل ـ Wolfenbüttel . فهيأ له ذلك كنوزاً من المخطوطات ، راح على أساسها ينشر مقالات دينية وتاريخية . ومن ناحية أخرى ، تعرّف ، وهو في هامبورج ، إلى المفكر اللاهوتي ذي النزعة التأليهية هرمن صمويل ريمارس Reimarus (١٦٩٤ ـ ١٧٦٨) قبل وفاة هذا الأخير بعامين . وقد ترك ريمارس بعد وفاته مخطوطاً لكتاب عنوانه : « دفاع عن عُبّاد الله العقليين ». وعن طريق ابنته علم لسنج بأمر هذه المخطوطات ، فراح لسنج في سنة ١٧٧٤، وسنة ١٧٧٧ وسنة ١٧٧٨ ينشر فصولاً من هذا المخطوط على أنها شذرات وجدها في مخطوطات مكتبة ڤولفنبوتل لمؤلف مجهول ، وذلك في مجموعة عنوانها : « أبحاث في التاريخ والأدب » Beiträge Zur Geschichte und Literatur فأثارت الشذرة الأخيرة ـ وهي أهم هذه الشذرات ـ عاصفة من الجدال مع قسيس في هامبورج يدعى جيتسه Johann Melchior Goeze . وكان ريمارس يؤمن بالدين الطبيعي ، ويتشكك في الوحي والأديان المنزّلة . وكان اعتراضه على المسيحية يقوم على أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ ؛ لكنه وجد فيه أخطاءً؛ إذن هو ليس مقدساً ولا جديراً بالثقة الكاملة .

ويبدو أن ليبنتس في جداله مع جيتسه كان يشارك ريمارس هذا الرأي . وزاد عليه بأن راح يبحث في صحّة الأناجيل ، وأدلى برأيه فيها في بحث بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين بشريين » ـ كتبه من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٧٨ ونشر بعد وفاة لسنج ، وذلك في سنة ١٧٨٤ ضمن « مؤلفات لسنج اللاهوتية المنشورة بعد وفاته » Theolgische Nachlass

ولكن دوق براونشڤيج منعه من الاستمرار في المجادلات اللاهوتية ، فعبّر عن رأيه في المسرحية المشار اليها : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise (سنة ١٧٧٩)، وفيها دافع عن عدم الاهتمام بالدين ، على أساس أن المهم ليس التسليم بعقائد ، بل الاخلاص ، والمحبة الأخوية ، والتسامح . ذلك أن لسنج كان يعتقد ، شأنه شأن أصحاب نزعة التنوير بعامة ، أن جوهر المسيحية إنما يقوم في المحبة الاخوية وفي الأخلاق .

وفي كتابه « تربية النوع الإنساني » (برلين سنة ١٧٨٠) يقرر أن دور العقيدة الدينية في عملية التاريخ دور نسبي في طريق تقدم الانسانية إلى النضوج. الانسانية ، في نظره، تمرّ خلال ثلاث مراحل للتربية : الأولى تتمثل في « العهد القديم » من الكتاب المقدّس . ففيه نرى التطور التدريجي من عبادة ألوهية محلية وأبوية إلى عبادة الله الواحد ، والانتقال من الأخلاق القائمة على الثواب والعقاب في هذه الحياة الدنيا إلى عقيدة خلود الروح ، التي من أجل تعلُّمها « رُحّل » الشعب العبراني إلى بابل .ـ والمرحلة الثانية هي تلك التي علمّ فيها المسيح مذهب الثواب الأبدي للصلاح بدلاً من الثواب المباشر ، و« العهد الجديد » هو الكتاب

المدرسي لهذه المرحلة . ـ وقبل بزوغ المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق المنزّلة إلى حقائق عقلية . يقول لسنج : « سيأتي وقت الذروة حين لا يكون الإنسان في حاجة إلى أن يستمد دوافعه للسلوك من المستقبل ، مهما يكن عقله مقتنعاً بمستقبل أفضل ، لأنه سيفعل ما هو صحيح لأنه صحيح ، لا لأن مثوبات اعتباطية مرتبطة به ، لم يقصد بها إلاّ من أجل اجتذاب وتقوية انتباهه الشارد ، وذلك من أجل أن يدرك مثوباته الباطنة الأفضل . ولا بد أن يجيء هذا الزمان ، زمان الانجيل الخالد الجديد ، الذي وعدنا به من قبل في الكتب الأولية للعهد الجديد » (القضية ٨٥ وما يتلوها) .

وتناول لسنج موضوع أسفار « الكتاب المقدس »، وخصوصاً أسفار « العهد الجديد »، والأناجيل منها على وجه التخصيص ، وكان بذلك رائداً لحركة النقد المتعلق بالأناجيل . لقد كان لسنج أول من لفت الانتباه إلى الفارق الجوهري بين الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ، مرقص ، لوقا) وبين الانجيل الرابع (يوحنا)، وذلك في بحث له بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل » (مجموع مؤلفاته » جـ١١) .

نشرات مؤلفاته

- Sämmtliche Schriften, éd. K. Lachmann, 13 Bde, Berlin, 1825- 28
- Gesammelte Werke, éd. Lachmann und Muncker, 23 Bde, Stuttgart 1886- 1923.
- Gesammelte Werke, 6 Bde, Leipzig, 1912.
- Lessingsgesummelte Werke, ed. Paul Rilla, 10 Bde, Berlin 1954- 58.

مراجع

- K.Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929.
- Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- Henry Chadwick: Lessing's Theological Writings. Palo Alto California, 1956.
- H.W.C. Scwarz: Lessing als Theologe. Halle, 1854.
- Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung, 1931.
- G. Fittbogen: Lessings Religion, 1923.
- F.J. Schneider: Lessing und die monistiache Weltanschauung, 1929.

لكان

Jacques Lacan

عالم نفسي من دعاة التحليل النفسي البنياوي .

ولد في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١ . تخرج في كلية الطب بجامعة باريس ، وصار في سنة ١٩٣٢ رئيس عيادة في كلية الطب بجامعة باريس . وفي سنة ١٩٣٦ صار طبيباً في مستشفيات الأمراض النفسية . وفي سنة ١٩٤٩ قدم بحثاً في مؤتمر زيورخ عمّا يسمى باسم « مرحلة المرآة »، وخلاصته أن الطفل يشعر بصورته بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من عمره ، وكان قد عرض مجملاً لرأيه هذا في المؤتمر الرابع عشر للتحليل النفسي الذي انعقد في مارينباد سنة ١٩٣٦ . وعيّن في سنة ١٩٥٣ استاذاً في مستشفى سانت آن للأمراض العقلية في باريس . واتهم بأنه خان مبادىء فرويد ، فطرد من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي . لكنه زعم أنه إنما يدعو إلى « العودة إلى فرويد »، كما يفهمه هو ويراه أنه فرويد الحقيقي ! وفي سنة ١٩٦٣ كان مكلّفاً بإلقاء محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (القائمة في مبنى كلية الآداب ـ السوربون) . وفي سنة ١٩٦٤ بدأ سلسلة دروس Seminaire في مدرسة المعلمين العليا (شارع أولم في باريس) .

وكان قد أنشأ « جمعية فرويد » سنة ١٩٦٤ لكنه قرّر حلّها في ١٠ يناير سنة ١٩٨٠ .

وتوفي في ٩ سبتمبر سنة ١٩٨١ في باريس نتيجة دُمّل في البطن ، بعد أن جاوز الثمانين بقليل .

كان لكان شخصية مثيرة للجدال ، خصوصاً وأنه كان على اتصال بالسرياليين منذ سنة ١٩٣٢ (دالي الرسّام ، والوار الشاعر)؛ كما أنه لمع في الستينات بوصفه أحد مؤسسي النزعة البنياوية ، خصوصا ما يتعلق منها باللغة لأنه كان يرى أن « اللاشعور يتركب مثل اللغة ، مما يسمح باستعمال علم اللسانيات من أجل تحليل اللاشعور ».

كان لكان يرى أن التحليل النفسي مستقل تماماً عن البيولوجيا ، وأن التحليل النفسي لا يتخذ معناه الحقيقي إلاّ باستبعاد كل اشارة بيولوجية . ومن أجل هذا كان يرى أنه لا داعي لاشتراط الحصول على دبلوم في الطب من أجل القيام بالتحليل النفسي . وبالغ في هذا الاتجاه إلى درجة أنه قال إن

تكوين المحلّل النفسي ينبغي أن يتم بالأحرى بواسطة العلوم المجردة التي تبحث في التبادل بين الناس : أعني علم اللغة ، وعلم المنطق . ومن هنا هاجمه خصومه بدعوى أنه جرّ التحليل النفسي إلى الأدب واللغة والمنطق وأبعده عن الطب والبيولوجيا ، وأنه لم يهتم بالناحية العلاجية في التحليل النفسي . وواضح أن هذا المعنى في التحليل النفسي يتعارض تماماً مع اتجاه فرويد . وذهب لكان ، وهو الولوع بالإثارة ، إلى حد القول بأن المحلّل النفسي هو في المقام الأول شاعر ! .

ومؤلفات لكان قليلة ، وغالبيتها مقالات ودروس . وقد جمعت مقالاته تحت عنوان : « كتابات » Ecrits سنة ١٩٦٦ (باريس ، عند الناشر Le Seuil) ، ونشرت دروسه بالعنوانات التالية :

١ ـ « المعاني الأربعة الأساسية في التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٣) .

٢ ـ « الأنا في نظرية فرويد وصناعة التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٨)

٣ ـ Les Psychoses (سنة ١٩٨١) .

لمبرت

Johann Heinrich Lambert

رياضي وفزيائي وفلكي وفيلسوف ألماني وسويسري . وكان غزير الانتاج جداً .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧٢٨ في مدينة مولهاوزن (الألزاس)، وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٧٧ .

وكان أبوه خياطاً . وقد تولى لمبرت تعليم نفسه بنفسه ، وفي وقت باكر بدأ أبحاثاً في الهندسة والفلك بواسطة آلات ركّبها هو بنفسه .

وصار كاتب حسابات في مدينة مونبليار Montbéliard في مصانع الحديد بها ؛ ثم صار سكرتيراً للأستاذ ايزلن J. R. Iselin الذي كان يشرف على تحرير جريدة في بازل ، وهو الذي أوصى به فيما بعد ليكون مربياً خصيصاً لأسرة الكونت فون سالس A. von Salis في خور Chur (في شرقي سويسرة) في سنة ١٧٤٨ ، وكانت تملك مكتبة عامرة مما مكّن لمبرت من زيادة تعليم نفسه بنفسه . وأفاد من الأسفار التي قام بها طوال عامين في أوربا بصحبة تلاميذه من أبناء هذه الأسرة . وفي سنة ١٧٥٩ ترك هذه الأسرة وأقام في اوجزبورج Augsburg (ألمانيا) . ثم بعد ذلك أقام في منشن (ميونخ) وإرلنجن ، وخور ، وليپتسك لفترات قصيرة . وفي سنة ١٧٦٤ سافر إلى برلين ، حيث لقي رعاية كبيرة من الامبراطور فريدرش الكبير . وفي سنة ١٧٧٤ صار رئيساً لتحرير مجلة Ephemeris التي كانت تصدر في برلين .

وقد برع في تطبيق الرياضيات على المسائل العملية . وكان أول بحث نشره سنة ١٧٥٥ عن نظرية الحرارة ؛ وتلا ذلك بنشر أبحاث في الرياضة البحتة، ومدارات المذنّبات ، وصنع الخرائط ونظرية الضوء .

وفي سنة ١٧٦٤ عين عضواً في أكاديمية برلين، وفي سنة ١٧٦٥ مستشاراً للمساحة ـ Oberbaurat واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في ٢٧ سبتمبر سنة ١٧٧٧ في برلين .

وأشهر مؤلفاته العلمية كتابان Pyrometrie (١٧٧٩) و Photometria (سنة ١٧٦٠).

أما في الفلسفة فأهم كتبه كتاب « الأورغانون الجديد » Neues Organon في جزأين (سنة ١٧٦٤) وهو كتاب في المنطق والاحتمال ومبادىء العلم .

وبوصفه فيلسوفاً يعد أهم ممثلي المذهب العقلي في ألمانيا بعد ليبنتس وڤولف وقبل كنت . وبينه وبين كنت مراسلات مهمة .

وفي كتابه « الأورغانون الجديد » يميّز بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي بوضوح وتفصيل. وحاول ايضاح العلاقة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية . وواصل أبحاث ليبنتس في المنطق الرمزي. وقام بأبحاث رائدة في ميدان الهندسة غير الاقليدية .

وفي علم الفلك أبدع نظرية سميت باسمه تتعلق بحساب مسارات المذنّبات . ووضع فروضاً عن بناء العالم ، نشرها بعنوان : « رسائل في علم الكون تتعلق بنظام بناء العالم » (سنة ١٧٦١) .

كما أسهم في علم الخرائط اسهاماً مهماً ، وكذلك في قياس الحرارة العالية .

وأهم من هذا أبحاثه في قياس قوة الضوء ، وذلك في كتابه Photometria (١٧٦٠) .

أما كتابه « الأورغانون الجديد ، أو أفكار حول البحث العلمي وتحديد الحق وتمييزه من الخطأ والمظهر » (في مجلدين ، ليبتسك ، سنة ١٧٦٤) فكان محاولة لإصلاح منطق ڤولف . وفيه تأثر كثيراً بمتون المنطق التي صنفها أ . ف . هوفمن وكروسيوس C.F. Crusius، وتوسع مثلهما في ميدان المنطق حتى جعله يشمل مسائل في علم النفس وعلم المناهج . وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يبحث في المظاهر ، ويقدم نظرية عن المعرفة التجريبية والمعرفة الاجتماعية . وساق قواعد للتمييز بين المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي)، وقال إن الأخير ينشأ من الإدراك الحسّي الصحيح لعالم الظواهر .

وفي كتابه : «أساس الأرشيتكتونك Architektonik أونظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية» (في مجلدين، ريجا، سنة ١٧٧١) اقترح اصلاحاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين ونمّو التصورات الأساسية والبديهيات في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض . وكان يهدف إلى انقاذ الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسّي والشك ومدارس الادراك العام والفلسفة الشعبية ، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر . وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبديهيات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية . وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المَحْض. وقد اعترف كنت في مراسلاته مع لمبرت بما لكتاب « الأورغانون الجديد » من تأثير عميق في توجيه أفكاره .

أهم مؤلفاته الفلسفية

- Newes Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezichung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schain 2 Bde, Leipzig, 1764.

«الأورغانون الجديد . . »

- Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 2 Bde, Riga, 1771.

«أساس الأرشيتكتونك . . . »

- Logische und philosophische abhandlungen, 2 Bde, Berlin 1782.

«رسائل في المنطق والفلسفة»

«رسائل في معيار الحقيقة».

- Abhandlungen von Criterium Veritatis. Berlin, 1915.

- Ueber die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Berlin, 1918.

«في منهج وميتافيزيقا ولاهوت البرهنة الصحيحة»

مراجع

- O. Baentsch: J. H. Lambert und seine Stellung zu Kant Tübingen, 1902.
- D. Huber: J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken. Basel, 1829.
- K. Krienelke: J.H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin, 1909.
- Johann Lipsius: I.H. Lambert. München, 1881.
- R. Zimmermann: Lambert der vorgänger Kants. Wien, 1879.
- M. Steck: Bibliographia Lambertiana, 1943.

لوثر (مارتن)

Martin Luther

مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستنتي.

ولد في ايسليبن Eisleben (في نواحي هلّه Halle بشمالي المانيا) في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣، وفي نفس البلدة توفى في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦. وكان أبوه عامل مناجم. وتعلّم في مدارس مجدبورج Magdburg وايزناخ Eisenach.

وفي سنة ١٥٠١ دخل جامعة ارفورت Erfurt وحصل على الإجازة الجامعية في سنة ١٥٠٥ .

ويقول عن نفسه في «أحاديث المائدة» إن قسوة أبويه عليه حملاه على دخول الدير الأوغسطيني في ارفورت سنة ١٥٠٥ .

وفي سنة ١٥٠٧ رُسِم قسيساً. وفي سنة ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج Wittenberg، فتولى شرح

كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، واستمر في ذلك عامي ١٥٠٨ ـ ١٥٠٩. وقد شعر بأن هذه المهمة كانت شاقة عليه! كما يبدو مما كتبه إلى صديقه يوهانس براون Johannes Braun القسيس في ايزناخ، إذ يقول: «إذا أردت أن تعلم كيف حالي، فاعلم أنني في حال طيبة بفضل الله: لكن الدراسة صعبة شاقة خصوصاً دراسة الفلسفة، وكان بودي أن أستبدل بها، منذ البداية، دراسة اللاهوت، أعني اللاهوت الذي يبحث عن بذرة الجوزة، ولباب حبّة القمح ونخاع العظام». («الرسائل» ١ : ١٧).

وفي هذه العبارة يعبر لوثر عن تبرّمه بفلسفة أرسطو، ذلك أنه كان من أتباع مذهب أوكام Occam، وكان اللاهوتيون في عصره ينقسمون إلى توماويين، وألبرتيين (أتباع البرتس الكبير)، واسكوتيين (أتباع دون اسكوت). ونجده ينعت أوكام بأنه أستاذه الروحي فيقول: «كان أستاذي أوكام أحسن المجادلين، لكنه لم يملك موهبة الكلام الرشيق» («أحاديث المائدة»، جـ٢، برقم ٢٥٤٤). لكنه في حواشيه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي يتجاوز مذهب الاسميين؛ وقد كتبها في عامي ١٥٠٩، ١٥١٠.

وفي سنة ١٥١١ سافر إلى روما، وهذه الرحلة هي التي غيرت مجرى حياته. ولما عاد منها بدأت سيرته مصلحاً للدين المسيحي. لقد كان البابا في أشد الحاجة إلى المال. ولم يجد سبيلاً للحصول عليه إلاّ عن طريق إصدار وبيع صكوك الغفران؛ أي الصكوك التي تشتري بها مغفرة الله للذنوب التي ارتكبها المذنبون والخطاة. وكان يطلب إلى الناس شراؤها ليغفر الله ذنوب أقربائهم أو من يشاؤون ممن يعذّبون في المطهر بسبب ما اجترحوا في الدنيا من ذنوب. وكان يشرف على هذه «التجارة» راهب دومنيكي يدعى يوحنا تتسل Johann Tetzel (حوالى ١٤٤٥ ـ ١٥١٩) وذلك في سنة ١٥١٦، فراح يروج لها بدعاوة ظاهرة أثارت ثائرة مارتن لوثر، فأصدر لوثر بياناً يحتوي على خمس وعشرين قضية ضد صكوك الغفران. ولصق هذا البيان على باب كنيسة فتنبرج Wittenberg في يوم ٣١ أكتوبر سنة ١٥١٧. فسافر تتسل إلى فرنكفورت ـ على نهر الأودر، وهناك ردّ على قضايا لوثر الخمس والعشرين ببيان مضاد فنّد فيه بيان لوثر، وأحرق بيان لوثر علناً. فانتقم الطلاب في فتنبرج بأن أحرقوا بيان تتسل.

وفي سنة ١٥١٨ انضم ملانكتون Melanchton إلى لوثر.

وتدخل البابا، ليو العاشر Leo X في النزاع فاستدعى لوثر إلى روما في سنة ١٥١٨ لاستجوابه في أمر قضاياه تلك. فتدخلت الجامعة كما تدخل ناخب سكسونيا، وأخفقت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان Cajetan وملتتس Miltitz.

ثم جرت مناظرة بين الـ Eck ومارتن لوثر في ليپتسك سنة ١٥١٩ حول سلطة البابا. وصار لوثر يهاجم البابوية ككل، أي كنظام مسيحي. ودخل حلبة الصراع كل من ارزمس وألرش فون هوتن Hutten.

وفي سنة ١٥٢٠ نشر لوثر نداءه الشهير الموجه إلى «النبلاء المسيحيين في ألمانيا» وتلاه برسالة عنوانها: «في الأسر البابلي للكنيسة» وفي كليهما هاجم المذهب النظري لكنيسة روما. فأصدر البابا ليو العاشر مرسوماً ضد لوثر، يحتوي على إحدى وأربعين قضية. لكن لوثر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من العلماء والطلاب والأهالي في مدينة فتنبرج Wittenberg.

وامتد الهيجان إلى سائر أنحاء ألمانيا. فدعا الأمبراطور كارل الخامس (شارلكان) إلى عقد مجمع Diet في مدينة ڤورمس Worms في سنة ١٥٢١؛ وأصدر المجمع قراراً بتدمير كتب لوثر، وأمر لوثر بالمثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الأمبراطورية الألمانية. وبعد أن عاد لوثر من ڤورمس ألقي القبض عليه بإيعاز من ناخب سكسونيا وأودع في ڤارتبورج Wartburg، وكان ذلك في الواقع لحمايته. وأثناء العام الذي قضاه في هذا الحجز، ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية ترجمة رابعة ستظل خير ترجمة إلى هذه اللغة حتى الآن، وتعد من أوائل روائع النثر الألماني؛ كما قام أيضاً بتأليف عدة رسائل.

وفي سنة ١٥٢٢ لما قامت الاضطرابات الشديدة، أعيد لوثر إلى بلدته ڤتنبرج Wittenberg ، حيث أعلن سخطه على الثائرين، كما أعلن سخطه على الطغاة.

وفي نفس السنة ـ سنة ١٥٢٢ ـ كتب ردّه الحاد على هنري الثامن ـ ملك انجلتره حول الطقوس السبعة.

وفي تلك الأثناء بدأ الخلاف يدبّ بينه وبين ارزمس، حتى انفجر في سنة ١٥٢٥ لما أن أصدر أرزمس كتابه بعنوان: «في حرية الإرادة» فرد عليه لوثر بكتاب مناقض بعنوان: «في عبودية الإرادة».

وفي سنة ١٥٢٥ أيضاً تزوج لوتر من كترينا فون بورا Katharina von Bora، وكانت إحدى الراهبات التسع اللواتي تركن حياة الرهبنة.. وكانت كاترينا (١٤٩٩ - ١٥٥٢) راهبة في دير الستترسيين Cistercienne في Nimptschen (بالقرب من Grimma) وانضمت إلى دعوة لوتر في سنة ١٥٢٣.

وفي سنة ١٥٢٩ انعقد مؤتمر في ماربورج حضره لوتر ورجال الإصلاح الديني في سويسرة وعلى رأسهم اتسفنجلي Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١). واحتدم النقاش بين لوتر واتسفنجلي حول مسألة الافخارستيا (أي تحول النبيذ والخبز في القداس إلى دم المسيح وجسده) فأصر لوتر على رأيه في الحضور الحقيقي الفعلي لدم المسيح وجسده في الافخارستيا، بينما رأى اتسفنجلي أنه لا يوجد أي حضور محلّي أو جسدي سواء عن طريق التحول الجوهري transubstantiation أو الاختلاط الجوهري consubstatiation. وهكذا لم يفلح هذان المصلحان الدينيان الكبيران في الاتفاق على عقيدة واحدة للاصلاح الديني، رغم اتفاقهما في كثير من الأمور الأخرى التي عرضها اتسفنجلي في القضايا السبع والستين.

وبلغت حركة الاصلاح الديني في ألمانيا التي قام بها لوتر أوجها بإصدار أمانة (أو اعتراف) أوجسبورج في سنة ١٥٣٠.

وقد أمضى السنوات الباقية من عمره في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ التي نشر الكثير منها، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الانجليزية التي انضمت إلى حركة الاصلاح الديني. وقد عقد في سنة ١٥٣٩ مع Bucer وسائر ممثلي الكنائس الألمانية المصلحة ميثاقاً يسمى ميثاق ڤتنبرج. ولما أثيرت سنة ١٥٤٠ قضية تزوج فيليب فون هسّه Philip von Hesse وقد تورط فيها صاحباه بوكر Bucer وملانختون، اتهم لوتر بأنه ضالع فيها، أي بالفتوى بالسماح لفيليب بالزواج من امرأتين.

ومن بين رسائله الأخيرة رسالة حول «المجامع الدينية والكنائس» (سنة ١٥٣٩)، رسالة ضد «مجددي التعميد»، ورسالة عنيفة بعنوان: «بابوية روما أسّسها الشيطان».

وفي سنة ١٥٤٦ دعي لفض نزاع قام في بلده ايسليبن Eisleben وبعد أن أفلح في فض النزاع أصيب بنوبة برد ما لبث أن توفي في أثرها وذلك في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦.

آراؤه الفلسفية

١ - نظرته إلى اللاهوت:

كانت تقاليد اللاهوت المسيحي منذ أنسلم هي أن اللاهوت هو «الايمان الذي ينشد التعقل».

لكن لوتر وقف معارضاً لهذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى السادس عشر. وقال هو إن اللاهوت ليس تعقلاً لمصدر العقيدة الايمانية، بل هو فعل، ونشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية. وأكدّ أن اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني ابتغاء العمل والطاعة. ومن هنا قال زوس (.T Süss: Luther p. 29. Paris, 1969)«إن اللاهوت عند لوتر وجودي. والواقع أن لوتر - عن طريق كيركجور - هو سلف التيار الوجودي في الفلسفة الحاضرة.» وفي هذا الحكم قدر كبير من المبالغة من غير شك.

وكان لوتر أوكامي النزعة، لهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقف أوكام من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ومفاده أن كليهما ينفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل. وقد زاد لوتر على هذا أن ميدان كليهما مختلف أيضاً، لأن ميدان العقل هو العالم المرئي المحسوس، هو هذه الدنيا - هو عالم الكون والفساد، الذي فيه كل شيء فانٍ. ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي المكان الطبيعي للفلسفة. أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسماوية، السرمدية، الروحية. وهي حقائق نحن إنما نعرفها عن طريق الوحي، عن طريق انجيل يسوع المسيح، عن طريق كلام الله، وندركها بواسطة الإيمان وتجارب الإيمان.

ولوتر إذن لا ينكر الفلسفة ولا مهمة العقل - كما زعم بعض المتسرعين في عرضهم لمذهب لوتر - بل انه قال عن العقل إنه شيء حسن جداً وإنه إلهي (راجع رسالة: «جدل حول الإنسانية» تحت رقم ٩، القضية رقم ١). وفقط إساءة استعمال العقل وتجاوزه حدود طاقته هو الأمر السيء. وهذا إنما يحدث حين يترك ميدانه الخاص؛ ويخوض في أمور تنتسب إلى ملكوت كلام الله. يقول لوتر: «يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادة وفي الكيفيات الأولية والثانوية، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أما عن العلل فإنها لا

تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً. . . فأنىّ للفلسفة أن تتحدث عن العلل حديثاً صحيحاً، بينما الحقيقة الواقعية تفترض وجود الله والشيطان، وأولهما يسمى الخالق والثاني يسمى أمير هذه الدنيا» («أحاديث المائدة» ٥: ١٧: ١٠ - ٣١ بأرقام ٥٢٢٧، ٥٢٢٨، ١٥٥٠).

٢ ـ معرفة الله:

ويرى لوثر أننا نعرف الله بالفطرة «ذلك أن الناموس موجود في القلب بالطبع. ولو لم يكن الناموس الطبيعي منقوشاً في القلب بواسطة الله، لكان من الضروري أن نعظ طويلاً جداً قبل أن تتأثر الضمائر. ولا بد من القيام بالوعظ طوال مائة ألف سنة قبل أن يقبل الحمار أو الثور أو الفرس أو البقرة الإقرار بالناموس، على الرغم من أن لها آذاناً وعيوناً وقلوباً مثلما للإنسان. إنها تستطيع أن تسمعه، لكنه لا يقع أبداً في قلبها. لماذا؟ وماذا ينقصها؟ إن نفسها لم تصنع ولم تخلق بحيث يمكن أن تنفذ فيها هذه الأمور. أما إذا ذكر الناموس لإنسان، فإنه يقول على الفور: نعم، هذا صحيح، أنا لا أستطيع انكار هذا. وما كان يمكن اقناعه بهذه السرعة لو لم يكن من قبل مكتوباً في قلبه». وينتهي لوثر من هذا إلى توكيد أن الله يعرف بالفطرة، لقد جُبل الإنسان بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبالأمور الإلهية. لكن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يسهم في هذا الايقاظ. والسبب في ذلك هو أن الخطيئة الأولى (الأصلية) قد أفسدته بحيث ان كل ما يفعله بنفسه لنجاته إنما يزيده ضلالاً. ولهذا لا يوجد سبيل آخر للنجاة ـ في نظر لوثر ـ إلا بالانجيل وبالمشاركة في يسوع المسيح.

٣ ـ الله:

ولوثر يتصور الله كما تصوره القديس أوغسطين والنزعة الأوغسطينية بعامة طوال العصور الوسطى الأوربية، أعني أن «الله هو الخير الذي يفيض بذاته» وهو نفس التصور الذي نجده من قبل عند أفلوطين، الذي قال إن الخير الكامل يفيض عنه الخير كما يصدر الشعاع عن الشمس.

٤ ـ اللطف الإلهي:

وهذ يفضي بنا إلى نقطة مهمة في مذهب لوثر هي مسألة اللطف الإلهي. وهو يؤكد في هذه المسألة مجانية اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يفيض بلطفه على من يشاء دون اعتبار لأي مبرر. إنه يهب اللطف لمن يشاء، برّاً كان أو عاصياً، بريئاً كان أو مليئاً بالخطايا. وهو بهذا يخالف أساتذته الأكاديميين الذين كانوا يرون أن اللطف الإلهي مرتبط بما يسمونه الاستحقاق المناسب» mérite de Convenance استناداً منهم إلى مبدأ العدل. فموقفهم شبيه بموقف المعتزلة، بينما كان مذهب لوثر أقرب إلى مذهب الأشعرية في الإسلام.

والحجة التي يسوقها لوثر ها هنا مقنعة. فهو يقول: أي لطف هذا الذي يكون مجرد جزاء عن عمل؟ إن اللطف هبة مجانية، والهبة تتناقض تماماً مع فكرة الجزاء، لأنها لن تكون هبة، بل ثمناً مدفوعاً عن عمل.

ثم إن العلاقة بين الله والإنسان ـ هكذا يتابع لوثر حجاجه ـ هي علاقة حرة تماماً من كل التزام من جانب الله نحو الإنسان. فالله ليس ملزماً بمجازاة أي فعل يفعله الإنسان. ولهذا يجب أن يكون فضله grâce حرّاً من كل التزام أو جزاء.

ثم إن الانجيل يدعو إلى مجازاة الشرّ بالخير. فبالأحرى والأولى ان يفعل الله ذلك، فيجازي الشرّ والخطيئة والذنوب بالخير والإحسان والمغفرة. (راجع «مؤلفاته» Werke جـ٤ ص ٢٦٩).

٥ ـ لا وسيط بين ـ الله والإنسان:

ويعزو لوثر كل قوة وكل علة إلى الله، الذي هو العلة الأولى. ولهذا لا يعزو إلى العلل الثانية إلا دوراً ثانوياً تماماً. وقد استخلص النتائج اللاهوتية العملية، لهذه الفكرة. ومن أهم النتائج العملية التي استخلصها من هذا المذهب هو وجوب اسقاط كل توسط بين الإنسان وبين الله، أي إلغاء دور القسيس في التوسط بين الله والإنسان، وبالتالي إلغاء نظام البابوية الذي يقوم على رأس هؤلاء الوسطاء. وقد سار في هذا الاتجاه شوطاً طويلاً، حتى نعت بابوية روما بأنها من صنع الشيطان.

ومن نتائج هذا المبدأ أيضاً القول بأن الإيمان هبة من الله، وليس نتيجة عمل الإنسان. فالانسان لا يقترب من المسيح أو من الله بالعقل أو بقوته. بل إنها مهمة الروح القدس وحدها أن تقرب الإنسان من المسيح وأن تقرّب المسيح من الإنسان. وإذا قدّر للإنسان النجاة، فهذا بفضل الروح القدس وحدها، وإذا هلك، فإنما ذلك بسبب مقاومة

الإنسان العنيدة لقبول فضل الله ولطفه ونعمته. وليس ثم درجات لتبرير الإنسان أمام الله، إن التبرير كامل، مهما يكن من ضعف الإيمان.

٦ - القضاء والقدر وعدم حرية الإرادة:

ويلح لوتر في توكيد القضاء السابق والقدر وفي إنكار حرية الإرادة الإنسانية، وقد رأينا كيف أنه رد على كتاب أرزمس «في حرية الإرادة» بكتاب مضاد عنوانه «في استعباد الإرادة». وهو يرى أن القضاء السابق وانعدام حرية الإرادة عقيدة أساسية يجب أن توضع ملحقاً للعقيدة في المسيح.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفات مارتن لوتر هي المعروفة بنشرة ڤيمار، وقد بدأت في الظهور ابتداء من سنة ١٨٨٣ ولا تزال تظهر حتى اليوم، ومن المقرر لها أن تصدر في حوالى مائة مجلد، وعنوانها:

D. Martin Luthers Werke, Gesammtausgabe

وتشتمل على رسائله **Briefe** وعلى «أحاديث المائدة» **Tischreden** وأولى مؤلفات لوثر هي حواشيه على «كتاب الأقوال» لبطرس اللومباردي، وعلى بعض مؤلفات القديس أوغسطين.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة ڤتنبرج Wittenberg في سنة ١٥١٢ أخذ في تفسير بعض أسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، وظل يقوم بهذا التفسير حتى آخر حياته، ونذكر منه تفسيره لرسائل القديس بولس الثلاث الآتية: الرسالة إلى أهل روما، الرسائل إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى العبرانيين. كذلك قام بتفسير بعض أسفار «العهد القديم» ونخص بالذكر تفسيره «للمزامير» ولاسفار موسى الخمسة، ولبعض أسفار الأنبياء.

كذلك يشمل نشاطه المجادلات التي خاض فيها، ثم المواعظ التي ألقاها. وتحتوي النشرة الكاملة المذكورة على قدر كبير من المجادلات (المجلد التاسع والثلاثون، الجزآن الأول والثاني)، وعلى المواعظ التي نشرها لوتر إبان حياته.

أما نشاطه مترجماً للكتاب المقدس فعظيم. وقد هدف خصوصاً إلى الترجمة بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشعب الألماني البسيطة الخالية من كل اصطلاح وتعقيد: وقد ترجم الكتاب المقدس عن النص اليوناني الذي نشره ارزمس (الطبعة الثانية).

مراجع

- Boisset (Jean): Erasme et Luther: libre ou ser farbitre? Paris, P.U.F., 1962
- Febvre (Lucien) : Un destin, Martin Luther, 4e éd. Paris, P.U.F., 1964.
- Greiner (Albert): Martin Luther, ou l'homme de la grâce. Paris, Plon, 1966.
Hägglund (Bengt): Theologie und Philosophie bei Luther. Lund, Gleerup, 1955.
- Hunzinger (A.W.): Lutherstudien. Leipzig, 1966.
- Kuhn (Felix): Luther, sa vie et son œuvre, 3 volumes, Paris 1884.
- Link (Wilhelm): Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der philosophie, 2. Aufl. München, 1955.
- Süss (Théobald): **Luther**. Paris, P.U.F., 1969.
- Vignaux (Paul): Luther, Commentateur **des sentences** Paris, Vrin, 1934.

لوتسه

Hermann Lotze

فيلسوف مثالي ألماني

ولد في ١٨١٧/٥/٢١ في باوتسن Bautzen. ودَرَس الطب والفلسفة في جامعة ليپتسك؛ وحصل على الدكتوراه في كلا العلمين: الطب، والفلسفة. وفي سنة ١٨٤١ صار مدرساً للطب في جامعة ليپتسك، ثم مدرساً للفلسفة بعد ذلك في نفس الجامعة. وفي أثناء عمله في ليپتسك أصدر كتاباً صغيراً عن «علم ما بعد الطبيعة» Metaphysik (سنة ١٨٤١) وكتاباً صغيراً آخر عن «المنطق» Logik (سنة ١٨٤٣).

وفي سنة ١٨٤٤ خلف يوهان فريدرش هربرت Herbert أستاذاً للفلسفة في جامعة جيتنجن Göttingen؛ واستمر هناك حتى سنة ١٨٨١ حينما دعي أستاذاً في جامعة برلين؛ لكنه

توفي بالالتهاب الرئوي بعد وصوله إلى برلين بقليل في أول يوليو سنة ١٨٨١ .

سعى لوتسه إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والعلوم الدقيقة. وقد هيأت له دراسته الطب أن يعنى بالبحث العلمي الدقيق. لكنه في الوقت نفسه اهتم بالفن والأدب، مما جعله يولي الشعور العاطفي دوراً أساسياً. ولهذا رأى ضرورة الجمع بين العلم والفن والقيمة: فلكل واحد من هذه الثلاثة دوره في تكوين الإنسان وتحقيق ذاته.

وقد رأى أن الوقائع العلمية يجب أن تكون الأساس في التفكير، وأما الميتافيزيقا فدورها هو التحليل والإيضاح والتنظيم لهذه الوقائع. ومن ناحية أخرى ربط الميتافيزيقا بالأخلاق، وجعل من مهمة الميتافيزيقا البحث عن الخير الأسمى أو الخير النهائي.

وينبغي على كل مذهب ميتافيزيقي أن يظل مفتوحاً، غير قطعي، تماماً مثل العلوم الدقيقة.

وقد يتعارض هذا الموقف مع النزعة المثالية التي هي النزعة الأساسية في فلسفة لوتسه. لهذا نجده يطامن حدة مثاليته. فهو ينكر أن يكون الفكر هو الواقع، كما ذهب إلى هذا هيجل؛ كما يضع إلى جانب العقل المنطقي: الشعور العاطفي. وينكر على العقل معرفة كل الواقع، وإنما هو يعرف الأفكار فقط. والهوية بين الفكر والواقع لا تتحصل بالفكر وحده، بل بالتجربة. ويمجد الشعور العاطفي ودوره في إدراك القيمة، ويرى أنه الحكم الفيصل في الانسجام والجمال، والقيم بوجه عام. وعنده أن ثم ممالك ثلاثاً هي: مملكة الوقائع، ومملكة القوانين الكلية، ومملكة القيم التي هي المعايير التي بها يتحدد معنى العالم.

وقد حاول لوتسه الأخذ بمذهب الأحادات Monades عند ليبنتس، فرأى أن تفسير التجربة يمكن أن يتم بافتراض أنها تتألف من أحادات صفاتها شبيهة بصفات أحادات ليبنتس.

وأسهم بدور كبير في وضع علم النفس الفسيولوجي.

مؤلفاته

-Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Leipzig, 1842.

-Medicinsiche Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852.

- Mikrokosmos, 3 Bde. Leipzig, 1856- 64

- Die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868.

- Logik- Leipzig, 1874.

- Metaphysik. Leipzig, 1879.

مراجع

- C.R. Eduard von Hartmann: Lotze, philosophie Leipzig, 1888.

- Henry Jones: A critial Account of the Philosophy of Lotze. Glasgow, 1895.

- E.E. Thomas: Lotze, Theory of Reality. London, 1921.

- Max Wentscher: H. Lotzes Leben und Werke. Bd. I, Heidelberg, 1913.

لوروا (ادوار)

Edouard Le Roy

فيلسوف ورياضي فرنسي. ولد في باريس سنة ١٨٧٠، ودرس العلوم الرياضية والفزيائية في مدرسة المعلمين العليا بباريس. وحصل على الاجريجاسيون في الرياضيات سنة ١٨٩٥، ثم حصل على الدكتوراه في الرياضيات سنة ١٨٩٨. وأصبح مدرّساً للرياضيات في إحدى الليسيهات في باريس، ولكن تحت تأثير فلسفة برجسون بدأ يعنى بفلسفة العلم. وقد خلف برجسون في الكولج دي فرانس في سنة ١٩٢١ أستاذاً للفلسفة، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٤٥.

أكبر مؤثر في فكر ادوار لوروا هو برجسون. والى جانب ذلك كان قويّ الايمان بالمذهب الكاثوليكي. وفي الوقت نفسه كان بحكم تخصصه رياضياً. لهذا اتجه إلى مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والايمان الديني، فجعلها همّه الأول.

وكانت باكورة انتاجه في هذا المجال مقالاً في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (سنة ١٨٩٩) بعنوان : « العلم والفلسفة » وفيه أبرز الطابع التركيبي للواقعة العلمية : إن **الواقعة بطبعها هي** نتاج تشكيل للواقع المعطى الطبيعي المباشر بواسطة عقل يواجه الواقع خلال الاطارات أو القوالب التي صنعتها عادات الفكر الانساني ، كما يعبّر عنها في التصورات Concepts ، والمبادىء ، والنظريات . إذ يقوم **العقل** في المرحلة الأولى بتقطيع morcelage الواقع فيعزل في متصل الواقع موضوعات أو ظواهر ويردها إلى عناصرها العامة المجرّدة ، مجردة من خصائصها الفردية العارضة . وفي المرحلة الثانية تؤخذ الوقائع ، مشكلة على هذا النحو ، في صياغة **قوانين** lois أعني صيغاً عامة ينبغي أن تعد « نتائج متوسطة مُيَسِّرة للفعل » وكأنها خلاصات موجزة لمعطيات التجربة . وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يوحّد بين القوانين وينسّق في **نظريات** théories ، تتبدى على شكل تركيبات synthèses تمكنُ من توحيد العلم ، وتدبير الذاكرة وتيسير الدلالة على الوقائع . على أن هذه المراحل الثلاث تؤلف وحدة لا تقبل التوقف عند إحداها ، إذ الوقائع والقوانين والنظريات متضامنة فيما بينها .

والعلم هو إذن تنظيم للواقع يقوم مقام الرؤية العيانية المباشرة لهذا الواقع .

وينتهي لوروا إلى الأخذ بالمثالية idéalisme ، إذ يراها أمراً محتوماً يقتضيه العلم الحديث . يقول : « إن المثالية والفلسفة أمران مترادفان » (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » سنة ١٩٠٤ ص١٥٣) لأن كل معرفة هي مثالية . وفي كتابه عن « الفكر العياني » يؤكد أن هناك تطابقاً بين ما هو منطقي وما هو عقلي ، بين العقل والقول . ومن هنا نراه يقيم تعارضاً بين العقل والفكر العياني ، بين الفكر الصريح والفكر الخالق ، بين الفكر الاستاتيكي والفكر الديناميكي . ويقرر أن « العيان intuition ليس نوعاً من النظرة الخارجة عن العقل : إنه الفعل فوق المنطقي للفكر ، هو فعل الوعي العامل ، الذي يناظر العمل الأعمق للذكاء » (« الفكر العياني » جـ١ ص١٧٥) . ولهذا يؤكد أسبقية العيان على الفكر المنطقي ، والسبب في ذلك هو طابع المباشرة ، أي الاتصال المباشر مع الموضوع بغض النظر وفي استقلال عن كل قول . ولهذا يؤكد أن « كل عيان حق هو بالضرورة ادراك حق » (الكتاب نفسه جـ١ ص١٧٧) . أما الفكر المنطقي Penseé discursive فيظل دائماً خارج الموضوع ، ويكثر من وجهات النظر نحوه ، وهي وجهات نظر محدودة وجزئية بالضرورة .

وعن هذا ينجم أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يكون فكراً حيّاً . أعني يتجاوز العلم المؤسّس على الفائدة العملية . وهذا الفكر الحيّ يقطع صلته بالثنائية بين الذات والموضوع ، ويضع نفسه في « المشاركة الوجدانية » Sympathie التي تحدث عنها برجسون في تعريفه للوجدان (← وجدان ، عيان) .

وفي كتابه عن الفلسفة الأولى (« محاولة لوضع فلسفة أولى ») يتناول الحياة الروحية التي يؤدي إليها مذهبه . يقول : « في الانسان نوعان من الحياة : حياة حيوانية ، وحياة روحية . والمشكلة الأخلاقية تتعلق بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى » (الكتاب المذكور جـ٢ ص٧٧٨) والنوع الأول من الحياة يقوم في الرضا بما هو مكتسب ، ولهذا تؤدي إلى التوقف ، وإلى الهبوط ، وإلى أن تحطم الحياة نفسها بنفسها . أما الحياة الروحية فعلى العكس من ذلك : إنها سعي متواصل لنشدان « ما يتجاوز دائماً » ، إنها تقدم مستمر ؛ ولهذا فإنها وحدها المطابقة لطبيعة الواقع ، الذي هو تقدم ديناميكي متواصل .

ويتناول لوروا المشكلة الدينية خصوصاً في كتابين : « العقيدة والنقد » **Dogme et critique** (سنة ١٩٠٧) و « مشكلة الله » Probléme de Dieu (سنة ١٩٢٩) وفي هذا المجال يشارك لوروا أصحاب النزعة المحدثة « Moderni-sme التي ازدهرت في أوائل هذا القرن . والطابع المميّز لاتجاهه ها هنا هو النزعة العملية ، إذ يرى أن الحقيقة الدينية تقوم أساساً في البذرة التي يضعها الدين في نفوس المؤمنين به ويشكل بهذا تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم بين الناس . يقول لوروا : « أن تمتلك الحقيقة هو أن تحيا بها وأن تحيا هي فينا » . (« الفكر العيان » جـ٢ ص٢٠٩)

ولهذا ينبغي ألا ننظر إلى الله على أنه مجرد فكرة يبرهن عليها ببراهين عقلية ، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه موجود عيني . « ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة عينيته ؛ بل هي تُدرك . إنها ليست موضوعاً لتحليل تصوّري منطقي ، بل هي موضوع عيان نحياه . فإذا قصد إذن إلى البحث عن الله بطريق البرهان ، فإننا لن نجده بوصفه حقيقة واقعية ، بل فقط نجده بوصفه فرضاً تفسيرياً ، يتفاوت حظه من

الاحتمال : أصل، مركز ، أو قمة ، وبالجملة : مبدأ لوحدة صورية . وحينئذ لن نصل إلى الله الحق ، أعني الله الذي هو ضروري لحياتنا ، الله الذي نحبه، وندعوه ، والذي يغنينا ويعزّينـا ، والذي نتصل به كما نتصل بشخص » (« مشكلة الله » ص٨١). ولهذا فإن البراهـين التقليدية المعروفة في كتب اللاهوت ليست لها سوى فائدة محدودة ، شكلية خالصة ونظرية محضة، وهي في ذاتها ليست قوية في الاقناع ، وليس لها أي تأثير على الضمير . « فمن من المعاصرين يحق له أن يقول ، بعد فحص نزيه لضميره ، انه يؤمن بالله نتيجة لتلك البراهين ؟ . . . إنه لا يتقبلها بحرارة إلا أولئك الذين ليسوا في حاجة إليها ، لأنهم وصلوا إلى النتيجة قبل ذلك وبطريق آخر» («مشكلة الله» ص ٨٧). إن البرهان الوحيد المقنع هو ذلك الذي يجده المؤمن الذي يتأمـل باخـلاص في مقتضيات وجوده المعتاد ، فيقتنع حقا بوجود الله بوصفه الموجود الوحيد الذي يعطي معنى لكل أفعاله وتصرفاته ، وبدونه تكون حياته وتصرفاته خاوية من كل معنى .

مؤلفاته

- Science et philosophie, série d'articles in **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 7, 1899, pp. 375- 425, 503- 562, 706- 731; vol. 8, 1900, pp. 37- 72.
- Dogme er critique, 1906.
- Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1912.
- L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, 1927.
- Les Origines humaines et l'évolution de l'intteligence. Paris, 1928.
- Le Probléme de Dieu. Paris, 1929.
- La Pensée intuitive, 2 vols. Paris 1929- 1930.
- Introduction à l'étude du problème religieux. Paris 1944
- Essai d'une philosophie première, 2 vols. Paris, 1956, 1958.
- La Pensée Mathématique pure. Paris, 1960.

مراجع عنه

- S. Gagnebin: La philosophie de L'intuition: Essai sur les idées d'Edouard Le Roy. Paris 1912.
- G. Maire: «La Philosophie d'Edouard Le Roy», in **Les Etudes Philosophiques** avril- juin 1972, pp. 201- 220. Paris, Pr. Un.
- F. Olgiati: Edouard Le Roy e il problema di Dio. Milano, 1929.
- L. S. Stebbing : Pragmatism and Freuch voluntarism. Cambridge, 1914.

لوسنّ

René Le Senne

فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية

ولـد في سنة ١٨٨٢ في البيف Elbeuf (في اقليم نورماندي بشمالي فرنسا). ودخل مدرسة المعلمين العليا سنة ١٩٠٣ حيث تتلمذ على روه Rauh وهاملان، وحصل سنة ١٩٠٦ من السوربون على الليسانس في الفلسفة. وفي سنة ١٩٠٦ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة. ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون في سنة ١٩٣٠، وكان عنوان الرسالة الكبرى هو: «الواجب» Le Devoir. وعمل في تدريس الفلسفة في عديد من ليسيهات (المدارس الثانوية) الأقاليم، وفي ليسه لوي لوجران في باريس. وفي سنة ١٩٤٢ صار أستاذاً للأخلاق في السوربون. واختير في سنة ١٩٤٨ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وتوفى في سنة ١٩٥٤ بباريس.

ولوسنّ أخلاقي قبل كل شيء آخر. وهو يعرّف الأخلاق «بأنها مجموع متفاوت النَّسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا ـ منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل ـ أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة» («بحث في الأخلاق العامة» ص ٢٢. باريس، سنة ١٩٤٧).

ويتحدث لوسنّ عن الله على أنه «القيمة المطلقة»، ويقول: «إن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً، بالنسبة إلى تجربتنا، فـوق القيمة الأخـلاقية ومثـلاً أعلى، وشـرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تتكرّس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسـة مطلقة، «الجنة»، أعني المكان الذي فيه سنملك، في

وقت واحد ونهائياً، الحق الكامل، والسرور الخالص، والفضيلة التامة والحب اللامتناهي» (الكتاب نفسه ص ٦٩٩ - ٧٠٠).

ولوسنّ يناضل ضد الوضعية التجريبية في كل الميادين. ويقول إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إن لم يكن الوجود مقوداً بفكرة أولى تحتوي - على هيئة جرثومة - على كل التعينات التي يمكن الوجود اتخاذها؛ وهذه الفكرة هي الواجب. «فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتبين كليته، فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان، إذ لا يمكن تبرير شيء إلا به، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا بالأفعال التي يأمر بها» («الواجب» ص ٣٢٥. باريس، سنة ١٩٣٠).

وعن المسؤولية يقول لوسنّ: «ينبغي ألا نتحمل مسؤولية مفرطة، ولا مسؤولية أقل مما نستطيع؛ بل لا بد أن نختار، وفقاً لاستعدادنا، الالتزامات التي سنلتزم بها. وبعضها هي من الأهمية بحيث ينبغي ألا ننأى عنها، وبعضها الآخر فيها من الملاءمة مع خُلُقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأنّ لنا حقاً عليها. ومن الواحدة إلى الأخرى يمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم. وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها، وفي عدم تجاوزها. وبالجملة، فإن المسؤولية هي الحركة التي بها ينفذ الأنا في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية، ابتغاء إصلاحها، وفقاً لمقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله. وفي هذه الحركة تتحدد المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعينّ المثل الأعلى الذي عنده تتوقف.» («بحث في الأخلاق العامة» ص ٥٨٥)

مؤلفاته

- Introduction à la philosophie. Paris, 1925.
- Le Devoir. Paris, 1930.
- Le Mensonge et le Caractère. Paris, 1930.
- Obstacle et valeur. Paris, 1934.
- Traité de morale générale Paris, 1942.
- Traité de Caractèrologie. Paris, 1949.
- La Destinée personnelle. Paris, 1951.
- La Découverte de Dieu. Paris, 1955.

مراجع

- J. Paumen: Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne. Paris, 1949.
- J. Pirlot: Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne. Namur, 1953.

لوغوس

Logos (gr. Λογος, L. Verbum)

وهو « الكلمة » الإلهية . لكن معانيها اختلفت :

١) فاللوغوس عند هرقليطس ، وهو أول من قال به ، هو القانون الكلي للكون . يقول هرقليطس: « كلُ القوانين الانسانية تتغذى من قانون إلهي واحد : لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل ويسيطر على الكل ». (الشذرة رقم ١١٤ في نشرة ديلز Diels) وبهذا الرأي أخذ الرواقيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم ، وهو الذي يشيع فيه الحياة ، وهو الذي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم وهو المادة . ويحكي ذيوجانس اللائرسي مذهبهم هذا هكذا : « يقول الرواقيون إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهيولى ، إنه الله ، وهو سرمديّ ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة » (ذيوجانس اللأرسي، فصل ٧ : ١٣٤). ومن ناحية أخرى يجعلونه هو المصير (الكتاب نفسه ٧ : ١٤٩).

٢) ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وأنه محل « الصور » والنموذج الأول لكل الأشياء (راجع كتابه de opific. mund ٢٤- ٢٥ في مجموع مؤلفاته Opera نشرة Mangey في مجلدين ، لندن سنة ١٧٤٢). وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها : « إنه رباط الكون ، الحافظ على كل أجزائه وبدونه تنحلّ » (راجع de fuga, I, 18) . وهو يتدخل في تكوين العالم ، لكنه ليس خالقاً . وهو الوسيط بين الله والناس ، وهو الذي يرشد بني الانسان ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله ، لكن دوره هو دائماً دور الوسيط . ويقينه بأنه « إلهي » θέος ويميزه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله ο θέος ، لكنها لا تضاف إلى اللوغوس . (راجع « مسائل في سفر التكوين » ٢ : ٦٢، وقد أورد هذا القول يوسابيوس في : « التمهيد

للانجيل » ٧ : ١٣) .

٣) ومن بين أسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » سفر يدعى « سفر الحكمة لسليمان » ويصف فيه صاحبه « الحكمة » بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صادرة عن مجده ، وأنها تساعد الله في عملية الخلق ، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم . ويمكن أن تتصل بمن من البشر مستعدون لتلقيها ، لتقدس أرواحهم وتؤمّن لها الخلود عند الله : وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم « اللوغوس » (والسفر مكتوب باليونانية ، بخلاف سائر أسفار العهد القديم إذ هي بالعبرية)، هذا « اللوغوس » (الكلمة) الذي فيه جعل إلـه اسرائيل ، رب الرحمة ، كل الأشياء (اصحاح ٩، العبارة ٢٧١) . وبه نجّى شعب اسرائيل وسينجّي كل النفوس التي تتلقاه .

٤) والانجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا يُستهل بالحديث عن « الكلمة » : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، والله هو الكلمة ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان » ، وكذلك ذكره يوحنا في خاتمة رسالته الأولى وفي « الرؤيا » Apocalypse المنسوبة إليه أيضاً (اصحاح ١٩ ، عبارة ١٣) . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - هو الذي كان قبل خلق الكون ، كان عند الله ، وهو هو الله . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - تجسّد ، أي اتخذ جسداً ، وحلّ بين الناس ، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ، ممكنّاً لهم من أن يصيروا أبناء الله .

وهذا اللوغوس ، عند القديس يوحنا ، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة ، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه ، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون ، إنه عنده الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلى الله ، لكنه متميّز من الآب . إنه ابن الله الذي تأنّس ، أي صار انساناً ، وعاش ومات من أجل بني الانسان . وبالجملة : إنه يسوع المسيح .

وفي اثر القديس يوحنا جاء الآباء المسيحيون : يوستينوس ، وكليمانس السكندري ؛ واوريجانس السكندري ، فوجدوا في فكرة اللوغوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة المسيحية ، بأن ادعوا أن اللوغوس هو مصدر كلتيهما والينبوع الوحيد لكل حقيقة .

وفي تصوّر آباء الكنيسة للوغوس ، أكدوا أمرين : (١) التساوي التام بين اللوغوس وبين ابن الله وبين الله الآب ؛ (٢) وثانياً مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل . يقول يوستينوس : « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوغوس الذي فيه يشارك كل الجنس البشري » (Apologia Prima, 46)

وجاء الغنوصيون فقرروا أن اللوغوس هو أدنى الايونات eons وأنه الذي يتولى تكوين العالم . فتصدى لهم القديس ارينايوس St. Irénée وأكد المساواة في الماهية والمكانة بين الله وبين اللوغوس وبين الروح القدس (Odv haeres., II, 13, 8)

لكن جاء بعد ذلك اوريجانس في القرن الثالث فحاول التفرقة في الدرجة بين الله الآب وبين اللوغوس ، وقرر أنه يمكن أن ننعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات ، وجوهر الجواهر ، وصورة الصور، لكننا لا نستطيع أن ننعت الله الآب بمثل هذه النعوت ، لأنه يتجاوزها جميعاً(De Princ, VI, 64) . صحيح أن اللوغوس أزليّ مع أزلية الله الآب، لكن ذلك ليس بنفس المعنى . إن الله الآب هو الحياة و « الابن » يستمد الحياة من « الآب » (In Joann., II 1-2)

بيد أن الكنيسة في مجامعها (نيقيه سنة ٣٢٥، وأفسوس سنة ٤٣١) رفضت تفسير اوريجانس هذا، واعتبرته هرطقة ، وبقيت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن الذي هو الكلمة (اللوغوس) .

ومنذ ذلك التاريخ صار « اللوغوس » معنى دينياً ، أكثر منه فلسفياً نجده خصوصاً عند الصوفية ، وبخاصة عند ابن عربي بين الصوفية المسلمين .

لم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين ، اللهم إلّا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات ، كما نجد ذلك عند فشته Fichte في كتابه « المدخل إلى الحياة السعيدة » (سنة ١٨٠٦) حين استشهد بمطلع انجيل يوحنا للتدليل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية ، لكنه يرى في اللوغوس أنه هو « الأنا » (راجع مؤلفاته Werke , V, p. 475).

مراجع

- M. Heinze: Die Lehre von Logos in der griechischen

philosophie. Oldenburg, 1872, reprog. Aalen 1961.
- A. Aall: Der logos: Geschichte seiner Ertwieklung in der griechichen philo sophie und christlichen literature,2 vols. Leipzig 1896- 99; reprogr 1966.
- H. Leisegang, s.v. in Pauly- Wissowar, XIII, 1 (1926).
- H. Urs von Baethasar: Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.
- W. Kelber: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes Stuttgart, 1958.
- A. Orbe: Hacia la primera teologia de la Procesion del verbo, 2 vols, Roma, 1958.

لوك

Jolm Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي .

ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في رنجتون Wring-ton (في اقليم سمرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد ، حيث انتخب طالباً مدى الحياة ، لكن هذا اللقب سحب منه في سنة ١٦٨٤ بأمر من الملك . وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية ، لم ينخرط في سلك رجال الدين . وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي ، حتى عرف باسم « دكتور لوك » .

وفي سنة ١٦٦٧ أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني آشلي كوبر Cooper الذي صار فيما بعد الايرل الأول لشافتسبري (١٦٢١ - ١٦٨٣) ووزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في انجلترة ما بين سنة ١٦٦٠ وسنة ١٦٨٠ . وقد نجح لوك في اجراء عملية جراحية لانتوني آشلي كوبر هذا في سنة ١٦٦٨ الذي أصيب بدمّل في الصدر ؛ ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لآشلي في الأمور السياسية والعلمية ، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية F. R.S. . ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة . وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية . وفي سنة ١٦٧٢ صار آشلي أول ايرل لشافتسبري ووزيراً للعدل Lord Chancellor ، فعينّ لوك سكريتراً لهيئة التجارة Board of Trade . وفي سنة ١٦٧٥ حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد .

وأثناء الاضطرابات السياسية التي وقعت في انجلترة ما بين عام ١٦٧٥ و١٦٧٩ أقام لوك في مونپلييه (جنوبي فرنسا) وباريس ، حيث تعرّف إلى جسّندي وأرنو Arnauld وسجن آشلي لمدة قصيرة في برج لندن ، ثم عادت إليه مكانته ، وعاد لوك إلى خدمته . لكن في يوليو سنة ١٦٨١ أعيد آشلي إلى السجن بتهمة الخيانة العظمى ، ثم أفرج عنه ، وفر إلى هولنده في ديسمبر سنة ١٦٨٢ (وقد توفي بعد شهر في ٢٢ يناير سنة ١٦٨٣ في أمستردام) . فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولنده لاحقاً بوليّ نعمته ، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Van den Linden حيث توثقت صداقته بلاهوتيين حرّين هما لوكلير Le Clerc ولمبورش وفي سنة ١٦٨٧ انتقل إلى روتردام، وانضم إلى أنصار وليم أورانج الانجليزي .

ثم عاد إلى انجلتره سنة ١٦٨٨، وعُرِض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار مندوباً للاستئناف . وأمضى سنواته الأخيرة في اوتس Oates (في اقليم Essex) في منزل سير فرانسس وليدي ماشم Masham - وهي ابنة كدورث Ralph Cudworth

وتوفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ .

فلسفته

١ - انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الانسان مزوداً بها ، في رأي من يقولون بها . وممن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون وسموها *κοιναι ἔννοιαι* وقرروا أنها تولد في العقل الانساني منذ الولادة ويشترك كل الناس في الإقرار بها : وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت ، حين قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية ، أي أنها تولد مع ميلادنا ولسنا في حاجة إلى تحصيلها . لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار ، قبل التجربة ، إنما توجد ضمنياً وعلى هيئة امكان . ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار . ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ماهو هو) ومبدأ عدم التناقض (« لا يمكن الشيء الواحد أن يكون وألا يكون في آن واحدٍ ومن جهة واحدة »)، والضمير الأخلاقي ، وفكرة الله . وكان الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الاساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم ، نظراً لأن معطيات الحسّ غير مأمونة

ومتغيرة وغير يقينية .

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية ، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شيء. والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادىء المنطق(الهوية وعدم التناقض) . والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادىء المنطق . وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر ، ما هو صواب وما هو خطأ ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادىء الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب . وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام . فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته ، لكنه لم يفعل ذلك .

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلاً إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالما يجرّبون ويتعلمون استخدام عقولهم . إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ، ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين .

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت ، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر ، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية ، مثل هربرت أوف تشربري (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) Herbert of Cherbury وقد ذكّره لوك بالاسم . ويفسّر البعض هذه الواقعة بكون احياء بعض المتفلسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تعارض مباشر مع تجريبية لوك ، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك ، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها ، ولما كان هؤلاء المتفلسفة البريطانيون قد أحيوا من جديد مذهب الرواقية في هذا الموضوع ، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي . ـ ومن ناحية أخرى يمكن أن نتصور أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورها لوك . ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق العيان العقلي المباشر ، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها . وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن اثبات صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحّة وجودنا وصحة وجود الله . ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالعيان العقلي المباشر أنها واضحة متميّزة ، وبالتالي صحيحة ، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة .

وبعد أن فنّد لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه « بحث يتعلق بالعقل الانساني » (١٦٩٠)، أخذ في الكتاب الثاني منه (القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار. إن لدينا أفكاراً ـ والفكرة Idea أي شيء هو موضوع للتعقل حين نفكر ـ هذا أمر لا شك فيه . فمن أين تأتي أفكارنا ، مادامت ليست فطرية ؟ .

لنفرض ، هكذا يقول لوك ، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء Tabula rasa فمن أين يحصل إذن على أفكاره ؟ والجواب : من التجربة ، هكذا يقول لوك . والتجربة تشتمل على مصدرين للأفكار ، هما : الاحساس ، والتأمل reflection. فنحن نتلقى الكثير، إن لم تكن الغالبية ، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية . ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حينما ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل . إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكيفيات ، مثل فكرة اللون الأصفر ، أو الحرارة ، الخ . والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة ، مباشرة ، وما أشبه ذلك . وهذان المصدران ـ الإحساس والتأمل ـ يعطياننا كل ما لدينا من أفكار . فإن شك أحد في هذا ، فما عليه إلاّ أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأته إما من الاحساس وإما من التأمل . ونمو الأطفال يعطينا المزيد من التأييد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الانسانية : فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الاحساس وتأمل فيها ، زادت معرفته بالتدريج.

وبعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار . إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة . والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار ؛ إنها لا تحتوي إلاّ على مظهر واحد أحدٌ ، مثال ذلك : رائحة وردة . أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة ، مثل فكرة : أصفر زكيّ الرائحة . والأفكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ولا أن يدمّرها .

لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض . ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة . والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بها تبنى كل أفكارنا المركبة ، وبها تُفسر .

وكثير من الأفكار البسيطة يحملها حسّ واحد ، مثل أفكار: الألوان ، الأصوات ، الأذواق ، الروائح والملموسات. ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حسّ اللمس . وفكرة الصلابة ليست فكرة المكان الذي تشغله الاجسام ، ولا هي التجربة الذاتية للخشونة التي نحسّ بها حين نشعر بالأشياء . وإنما الصلابة solidity شبيهة بفكرة الكتلة mass في فزياء نيوتن ، وهي التي تصنع الأجسام . وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فما عليه إلّا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً ، وليكن كرة ، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه . فهذه التجربة تعطي الانسان معرفة تامة وملائمة بالصلابة .

وبعض أفكارنا ينقلها حِسّان أو أكثر . ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان أو الامتداد ، الشكل ، السكون ، الحركة ـ إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة البصر واللمس . وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection . وثمّ أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما . ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار : اللذة والألم ، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا على تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا .

أما كيفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين : كيفيات أولية ، وكيفيات ثانوية . فالكيفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام . وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، التحرك ، والعدد. أما الكيفيات الثانوية « فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي القوى التي تنتج مختلف الاحساسات فينا بواسطة كيفياتها الأولية » ، مثال ذلك : قوة الشيء ، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة ، على إحداث الأصوات ، والأذواق والروائح فينا حين نتأثر بها .

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات (الأشياء) لها كيفيات أولية ، وهي العناصر الأساسية في فزياء نيوتن ، ولها أيضاً كيفيات ثانوية هي قوى الكيفيات الأولية التي تجعلنا ندرك الألوان والروائح الخ ، وهي أمور ليست « في » الموضوعات نفسها . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تشابه خواصّ الموضوعات الموجودة خارجاً عنّا، بينما أفكارنا عن الكيفيات الثانوية ليست كذلك. إن الكيفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها ، بينما الكيفيات الثانوية ـ كما تدركها الاحساسات ـ لا توجد إلّا فيمن يشاهدها . فلو لم يوجد مشاهدون ، لما وجد إلّا الكيفيات الأولية وقواها . ولهذا فإن عالم التجربة الغني الحافل بالألوان والذوق والضجة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي نتأثر بها نحن من جانب الأشياء ، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجودة بالفعل .

وهذا التمييز بين كيفيات أولية وكيفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، بينما لاتعطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه .

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance ، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum تحل فيه الأفكار . فإذا تساءلنا : وما هو هذا الموضوع ، لم نستطع أن نحير جواباً. مثلاً: إذا تساءلنا : اللون والوزن ينتسبان إلى ماذا ؟ وكان الجواب : إلى الأجزاء الممتدة الصلبة ـ فعلينا أن نتساءل : وإلى أي شيء تنتسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ وهنا لا نحير جواباً ، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله فيلٌ كبير . فلما سئل : ومن يحمل الفيل ؟ أجاب تحمله سلحفاة . فلما سئل : ومن يحمل السلحفاة؟ سلّم بعجزه عن الجواب وقال : لا أدري . ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله عن طبيعة الجوهر substance: إنه شيء لا نعلمه ، لكننا نفترض أنه الحامل للكيفيات التي ندركها أو نتأثر بها .

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكيفيات نحن نفترض أنها تنتسب إلى جوهر معين ، نسميه :فرس، ذَهَب ، انسان ، شجرة ، الخ . إننا لا نملك فكرة واضحة عن الجوهر ، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية . لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكيفيات الفزيائية أو العقلية التي ندركها في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تنتسب إلى شيء ما . وهكذا ، فإنه على الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجواهر ، فاننا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح تحمل الكيفيات التي تنشىء أفكارنا . لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجواهر تمنعنا دائماً

من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء .

وبالجملة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء . وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة ، لأنها ناتج أشياء وأحداث حقيقية . لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة امتثالات مكافئة لما يوجد بالفعل . وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً . أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية ، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنا إلّا جزئياً : إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات مناظرة لتلك التي ندركها . وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجتمعة معاً في جوهر واحد ، ولسنا متأكدين لماذا هي متجمعة هكذا . ومن هنا فإن بعض أفكارنا تخبرنا ما هو موجود فعلاً خارجاً عنا ، بينما هناك أفكار أخرى ، ناتجة عما هو خارج عنا ، أو عن تأملنا في أفكارنا ، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً موضوعات « حقيقية » real.

وفي الكتاب (الباب) الرابع من « بحث متعلق بالعقل الانساني » يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الألفاظ واللغة ، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر . ومن أهم ما تعرض له لوك في هذا البحث معنى الحدود الكلية أو الكليات مثل « انسان »، « مثلث »، الخ . يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية ، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء ، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكوّن أفكاراً عامة . وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية .

ومن بين الحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه ـ اللفظ : « جوهر » substance . وحين حلل معناه ميّز بين ما سماه « الماهية الاسمية » nominal essence وبين « الماهية الواقعية » real essence للجوهر . أما الماهية الاسمية فهي الفكرة العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الأساسية من السّمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً . وفي مقابل ذلك نجد أن الماهية الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تفسّر كونه يملك الصفات التي يملكها . إن الماهية الاسمية تصف الخواص التي للجوهر ، بينما الماهية الواقعية تفسّر لماذا هو يملك هذه الخواص . ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة الماهية الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصّلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً العلل النهائية التي تفسّر حدوث (وجود) هذه الخواص . ومن هنا تظل معرفتنا دائماً قاصرة لاننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواصّ التي لها .

وفي الكتاب (الباب) الرابع والأخير من « بحث . . . » يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومداها ، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل . إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط ، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة . وما يكوّن المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين . والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنحاء :

١ ـ إذ يمكن أن تكون هي هي ، أو متباينة ؛
٢ ـ ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحو معين ؛
٣ ـ ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجوهر ؛
٤ ـ ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل .

وكل معارفنا تندرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة . فنحن نعرف : إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة ؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض ؛ وإما أنها توجد معاً دائماً ؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا .

وإحدى وسائل المعرفة العيان intuition أعني الادراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين . فالعقل «يرى» أن الأسود ليس هو الأبيض ، وأن المثلث ليس هو الدائرة . وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الانساني . وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدراً وضماناً .

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstration. والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان ، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر ، وذلك بربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى . وهذه العملية هي سلسلة من العيانات ، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية . لكن لما كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل ـ فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسينا الخطوات السابقة ، أو افترضنا أن

خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل . والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة اليقينية .

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية . وهذا النوع من المعرفة يذهب إلى أبعد من مجرد الاحتمال ، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح . وهذه المعرفة تسمى « المعرفة الحسية »، وهي ما نجده عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب . ولا يحق لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام . فالمعرفة الحسّية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا .

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحديدات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نحدد المدى الذي تذهب إليه المعرفة الانسانية وأن نقوّم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي . لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض ، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما تمتد إليه أفكارنا . وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدّد بيقين ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض . لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلاّ إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً وسيطة كافية . وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان . أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي . فما دمنا لن نستطيع معرفة الماهية الحقيقية لجوهر ما ، فإننا لن نعرف أبداً هل توجد فكرتان معاً بالضرورة . ونحن ندرك أن بعض الأفكار تجتمع مرات ومرات ، لكننا لا نستطيع أن نعرف السبب في اجتماعها هذا بعضها مع بعض . ولن نكتشف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معيّن لكيفيات أولية . وفيما يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون ، بالعيان ، بأننا موجودون ، وبالبرهان أن الله موجود . لكننا لا نعرف إلا حسّياً أن أشياء غير ذواتنا وغير الله موجودة . ويقيننا في هذه الحالة محدود باللحظة التي فيها نحس بهذه الأشياء في التجربة . فإذا مضت التجربة ، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود .

والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح ، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبائعها محدودة جداً . لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين .

فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في « الرسالتين عن الحكومة » اللتين نشرهما في سنة ١٦٩٠، وإن كان قد كتبهما إبان ما يسمى بأزمة الاستبعاد في ١٦٧٩ ـ ١٦٨١ ، أي الفترة التي حاول فيها ـ دون جدوى ـ شيفتسبري أن يستبعد دوق يورك من ولاية عرش انجلتره لأنه كان كاثوليكياً . وأهم هاتين الرسالتين : الرسالة الثانية ، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة ، ولارتباطها بالحوادث المعاصرة لها ، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة ١٦٨٩ بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات .

ويبدو أن لوك قد كتبها إبان أزمة استبعاد دوق يورك عن وراثة العرش ، من أجل تبرير امكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حاميه شيفتسبري . وكان هدفه هو الحدّ من سلطان الملك المطلق . ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله ، دون أي وسيط سياسي . فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله ، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب وتجاه بعضهم لبعض . وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية ، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت « حرية » الانسان فوضى . ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك « قانوناً عقلياً» law of reason ، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق ، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية . وفي البداية ، أعني في حالة الطبيعة ، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد ، وبعد ذلك ـ إما فجأة أو تدريجياً ـ اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي . وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية ، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (السياسي)، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية ، أدت بدورها إلى نظريته في العمل . وقد بدأ لوك من المصادرة

القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته، واستنتج من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية (قانونية) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي فيه كان الامتلاك الخاص لا يضرّ أحداً آخر ولا يجرّده مما يملك .

وهكذا كان للانسان الحق في حياته، وفي عمله . ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما « مزج عمله به »، أي فيما يملك .

وكلازمة لهذه صاغ لوك نظريته في القيمة، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في ايجاد السلعة .

وثم نوعان من العلاقات بين الناس : الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس ؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك (الحقوق في الملكية).

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم . ويلزم عن هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية، ومن لا ملكية لهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية .

وهكذا نجد لوك يؤكد المصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصّة، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض .

وإذن فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته ؛ وبكونه ذا حقوق سياسية يصير ملتزماً تجاه الحكومة التي تمثله . وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تمسّ ملكيته (بما في ذلك فرض الضرائب) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة . وينتج عن هذا مذهب لوك في مقاومة الحكومة أو الثورة عليها، كما عرضه في الفصل الأخير من « الرسالة الثانية في الحكومة »، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة ١٦٨٨، ولرضاها بعد ثورة سنة ١٦٨٨ . ولوك، في نظريته في الثورة على الحكومة، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير . كذلك لم يذهب إلى ما دهب إليه البرلمانيون الانجليز في سنة ١٦٤٠ وما حولها، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي . كذلك لم يقل مثل الجرنون سدني Algernon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية . وإنما طالب لوك بثورة معتدلة واعية ضابطة لنفسها، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي .

وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً، أو جماعات، أو مغتصبين يطالبون بالسلطة المطلقة . ففي مثل هذه الأحوال، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة . لكن حق الثورة هذا ينبغي ألايمارس إلّا في الظروف القصوى جداً، أي حين تخفق كل الوسائل الأخرى تماماً . ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبرون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة .

والناس، بنقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام، لا يتنازلون عن الاهتداء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر، ما هو عدل أو ظلم، ما هو صواب أو خطأ . صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية . لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه . ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطتين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلّا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما .

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع، إذ الغرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة، وليس العودة إلى حالة الطبيعة (الفوضى). وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة، أبرزها : حين تحلّ الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير محلّ القانون ؛ وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً ؛ وحين يحدث تزييف في الانتخابات، وحين تقوم حكومة اجنبية باخضاع الشعب، وحين تهمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو

تتركها . ففي جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع ، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه ، أو أن يضع نظاماً جديداً ، أو أن يضع السيادة في أيدٍ جديدة تحت نفس النظام - حسبما يرى الشعب أنه الأحسن .

ولكن « السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى ، طالما ظلّ المجتمع باقياً » (الرسالة الثانية ، ف١٩)

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلّا وفقاً لحكم الأغلبية ، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية ، ذلك لأن الإجماع مستحيل . والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده .

وآراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي ، أو حكم القلة oligarchy ، أو الحكم الديمقراطي ، طالما كان مقرراً أن السيادة هي في النهاية للشعب . لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية ، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك ، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب .

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية ، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عنقها ، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها . على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عنقها ، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث ؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحلّ الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلّها . ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تنتخب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة ، وهكذا بانتظام .

آراؤه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه « أفكار في التربية » (سنة ١٦٩٣) . وثم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي :

١ - ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استعداداته الفردية وقدراته وميوله ، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالعصا .

٢ - يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول ، ويتلوهما التحصيل العقلي .

٣ - كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللاعب الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلما كان ذلك ممكناً . إذ التعليم الاجباري مرهق ؛ لكن حين يكون في التعليم لعب ، فسيكون فيه بهجة وسرور !

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة ، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب . وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين ، وعلى الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب ، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة . ويجب أن يكون الأطفال في صحبة أبويهم أوقاتاً طويلة ، وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استعدادات أطفالهم وأن يستثمروا ميول أولادهم للحرية واللعب ، حتى يجعلوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح . وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة . ويجب التخلّي عن معاملتهم بشدّة كلما كان ذلك ممكناً .

وكلما نما الطفل ، يجب أن ينمو الاستئناس بينه وبين أبويه ، بحيث يجد الوالد في ولده الناضج مؤنساً له وصديقاً . وكان من رأي لوك أن الحنان والصداقة وسائل وغايات في آن معاً للتربية الحسنة .

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للغته الخاصة وذلك عن طريق المثل والتمرين ، لا بواسطة علم النحو . وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلُّم النحو إلى أن يتعلم الانسان أن يتكلم اللغة جيداً . ومن رأيه وجوب تعلّم لغة أجنبية حديثة في سنّ مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى انفاق وقت طويل في تعلم اليونانية ، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق - وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه ؛ أما اللاتينية فكان كرهاً - لا يمانع في تعليمها لأبناء الطبقة الراقية . وبدلاً من ذلك كان يرى انفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب والفلك والهندسة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني . ومن الأمور اللافتة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدوية

واحدة على الأقل .

آراؤه في الدين .

كتب لوك كثيراً في أمور الدين ، وقبيل وفاته كان مشغولاً بكتابة شروح مسهبة على رسائل القديس بولس ، وعلى تحرير مسوّدة رسالة رابعة عن « التسامح »، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسامح . وفي سنة ١٦٩٥ نشر كتاباً بعنوان : « معقولية المسيحية »، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي ١٦٩٥ و١٦٩٧ .

رأى لوك أن التسامح هو العلاقة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة ، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله . والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى ؛ والدين الخالي من المحبة والاحسان هو دين زائف . والذين يضطهدون الآخرين باسم المسيح يتنكرون لتعاليم المسيح ، ولا ينشدون إلّا المظهر الخارجي ، لا السلام ولا القداسة . ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسعى المتعصب إلى نجاة روح ضحيته ؟! ثم إن الايمان لا يمكن أن يُفْرَض بالقوة القاهرة ، كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقده بنفسه . وكل المحاولات لفرض الايمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر النفاق والاستخفاف بالله . إن الإقناع بالحسنى هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحرّك العقل .

ويفصل لوك بين الكنيسة والدولة فصلاً حادّاً ، لأن الكنيسة « جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفاقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه ، ومن أجل نجاة أرواحهم ». أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله ، وكل شأنها هو الصالح العام ، والمحافظة على حياة المواطنين وحريتهم وممتلكاتهم ؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح . « وما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرّماً وممنوعاً » .

ومن المشكوك فيه ـ هكذا يقول لوك ـ أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة . والناس المخلصون الأمناء يختلفون في أمور العقائد الدينية ؛ ولهذا فإن التسامح وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس . والنصارى ، والمسلمون واليهود والوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم . ولهذا لا بد من التسامح الشامل ، مادام هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً .

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان ، ولا يحدّها أبداً إلّا الاضرار بالآخرين . لكنه مع ذلك رفض التسامح مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والأيمان لن تلزمهم ، كما رفض التسامح مع أية كنيسة يكون تكوينها من شأنه « أن يجعلَ كل من ينتسبون إليها يُسَلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وخدمة أمير (حاكم) آخر » .

وكان لوك مسيحياً مخلصاً في ايمانه ، مع ذلك ، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتاب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية العنيفة التي كانت قائمة في عصره . وكان يعتقد أن « الكتاب المقدس » Bible موحى به . لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل .

مؤلفاته

- Essays on the Law of Nature.
- Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689.
- An Essay Concerning Human Understanding. London, 1690.
- Two Treatises of Government. London, 1690.
- Some Thoughts Concerning Education. London, 1693.
- The Reasonableness of Christianity. London, 1695.
- A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians (etc.) . London, 1705.
- Posthumous Works of Mr. John Locke, 6 vols. London, 1706.
- The Remains of John Locke, E. Curl ed. London, 1714.
- Works of John Locke, 3 vols. London, 1714; 10th ed., 10 vols. London, 1801.

مراجع

- H.R. Fox Bourne: Life of John Locke, 2 vols. London, 1876.
- R. I. Aaron: John Locke. Oxford, 1937, rev. éd. Oxford, 1955.
- S.W.Adamson: The Educational Writings of John Locke. Cambridge, 1922.
- C. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur



influence en Angletrre. Paris, 1906.
- Gilbert Ryle: Locke on the Human Understanding. Oxford, 1933.

لوكرتيوس

Titus Lucretius Carus

شاعر فيلسوف لاتيني من أتباع ابيقور .

ولد حوالى سنة ٩٩ ق . م . وتوفي سنة ٥٥ق . م . وعلى الرغم من عدم وجود معلومات عن حياته لدى المؤرخين ، فإنه من الممكن أن نستنتج من شعره أنه كان رومانيا من أسرة كريمة ، ونُشّىء تنشئة حسنة ؛ وكان صديقاً للسياسي جايُس مميوس Gaius Memmius . وتنقل في أنحاء ايطاليا ، وزار صقلية . لكنه انصرف عن المنازعات السياسية في عصره ، وعاش في عزلة عن الشؤون العامة .

وانتاجه ينحصر في قصيدة طويلة بعنوان : « في طبيعة الأشياء »، وتتألف من حوالى ٧٤٠٠ بيت من الشعر في البحر السداسي ، وتنقسم إلى ستة كتب (أو أقسام) . ويغلب على الظن أنه لم يتمّها . وقد وجّهها إلى C. Memmius Gemellus الذي كان پريتوراً في سنة ٥٨ ق . م .

والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الناس من الخرافات ، وتعويدهم على قبول فكرة أن الموت فناء تام للإنسان ، وتخليصهم من فكرة تدخل الآلهة في شؤون الناس . والآلهة موجودون ، لكنهم مجرد كائنات أسمى من الناس ، لكنهم يلقون الموت والفساد . والآلهة لا يحفلون أبداً بأمور الانسان : والذرات هي وحدها السرمدية ، ولا يطرأ عليها فساد .

ولوكرتيوس إنما يعرض فيها مذهب أبيقور الذي ينعته بأنه « والده »، بل يقول عنه إنه « إله »، ومذهبه هو الحكمة التامة . ويوجه إليه الخطاب قائلاً : « إني أتّبعك أنت ، يانجم الجنس اليوناني اللامع ، وفي آثارك العميقة أغرس خطواتي ، لا من أجل المنافسة لك ، بل لرغبتي في أن أحاكيك » .

النشرة النقدية

النشرة النقدية المعتمدة لكتاب De rerum Natura هي تلك التي قام بها C. Bailey في ٣ أجزاء ، سنة ١٩٤٧ . وقد زوّدها بشرح ومقدمة جيدة ، وجهاز نقديّ شامل .

مراجع

- G. D. Hadzeits: Lucretius and his Influence, 1934.
- E. E. Sikes: Lucretius, 1936.

لول (رامون)

Ramon Lull

مفكر مسيحي أسباني .

ولد في پلمادي ميورقة (بجزيرة ميورقة) إما في نهاية سنة ١٢٣٢ أو بداية سنة ١٢٣٣ . وكان الابن الوحيد لأسرة نبيلة . واشترك أبوه في غزو ميورقة الذي قام به دون خومه الأول Don Jaume I وحصل من ذلك على ممتلكات وتشريفات ، الأمر الذي جعله يستقر في هذه الجزيرة . وصار ابنه غلاماً Paje عند الملك دون خومه الأول ، وهو في الرابعة عشرة من عمره . كذلك عُيّن ، وهو شاب صغير ، مربّياً لابن الملك الذي صار منذ سنة ١٢٥٦ ولياً للعهد وحاكماً على ميورقة . ولما بلغ رامون لول العشرين منح لقب رئيس القصر وجنرالاً لدى وليّ العهد هذا . وفي سنة ١٢٥٧ تزوج من بلانكا بيكاني، فأثمر زواجهما ولدا وبنتا . على كل حال عاش رامون لول عيشة الترف والفخفخة وانتهاب اللذات .

لكنه بعد أن بلغ الثلاثين حدث له « تحول » ديني حاسم ، بعد أن تجلى له يسوع المسيح مصلوباً خمس مرات ، مما دعاه إلى ترك حياة الترف والشهوات ، والانصراف إلى الزهد ، والصلوات. وانتهى به الأمر إلى العزم على إمضاء بقية حياته في تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وخصوصاً المسلمين . وفي سبيل ذلك عزم على تأليف كتب يردّ فيها على الإسلام توطئة للتبشير بالمسيحية بين المسلمين . ثم باع جزءاً من ممتلكاته وقام بالحج إلى روكا مادور وسنتياجو دي كمبوستيلا (شنت يعقوب في كتب الجغرافيا العربية) .

وبعد عودته من الحج بدأ دراساته الفلسفية واللغوية واللاهوتية ، في المدة من سنة ١٢٦٥ إلى ١٢٧٤ .

ولما بلغ الأربعين من عمره اعتزل في جبل رندا (على

مسافة ٣٠ كم من بلمادي ميورقة)، وانصرف إلى حياة التأمل . ومن هناك رحل إلى دير يُدْعَى Monastério de la Real ، وفيه كتب ، من بين كتبه الأخرى ، « كتاب التأمل في الله » Libre de Contemplacic en Deu

ودعاه ولي العهد للحضور إلى مدينة مونپلييه (جنوبي فرنسا)، وهناك ألّف كتابه : « فن البرهان » Art demostra-tiva . وحصل من وليّ العهد Don Jaumeهذا ، على قرار بتأسيس كلية ميرامار Colegio de Miramar في ميورقة ، ليقيم فيها ثلاثة عشر راهباً فرنسيسكانياً ليتعلموا اللغة العربية ابتغاء التمكن من السفر إلى البلاد الاسلامية والقيام بالتبشير بالمسيحية بين المسلمين . وصدّق على تأسيسها في سنة ١٢٧٦ البابا يوحنا الحادي والعشرون (يدرو هسبانو Pedro Hispa-no) ومنحت الحبوس ريعاً سنويا مقداره خمسمائة فلورين ذهباً . وفي سنة ١٢٧٧ سافر إلى روما ، ليحصل من البابا على تأسيس كليات أخرى عديدة لتكوين المبشرين ، على غرار كلية ميرامار . ثم قام فيها بين سنة ١٢٧٧ وسنة١٢٨٢ برحلات طويلةٍ جعلته ، على حد تعبيره ، يعرف المعلوم من العالم آنذاك تقريباً ، من البرتغال حتى بلاد التتار ، ومن بولنده حتى بلاد الحبشة .

وفي سنة ١٢٨٢ عاد إلى پرپنيان (على الحدود بين فرنسا وأسبانيا) لزيارة حاميه الذي صار ملكاً ، باسم دون خَوْمه الثاني . وفي سنة ١٢٨٥ عاد إلى روما ، حيث عرض مشروعاته على البابا هونوريوس الرابع .

وسافر إلى باريس لأول مرة في سنة ١٢٨٦ ، حيث حصل على لقب magister . وقام بالتدريس في مدرسة برتو دي سان دني Berthauld de Saint Denys ويقول لول إن مهمته في فرنسا كانت أن يلتمسَ من ملك فرنسا ومن جامعة باريس أن ينشئوا هناك (في فرنسا وباريس بخاصة) أديرة تتعلم فيها لغات غير المسيحيين . لكنه يبدو أن الدومينكان في باريس لم يعيروا مشروعاته أي اهتمام ، شأنهم شأن الفرنسسكان في مونپلييه .

وكان عليه هو أن يقوم بترجمة كتابه : « فن ابتكار الحقيقة » Art inventiva de veritat إلى اللغة العربية ، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم إبان إقامته في جنوة سنة ١٢٨٩ . كما كان عليه أيضاً أن يقوم ، على نفقته الخاصة ، بالابحار إلى شمالي أفريقية ، بعد أن مرّ بأزمة روحية شديدة وأزمة مادية أيضاً وهو في جنوة .

سافر إلى تونس فأخفقت مهمته هناك إخفاقاً ذريعاً . لقد تجادل مع الفقهاء المسلمين هناك ، ورفعوا أمره إلى السلطة ، فحوكم وقضي عليه بالطرد من تونس . وأراد هو البقاء ، لكن أمام الموقف العدائي الذي وقفه منه الشعب التونسي ، قرر الرحيل ، فأبحر إلى نابلي ، حيث قام ببعض التدريس . لكنه عاد إلى مشروعاته القديمة فعرضها من جديد على البابا شلستينو الخامس وبونيفاشيو الثامن ، فرداه خائباً كما فعل به أسلافهما من قبل . فانتابته محنة روحية عنيفة أثمرت واحداً من أجمل مؤلفاته الأدبية ، وعنوانه « الضيق »، Desconhort.

ودخل في الطريقة الثالثة لطريقة القديس فرنشسكو ، ربما في سنة ١٢٩٥ .

وفي سنة ١٢٩٨ عاد رامون لول إلى باريس ، وخاض في النزاع القائم ضد ابن رشد والرشدية اللاتينيّة. ثم ترك التعليم والجدل ، ليفرغ لكتابة مؤلفه : « شجرة فلسفة الحب »- وهو تتمة لـ« شجرة العلم »- فأنجزه في سنة ١٢٩٨ .

وابتداء من سنة ١٢٩٩ عاد إلى الأسفار ، فرحل إلى برشلونة ، وميورقة ، وقبرص ، وأرمينية ورودس ومالطة ، واستمرت هذه الاسفار حتى سنة ١٣٠٢ حين عاد إلى ميورقة ؛ وما لبث أن مضى إلى ليون (فرنسا) ليعاود مساعيه لدى البابا ، وذلك في سنة ١٣٠٥ .

وأقام في باريس للمرة الثالثة في سنة ١٣٠٦ حيث قام بالتدريس لمدة فصل دراسي ، ومن هناك عاد إلى ميورقة، ومن هذه أبحر إلى أفريقية ، ونزل في بجاية (الجزائر)، مبشّراً بالمسيحية مما أفضى به إلى السجن . وفي السجن شرع في كتابة مؤلفه : « مناظرة ريموندو مع Hamar (عمر ؟ عمار ؟) المسلم » Disputatio Raimundi Cum Hamar Saraceno وبعد ستة أشهر من السجن طرد من بجاية ، وأبحر منها متوجهاً إلى جنوة، لكن سفينته غرقت بالقرب من بيزا Pisa ، فأقام في بيزا عامين في أثنائها تفرّغ لإعداد حملة صليبية إلى بيت المقدس . وكتب مؤلفاً بعنوان : «كتاب فتح الأرض المقدسة » في سنة ١٣٠٩ . وفي هذه السنة قام برحلته الرابعة والأخيرة إلى باريس حيث قام فيها بالتدريس من سنة ١٣٠٩ إلى سنة ١٣١١ . وفي هذه الفترة كان جداله العنيف ضد ابن



رشد ، ولقي نجاحاً لدى بعض الأساتذة في باريس ، وأوصى الملك فيليب الجميل بكتبه . فدفعه هذا النجاح إلى الذهاب إلى مجمع فينا ، وقدّم له التماساً فيه عشرة اقتراحات ، أقر المجمع بعضها ، ومما أقره منها : إنشاء كليات (مدارس) للغات الشرقية في باريس ، وروما ، وطليطلة ؛ ادماج كل الطرق الدينية العسكرية في طريقة واحدة ؛ تخصيص عُشْر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة (فلسطين)؛ منع أنصار ابن رشد من التدريس ؛ التبشير الإلزامي بين اليهود والمسلمين المقيمين في الممالك المسيحية ، وبخاصة في أيام السبت (بالنسبة إلى اليهود) والجمعة (بالنسبة إلى المسلمين). ونتيجة لذلك أنشئت كراسي أو كليات لتدريس اللغة العربية ، والكلدانية (السريانية) والعبرية في كل من : بولونيا (ايطاليا)، واكسفورد ، وباريس ، وروما ، وشلمنقة (أسبانيا).

وقام بآخر رحلة تبشيرية له في أفريقية في سنة ١٣١٤ ، فأقام في تونس قرابة عامين ، واعظاً ومبشّراً ومجادلاً ، وكان الملك دون خومه الثاني قد حمّله رسائل توصية موجّهة إلى حاكم تونس .

أما عن موته فتزعم النقول الدينية أنه توفي شهيداً في ٢٩ يونيو سنة ١٣١٥ ، وكانت وفاته إما أثناء رحلة عودته إلى ميورقة ، أو بعد وصوله إلى ميورقة ، وأن السبب في موته هو أنه رجم بالحجارة في بجاية . لكن التحقيق التاريخي يدعو إلى تأخيرتاريخ وفاته إلى بداية سنة ١٣١٦ ؛ استناداً إلى رسالتين بتاريخي ٥أغسطس و٢٩ أكتوبر سنة ١٣١٥ كتبهما إليه الملك دون خومه الثاني ، وإلى كون لول قد ألفّ كتابين وهو في تونس في ديسمبر سنة ١٣١٥ .

آراؤه

لم يكن لول مفكراً ذا نزعة عقلية ، بل كان أقرب إلى الايمان الخالص والتصوف . ولهذا كان يرى أن السبب في كفر « الكفار » (ويقصد بهم كل من ليسوا مسيحيين) ليس افتقارهم إلى العقل ، بل افتقارهم إلى النور الذي يلقيه الايمان على العقل كيما يستنير ، ونحن في حاجة إلى الايمان ليس فقط من أجل النجاة في الآخرة ، بل وأيضاً من أجل التعقل والفهم . وهكذا نجده يسير في الطريق الذي بدأه القديس أنسلم وكان شعاره : أومن لأتعقل . وهو لهذا أيضاً يسير في التقاليد الأوغسطينية المتأثرة بالأفلاطونية ـ القديمة والمحدثة على السواء ـ، ولا يكاد يتأثر بأرسطو .

ومن هنا فإن لول لا يرى محلّاً لوجود مشكلة الصلة بين العقل والايمان . لإيضاح موقفه نقول إنه يرى أن الله هو الموضوع الأسمى ، ولهذا هو يملك الخير الأسمى والعظمة العليا . ومادام الله هو الموضوع الأسمى ، فإن العقل في مرتبة أدنى من مرتبة الله ، ولهذا لا يستطيع العقل أن يحيط بالله احاطة «كاملة». لكن الله يريد للإنسان أن يعرفه ، ولهذا فإنه جعل الإيمان يمكّن الطبيعة الانسانية من الطفو على المعرفة « كما يطفو الزيت على الماء »؛ وذلك بأن يلقي الايمان الضوء على العقل ، فيؤمن ويعرف الله . وهذا الايمان ، الناشىء عن الاشراق ، أسمى من الايمان المستمد من البرهان العقلي ، لأنه يكتسب بدون مجهود ، وما يكتسب بدون مجهود أسمى مما يكتسب بمجهود . ثم إن الإيمان المستنير بالاشراق الإلهي أبقى ، لأنه مستمد من المصدر الأصفى : أعني الله .

إن الايمان هو الأداة للسموّ بالعقل . وهذه الأداة كانت الوسيط الذي وضعه الله بينه وبين العقل الانساني ، حتى « يستريح الانسان بنفسه في موضوعه الأول »، أي الله .

ولول يبدأ من الله ، من أجل تفسير الانسان والعالم ، وينتهي إلى الله أيضاً . وإله لول هو إله المسيحيين مؤولاً على مذهب الأفلاطونية المحدثة . إن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد ، وما عداه فإنما يستمد وجوده منه . لكن لول لا يقول بفكرة الصدور أو الفيض الموجودة عند أفلوطين وعنه (كما يظهر في كتاب « أثولوجيا ») أخذه الفارابي وابن سينا وبعض الفلاسفة المسلمين . بل يقول بالمشاركة Participa-cion : أعني أن المخلوق يشارك ، على نحوٍ ما ، في وجود الخالق . لكن فكرة المشاركة تصطدم بعقيدتين على الأقل ، هما : مادية جزء كبير من المخلوقات ، ثم التعدد . وللتغلب على هاتين الصعوبتين اللتين تؤدي أولاهما إلى انتهاك الروحية الإلهية ، وتؤدي ثانيتهما إلى انتهاك وحدانية الله ، كان لا بد من القول بالصور Ideas ، التي هي بمثابة معقولات أولى في العقل (النوس) الإلهي . وهذه الصور قد اتخذت في الإسلام السّني شكل «أسماء الله الحسنى ». والأسماء الحسنى هي « حضرات » لله (جمع : حضرة) أي أوصاف، لا تدل على كثرة وتعدد ، لأنها محكومة بوحدانية الله ، ويتحول بعضها إلى بعض : فهي بالنسبة إلى الله واحدة ، وبالنسبة إلى المخلوقات تستخدم لكي تنال المخلوقات ما يهبها الله . ويأخذ لول عن المتكلمين المسلمين هذا الرأي ، ويقول إن مخلوقات الله هي

بمثابة أوعية تنال حظها المتفاوت من التشابه بالله وفقاً لشكل وعائها .

ووفقاً لدرجة التشابه بين المخلوق وخالقه يترتب عالم المخلوقات ، إلى درجات : أدناها هو التشابه العنصري ، الموجود في العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) ؛ وفوقه التشابه النباتي الموجود في النباتات ؛ وفوقه التشابه الحيواني الموجود في الحيوان المزوّد بالحسّ فقط ، وفوقه التشابه الحيواني التخيلي ، الموجود في الحيوان وهو الحسّ والخيال ؛ وفوقه - وهي المرتبة العليا والخامسة ، التشابه الانساني المزوّد بالعقل . ولهذا فإن في الموجودات في العالم خمس مراتب : عنصرية ، نباتية ، حسّاسة ، تخيلية ، عقلية . ووفقاً لهذه المراتب تكون درجة المعرفة . فالحيوان الحسّاس فقط ، الحسّاس المتخيل لا يعرف إلّا بالحس وحده أو بالحسّ والمخيلة . أما الانسان فيعرف بالعقل . وعلى الرغم من أن معرفة العقل هي بالتشابه وجزئية ، فإن في وسعه أن يعقل أن الله هو الطبيعة الوحيدة واللانهائية ، وله كل الكمالات اللامتناهية .

والمخلوقات ، بدون الله ستكون مظلمة ، وخالية من المعنى ، وأعداماً . والمخلوقات رموز ، والحكيم هو الذي يستطيع فك هذه الرموز .

والله بوصفه الموجود الخالق الوحيد أحدث ، بفضل إشعاعه ، الماهيات الأربع الأولى الكونية : النارية ، الهوائية ، المائية ، الترابية ، وهذه تكوّن الهيولى ، ويسميها الفوضى (أو العماء) Chaos . وكل واحد من العناصر الأربعة مؤلف من هيولى وصورة . والهيولى انفعال محض ، والصورة فعل ، وهو يتحرك فيها . ولا بد أن يوجد مقارن لهيولى الفوضى ، هو الصورة الكلية (الكونية) ويتحرك في هذه الهيولي . وعن هذه الفوضى المحرّكة بالصورة الكلية تنشأ كل الموجودات خلال ثلاث درجات : الأولى تتألف من وجود مركب من الماهيات الأربع المذكورة ، وفيها توجد المبادىء المولدة للكيفيات الطبيعية الخاصة بالموجودات الطبيعية : الكليات (الأجناس ، الأنواع ، الفصول النوعية ، الخواصّ ، والأعراض العامة) ، والصورة الكلية والهيولى الأولى . والمرتبة الثانية تنشأ عن تحويل كل المرتبة الأولى إلى قوة محض ، يحدث فيها فعل الصورة الموجودات الأولى لكل نوع من الأنواع ، بما في ذلك جسم الانسان . والمرتبة الثالثة تقوم في توالي تولدات كل نوع من الأنواع .

وتوالي المراتب الثلاث هو التوالد الحقيقي الذي يقوم في التفرد الهيولاني والصوري .

وفوق العالم الذي تحت فلك القمر يوجد العالم السماوي ، ويتألف جوهرياً من الجوهر الخامس ويتميز بأنه لا يوجد فيه تضاد بين مبادئه ، ولا كون ولا فساد . وهذا العالم السماوي تحييه صورته التي هي نفسه المحرِّكة له حركة دورية ، وهذه الحركة الدورية هي عِلة كل الحركات الحادثة في العالم الذي تحت فلك القمر وما فيه من أفراد .

وفي العالم السماوي يظهر النور . لكن ليس النور صفة ذاتية لهذا العالم السماوي ، بل مشاركة في النور الأزلي ، إن الله نور وينبوع لسائر الأنوار : أنوار السموات ، وأنوار سماء السعداء ، والأنوار التي تلقيها الكواكب على العالم الذي تحت فلك القمر . والنور جوهر مضيء ، وبفعله في سائر الجواهر يبدد الظلمات . ومن وجود النور يمكن استخلاص الصفات العامة التي تحمل على كل الموجودات : خير ، عظيم ، باقٍ ، قويّ ، فعّال ، الخ .

أما في اللاهوت فإن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت عنده هي فكرة « الصفات » Dignidades . « والصفات » هي عنده المبادىء العامة الكلية ، لكنها بالنسبة إلى الله هي التي تؤلف حقيقته الجوهرية . وهذه « الصفات » هي : الخير ، العظمة ، السرمدية ، القدرة ، العلم ، الإرادة ، الفضيلة ، الحقيقة ، المجد ، تميُّز الأقانيم ، الاتفاق في الجوهر الشخصي Consubat ancialidad personal المبدأ ، الوسط ، النهاية ، المساواة ، و«الصفات» أسباب لأحوال حقيقية في الوجود . فمثلاً : الخير هو عِلّة كل ما هو خير يتم بفعل الإحسان ؛ القدرة هي علة كون الانسان (أو غيره) قادراً . فلنشرح بإيجاز بعض هذه الصفات .

١ - الخير : الله خير بجوهره . والخير الإلهي هو العلة الوحيدة التي بها يحدث الله ما هو خير بالضرورة . ولأنه خير ، فهو مصدر كل خير في الوجود .

٢ - العظمة : الله عظيم ، وعظمته لا تتناهى . وعظمته هي السبب الذي من أجله كان خيره عظيماً وسرمديته عظيمة . وإذا كان الله لم يخلق المخلوق عظيماً ، ولم يخلقه لا متناهيا ، فالسبب في ذلك هو أن المخلوق عاجز عن قبول العظمة اللانهائية .

٣ - السرمدية : الله هو سرمدية ، وهذا معنى قولنا إن

الله سرمدي eterno . والله يعرف ذاته أنه سرمديّ .

٤ ـ القدرة : الله قادر على كل شيء . وقدرته هي وجوده ، لأنه بدون وجوده لن تتحقق قدرته اللامتناهية بالفعل .

٥ ـ العلم Sabiduria : والله هو العلم . وعلمه ليس شيئاً آخر غير السبب الذي من أجله هو يعرف ذاته أنه عالم . وعلمه لا يتناهى . وفي العلم الإلهي تتلاقى سائر الصفات : فما يعلمه يكون ، على نحوٍ لا متناه ، خيراً ، وعظيماً ، وسرمدياً ، الخ .

٦ ـ الإرادة : والله هو إرادته ذاتها ، وإرادته ليست متميزة مما يعلمه . والله يفعل بحسب ما يعلم .

٧ ـ الفضيلة : والله فضيلة ذاته . وهو يعلم ويريد الفضيلة اللانهائية ، وتجتمع في هذا سائر الصفات .

٨ ـ الحقيقة : والله حقيقة ذاته ، وهذه الحقيقة حقيقة محضة . إن الله يعلم ذاته ، ويحب ذاته ، وبهذا يعلم الحقيقة المحضة .

٩ ـ المجد : الله ماجد ، وهو مجد ذاته . وبنفس الفعل الذي به يعقل ذاته ويحب ذاته فإنه يعلم ذاته أنه الماجد مجداً لا نهائياً .

ويتساءل لول : ما دام الله هو الخير ، فلماذا لم يخلق كل الخير الذي يستطيع خلقه ؟ ويجيب قائلاً : إنه لا يمكن أن ننكر على الله قدرته على خلق خير أكثر وأفضل مما خلق . لكن إذا كان لم يخلق إلاّ هذا القدر من الخير ، فذلك لأن مشيئته أرادت ذلك .

الفن الكبير

لكن لول اشتهر خصوصاً بما يسمى « الفن الكبير » Ars magna ، الذي عرضه أولاً في « موجز منطق الغزالي » ، وفي كتاب « التأمل في الله » ، وفي كتاب « فن مختصر في العثور على الحقيقة » ؛ ونمّاه ثانياً وأكمله وطبقه في كتاب : « الفن البرهاني » ، و « الفن الابتكاري » و « اللوحة العامة » . وطبقه ثالثاً في كل العلوم ، وذلك في كتابه « شجرة العلم » . ثم جمع خلاصته في كتاب « المنطق الجديد » ، ثم خصوصاً في « الفن العام النهائي » .

في كتاب « فن المختصر في العثور على الحقيقة » (ويعرف عادة بعنوانه اللاتيني : « الفن الكبير والأكبر » Ars Magna et maior) عرض لول ثلاثة « فنون » مستقلة بعضها عن بعض هي :

١ ـ « فن » للعثور على الحقيقة ، من نوعٍ منطقي منهجي ، هو من شأن « الفيلسوف » الذي هو باحث عن الحقيقة ، وعن علم كلي .

٢ ـ « فن » للنجاة في الآخرة ، هدفه معرفة الله وتأمله حتى حدود العلم الإلهي السابق أو القدر . وهذا الفن خاص بالصوفي .

٣ ـ « فن » لتحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وهو من شأن الرسول المبشر المجادل ، والذي مهمته هي الجدل الدفاعي والتبشيري . وهذا الفن هو الأهم في نظر لول .

ويقوم هذا « الفن » بعامةٍ في استخدام أشكال هندسية ، عدّتها عند لول أربعة هي : القطاع المستقيم ، المثلث ، المخمّس ، الدائرة . وهذه الأشكال تتكون من مجموعات من الحروف الأبجدية ، ولكل حرف منها دلالة رمزية . ففي مسألة القضاء والقدر مثلاً يستخدم لول شكل الدائرة ، لأنها ترمز إلى الكون بحسب نظرية بطلميوس الفلكية . والأرض في مركز الدائرة ؛ والجزء الأعلى هو السطح الأرضي المائي ؛ والجزء السفلي هو السطح تحت الأرض المائي . ويستعمل لول عشرين حرفاً من الأبجدية اللاتينية ، وكل واحد منها رمز خاص ، لينتقل بها عن طريق التمثيل (قياس النظير) من المعرفة الطبيعة إلى معنى القضاء والقدر ، وذلك كما يظهر من الشكل التالي .

المقولات	الحدود النهائية	الصفات	الحدود الأولية
الامكان = P	قوى النفس = M	القدرة = F	الله الرب = A
عدم الامكان = Q	السطح الأرضي المائي = N	العلم = G	معنى A = B
الموضع الأعلى = R	السطح تحت الأرضي المائي = O	الارادة = H	القضاء والقدر = C
الموضع الأسفل = S		العدل = I	معنى C = D
الحركة = T		الرحمة = K	الصلاة = E
الثقل = X		الكمال = L	

ويقول لول في شرحه لهذا الشكل: «كما أن M تعقل N، فإنها تعقل أيضاً P. ومعنى هذا أن X في T ستتحرك من R إلى S ومن N إلى O. وكما أن N تتعقل O وتنسى N، فإن R تحلّ في S وS تحلّ في R. وهكذا ينعكس كل الشكل في M؛ وQ تتحول إلى P وP تتحول إلى Q. ولهذا فإن M يعقل أن X وT يتحرك من O إلى N. وهكذا، بينما M على هذا النحو قد عكست وقابلت الشكل وحوّلت حروفاً إلى حروف أخرى، فإن M في نفس الوقت تتذكر وتعقل نفسها بوصفها متحولة ومقلوبة، دون أن تحول الأرض، ولا N ولا O أو تتغير في الواقع. وبنفس الطريقة، من حيث إن N تتذكر وتتعقل بهذه الكيفية، فإن B تبرهن على A، وD تبرهن على C ولهذا فإن M تعقل أنه كما أنها تأخذ طبيعة للتعقل والتذكر، فإنها تتذكر من N نحو مركز الشكل، وتتخذ طبيعة أخرى تنتقل حين نتذكر من مركز الأرض إلى O، وكذلك تتخذ ضرباً خاصاً من التعقل حين تبرهن B على A، مع L وK وJ وH وG وF وتتخذ طبيعة أخرى خاصة، من أجل أن تتعقل ما تعرفه C عن D، مبرهناً بواسطة G. ومن هنا تنتج أنه إذا عقلت M نفسها، على النحو الذي عرضناه، فإنها في نفس الوقت تعقل وتفهم أنه ما دامت M تتغيّر وتنتقل من تعقل إلى تعقل آخر، فعلى هذا النحو نفسه فإن C ليست لها قدرة على الانتقال من A إلى L وK وI وH وG وF، إن تغير S وR وQ وP لا يغيّر O وN وT وX».

ولو ترجمنا هذه اللغة الرمزية إلى اللغة العادية لكانت كما يلي : العقل الانساني يتعقل العالم المحسوس وإمكان التغير . وهذا يدل على أن الثقل ، بواسطة الحركة ، يمكن أن ينقل ما في مستوى ما إلى مستوى آخر . ولما كان العالم المحسوس المُدرَك المعتاد يفهم ما كان قبل ذلك غير مشاهد ، وينسى المُشاهَد السابق ، ناقلاً ما كان في مكان إلى مكان آخر . وهكذا يتحول الفهم إلى عقل ، وما كان من قبل غير ممكن صار ممكناً ، والعكس بالعكس . ولهذا فإن العقل يمكن أن يفهم أن الثقل في الحركة يتحرك من غير المشاهد إلى المشاهد . وفي هذا قد قام العقل بعمليتين : فهم التغير الحادث ، ومعرفة ما جرى فيه هو من تغير . ومع ذلك فإن العالم المحسوس ، والمشاهد وغير المشاهد لا تتغير . ولو طبقنا هذا على العلم الإلهي السابق ، وجدنا أن العقل الانساني يفهم المعنى العقلي لتصور الله ، وهذا يبرهن على الله ، والمعنى العقلي لتصور القضاء والقدر يبرهن على العلم الإلهي السابق .

ويكفينا هذا نموذجاً « لفن » لول هذا . وقد رأى فيه البعض إرهاصاً بالمنطق الرياضي المعاصر ! وقد كان هذا « الفن » هدفاً لسخرية الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين ، ومنهم ديكارت ، وقالوا إنه عبث صبياني. والوحيد الذي أشاد به هو ليبنتس .

مؤلفاته

نظراً لكثرة عددها ، نحيل إلى الثبت الذي وضعه ميجيل كروث هرنندث ملحقاً لكتابه :

El Pensamiento de Ranon LLull. Foondacion Juan March, E ditorial Castalia, Madrid, 1976.

مراجع

- Miguel Cruz Hernandez · El Pensamiento de Ramon LLull . Madrid, 1976.
- M. André: Le Bienheureux Raymond Lulle. Paris, 1900
- A. Gottron : R. Llulls Kreuzzugsideen. Berlin, 1912
- A. Clausen: Lullus Muhammedaners Apostol. Copenhagen, 1955
- K. Haebler: R. Lullus und seine Schule. Leipzig, 1921
- E. W. Platyeck: R. Lullus . Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seimes Denkens, 2 Vols. Düsseldorf, 1964.
- J. Stöhr: Die Theolgie des seligen R. Lull nach seiner spätschriften . Freiburg — in — Breisgau, 1956.

ليبرت

Arthur Liebert

فيلسوف ألماني من أتباع الكنتية الجديدة .

ولد في برلين سنة ١٨٧٨ باسم Arthur Levi تعلّم في جامعة برلين ، ومنها حصل على الدكتوراه في سنة ١٩٠٨ . وقام بالتدريس في مدرسة التجارة العليا ببرلين ، ثم في جامعة برلين؛ وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٥ . واضطر إلى ترك ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حين جاءت النازية إلى الحكم . وعيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة بلجراد (يوغسلافيا)، حيث أنشأ

هناك مجلة بعنوان : الفلسفة : الصوت العالمي لفلاسفة عصرنا . لكنها لم تصدر بانتظام ، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ . ولما غزت ألمانيا دول البلقان ، لجأ إلى انجلتره ونظم هناك مع بعض اللاجئين الألمان اليهود « الرابطة الثقافية الألمانية الحرّة في بريطانيا» . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عاد إلى جامعة برلين حيث استعاد كرسيّ الأستاذية ، لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل في سنة ١٩٤٦ .

وقد اشترك مع باول منتسر Paul Menzer في اصدار مجلة « دراسات كنتية » Kantstudien الشهيرة ، وذلك في المدة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣ .

وقد تأثر ليبرت بفلهلم دلتاي ، وفريدرش باولزن وألويس ريل . وقد حاول هو أن يعثر على حركة ديالكتيكية للمقولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ . وكان في عزمه أن يؤلف كتاباً ضخماً بعنوان : « روح الديالكتيك وعالمه » ، لكنه لم يتمّ منه إلاّ المجلد الأول بعنوان : « أساس الديالكتيك » (برلين سنة ١٩٢٩) .

رأى ليبرت أن على الفلسفة ، كي تتميز من العلم ، أن تتخذ « القيمة » Geltung موضوعاً لها وألا تقتصر على البحث في « الوجود » Sein ، لأن الوجود ليس مجرد وضع ، بل هو قيمة أيضاً . وعلى عكس الكنتيين الجدد في بادن ، رفض ليبرت أن يجعل « الواجب » Sollen أساساً للقيمة .

ودعا إلى ميتافيزيقا هي ديالكتيك ، وإلى أن تكون مقولاتها متضمنة أفكاراً فلسفية ومعاني اجتماعية وحضارية في نفس الوقت . يقول : « إن فكرة الديالكتيك هي في نفس الوقت الشرط القبلي والقوة الحاسمة في بناء الميتافيزيقا ، وهي الوسيلة المميّزة للنفوذ في طبيعة الميتافيزيقا ، ودراستها وفهمها » . ويجب أن يشتمل هذا الديالكتيك ، في داخل مجال حركته النقدية والديناميكية أربعة مقاصد : عقلية ، وأخلاقية ، وجمالية ، ودينية .

وحارب « فلسفة الحياة » على أساس انها نسبية ، لا معقولة ، وتضحّي بالحرية الفلسفية . ودعا أهل الفلسفة إلى توجيه اهتمامهم إلى الميتافيزيقا والأخلاق ليسترشدوا ويستظهروا بهما ضد قوى اللامعقول والانحلال الحضاري .

مؤلفاته

- Das Problem der Geltung. Berlin, 1906
- DerGeltungswert der Metaphysik. Berlin, 1915
- Wie ist Kritishe Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
- Die geistige Krise der Gegenwart. Berlin, 1923.
- Grundlegung der Dialektik. Berlin, 1929.
- Vonder Pflicht derPhilosophie inunserer Zeit , Zürich, 1946.

ليبنتس

Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم .

ولد في أول يوليه سنة ١٦٤٦ في مدينة ليپتسك Leipzig وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٧١٦ في مدينة هانوفر Hanover.

كان أبوه من رجال القانون ، وكان يلقي محاضرات في جامعة ليپتسك في علم الأخلاق . ويقتني مكتبة حافلة أفاد منها ابنه أكثر مما أفاد من دراسته في المدارس التي تعلّم فيها . وفي سن صغيرة أتقن ليبنتس اللاتينية واليونانية ، وراح يقرأ مؤلفات أفلاطون وأرسطوطاليس في نصوصها اليونانية ، وأشعار فرجيل في نصها اللاتيني . وسيكون شعاره هو : أن ينشد في أقاويل النفوس العظيمة : الوضوح ، وفي الأشياء : الاستعمال . ثم درس الفلسفة واللاهوت الاسكلائيين ، ووجد « الذهب مختفياً في التراب الاسكلائي المتبَربر » .

وفي سنة ١٦٦١ دخل جامعة ليپتسك ، حيث اختار دراسة الفلسفة ، وتتلمذ على يعقوب توماسيوس Thomasius وبدأ قراءة مؤلفات المفكرين والعلماء المحدثين : مثل فرانسس بيكون ، وديكارت ، وكبلر Kepler ، وجلليو ، وهوبز ، وجسّندي ، فوجد لديهم فلسفة وعلماً أفضل من فلسفة أرسطو وعلمه . ويقول في ذكرياته إنه كان يجادل نفسه وهو في نزهاته الخلوية أي مذهب يتبع : مذهب أرسطو في الشكول الجوهرية والعلل الغائية ، أو مذهب هؤلاء القائل بالآلية (الميكانيكية) والذي بدأ يسود الفكر في منتصف القرن السابع عشر .

وفي سنة ١٦٦٣ قدّم رسالة للحصول على

البكالوريوس موضوعها هو : « مبدأ الفردانية » .

وعقب ذلك ترك ليبنتسك وانتقل إلى جامعة بينا Jena في سنة ١٦٦٣ ليدرس على يدي ارهرد فايجل Erhard Weigel الرياضيات. وأفكر آنذاك في أن يوجد للتفكير الفلسفي فنّاً تركيبياً art combinatoire مثل ذلك المستعمل في الرياضيات. وكانت ثمرة هذا التفكير رسالته التي قدمها في سنة ١٦٦٦ بعنوان de arte combinatoria التي تعد ارهاصاً بالمنطق الرياضي .

وارتحل بعد ذلك إلى التدورف Altdorf (بالقرب من نورمبرج) حيث حصل على اجازة الدكتوراه في القانون سنة ١٦٦٧، لأنه لم يستطع الحصول عليها من جامعة بينا لأسباب غير معروفة لنا .

وفي ذلك الوقت انضم في نورمبرج إلى جمعية سرّية ثيوصوفية سحرية لها في الوقت نفسه مطامح سياسية ، وتدعى جمعية « الوردة - الصليب » Rosen kreuz (راجع ماقلناه عنها في كتابنا : « امانويل كنت » جـ١) : وبتأثير هذه الجمعية أولع بالكيمياء الصنعوية alchimie وبالكيمياء بوجه عام ، كما أولع بالتدبيرات السياسية .

وفي نورمبرج أيضاً تعرّف إلى البارون فون بوينبرج Boinburg وهو مستشار خاص سابق لناخب ماينتس وسياسي واسع التأثير ؛ وسرعان ما جمعت بينهما صداقة حميمة ، وهو الذي لقنّ ليبنتس أساليب السياسة وبث فيه روح الاهتمام بالأحداث السياسية الجارية ، فبدأ يكتب رسائل عن الأمن الداخلي والخارجي لألمانيا .

ولهذا عينّ مستشاراً في الديوان العالي لناخبية ماينتس في سنة ١٦٧٠ وكان قد رفض منصباً تعليمياً في جامعة ألتدورف عُرِض عليه في سنة ١٦٦٧ غداة حصوله على الدكتوراه في القانون .

وبوصفه مستشاراً في ديوان ناخبية ماينتس كُلِّف القيام بمهمة لدى لويس الرابع عشر ملك فرنسا ، فسافر إلى باريس في ١٦٧٢ ، وأراد أن يقنع ملك فرنسا ، لويس الرابع عشر ، بالقيام بغزو مصر ، والقضاء على الدولة العثمانية (تركيا) ابتغاء حماية أوروبا من غزوات الأتراك - لكنه كان يرمي من وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر ، هو صرف لويس الرابع عشر الطامع في غزو ألمانيا عن محاولة غزو ألمانيا .

وعرض ليبنتس مشروعه هذا في مذكرة طويلة جداً ، حافلة بالوثائق . وفيها بيّن الأسباب الموجبة لغزو مصر وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لنجاح هذه الحملة .

ورفض لويس الرابع عشر القيام بهذه المغامرة ، وعاد ليبنتس إلى ألمانيا صفر اليدين من الناحية السياسية ، لكنه أفاد كثيراً من إقامته بباريس من الناحية العلمية . فقد تعرّف إلى أرنو ، كبير رهبان بوررويال ، وجرت بينهما محادثات فلسفية ولاهوتية أفاد منها ليبنتس كثيراً . وتعرّف إلى هويجانس Huyghens الفزيائي الهولندي الكبير ، وأجرى أبحاثاً معه ، وقرأ مؤلفات پسكال. كما انه اتقن اللغة الفرنسية اتقاناً جعله يكتب الكثير من مؤلفاته - وأكثرها رواجاً بين الناس - باللغة الفرنسية. وقد استمرت إقامته في باريس ثلاث سنوات (١٦٧٢ - ١٦٧٥) .

وفي السنة التالية لعودته من باريس - أعني في سنة ١٧٧٦ - قام باكتشاف رياضي عظيم جعله من أعظم الرياضيين قاطبة ، وهو اكتشافه لحساب التفاضل وقد انطلق ليبنتس من فكرة ميتافيزيقية هي فكرة الكميات اللامتناهية في الصِّغر.وكان نيوتن قد بدأ في سنة ١٦٦٥ في اكتشافٍ مماثل لاكتشاف ليبنتس هذا . ومن هنا قامت مجادلات طويلة حول من هو صاحب الفضل الأول في اكتشاف هذا العلم . والراجح هو أن كليهما قام باكتشافه مستقلاً تماماً عن الآخر ، ودون علم بما يفعله الآخر . (راجع في هذا :I. T. More **Isaac Neewton**, P. 565 et sq. New-York, 1934) ، وآية ذلك اختلاف طريقتي كليهما في وضع مسائل هذا العلم. ولايضاح الفارق بين طريقتيهما نقول إن ادخال فكرة السرعات المختلفة قد احتاج إلى طريقة للتعامل مع نسب تغير الكميات المتغيرة . فإذا كانت السرعة مطردة (ثابتة) فإنها تقاس في المكان (م) الموجود في الزمن (ز)، وستظل الكمية ز/م هي هي مهما صغرت أو كبرت م؟ ز. لكن إذا كانت السرعة متغيرة ، فإن القيمة في أية لحظة لا يمكن أن تستخلص إلا باتخاذ زمن يكون من الصغر بحيث لا تتغير السرعة بشكل محسوس ، وبقياس المكان الموصوف في ز/ في زمن قصير . وحينها تقلّل م؟ز بدون حدّ فيصبحان لا نهائيين فإن خارج القسمة يعطي السرعة في اللحظة - وقد دوّن هذا ليبنتس هكذا $\frac{دم}{دز}$ (حيث ت هي التفاضل) ds/dt وهو ما يسمىّ المعامل التفاضلي لـ «م» بالنسبة إلى « ز » . - أما نيوتن فإنه في طريقته المسماة بطريقة. التقلبات fluxions فإنه دوّن

نفس الكمية هكذا ∫ وهو تدوين ما لبث أن اطّرحه الرياضيون وأخذوا بتدوين ليبنتس الذي لا يزال مستعملا حتى اليوم .

وتوفي البارون فون بوينبورج وكذلك توفي ناخبماينتس وهو يوحنا فيليب ، وذلك في عام سنة ١٦٧٥ . فشعر ليبنتس بأنه صار حرّاً تجاه ناخبية ماينتس ، فقبل عَرضاً جاءه من دوق براونشفيج في هانوفر بتولي منصب محافظ مكتبته في هانوفر . لكنه قبل أن يعود إلى ألمانيا ، ارتحل من باريس قاصداً انجلتره ، فوصل إلى لندن وتعرّف إلى عالم الهندسة كولنز Collins الذي كان صديقاً لنيوتن؛ وعاد إلى ألمانيا ماراً بأمستردام حيث التقى باسبينوزا وجرت بينهما مطارحات عديدة في الميتافيزيقا .

وكلفه دوق براونشفيج-لونبورج بكتابة تاريخ أسرة هذا الدوق . فتجول ليبنتس في أنحاء ألمانيا وايطاليا للاطلاع على الوثائق والمحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة . لكنه لم يبدأ في نشر هذه الوثائق إلاّ في سنة ١٧٠١ واستمر في نشرها حتى سنة ١٧١١ . وشرع في كتابة تاريخ الأسرة على أساس هذه الوثائق ، لكنه توفي في سنة ١٧١٦ قبل أن ينجز هذا العمل .

وفي سنة ١٧١١ سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها بطرس الكبير خطة لتنظيم روسيا مدنياً ومعنوياً . ولم ينشر ما كتبه ليبنتس عن تاريخ اسرة هانوفر إلاّ في عام ١٨٤٣-٤٥ .

وبعد ذلك سافر إلى فينا تلبية لدعوة من امبراطور النمسا ، وفي بلاد هذا الامبراطور التقى بالامير يوجين Eugen أمير سافويا الذي كتب ليبنتس من أجله كتاب « المونادولوجيا » Monadologie.

وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من عمره كرّس جهوده للفلسفة خصوصاً ، وفي هذه الفترة أيضاً ألّف مؤلفاته الرئيسية في الفلسفة .

كذلك كان له دور في رفع دوقية هانوفر إلى ناخبية (أي أن يكون دوقها من بين من ينتخبون الامبراطور في ألمانيا) . وهو صاحب الفضل في اصدار فريدرش الأول ، ملك بروسيا ، قراراً بإنشاء أكاديمية العلوم في برلين .

وعمل بكل جهوده في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا .

وكانت ترعاه حتى ذلك الحين الأميرة صوفيا في بلاط هانوفر . لكنها توفيت في سنة ١٧١٤ كذلك صار الأمير الناخب جورج ، أمير هانوفر ، ملكاً على انجلتره في سنة ١٧١٤ ، وسافر إلى لندن لتولي العرش مبتدئاً ملكية بيت هانوفر على انجلتره ، التي لا تزال مستمرة حتى اليوم . وأراد ليبنتس مرافقته لكن الوزير Bernstorf رفض الإذن له بذلك . وكانت ثالثة الأثافي أن بلاط هانوفر وبعض الأعيان أيدوا دعوى ادعاها كاهن بروتستنتي زعم فيها أن ليبنتس « كافر » ! فتوالت على ليبنتس المحن .

ومن ناحية أخرى كان داء النقرس قد استفحل في جسم ليبنتس ، حتى امتد إلى الكتفين ، وصار غير قادر على الحركة وهو جالس على كرسيّه . وفي أزمة حادّة ، توفي ليبنتس في الرابع عشر من شهر نوفمبر سنة ١٧١٦ (ألف وسبعمائة وست عشرة) ؛ ودفن دون احتفال كأنه واحد من عامة الناس ، هذا العالم الرياضي العظيم والفيلسوف الكبير وصاحب الفضل العميم في ايجاد الوحدة الروحية لألمانيا في العصر الحديث ! فما أشدّ سفالة الناس ، في كل زمان ومكان ! وحتى اكاديمية برلين التي أنشئت بفضل مساعيه لم تحفل بموته ، ولم تقم بتأبينه ، وإنما فعلت ذلك الأكاديمية الفرنسية في باريس ، حيث ألقى كلمة تأبينة فيها سكرتيرها الدائم فونتنل Fontnelle ! فيا للعار على « علماء » أكاديمية برلين !!

فلسفته

١ - فن التركيب :

الفكرة السائدة في تفكير ليبنتس هي : الانسجام الكلي في الكون . فالكون كله يؤلّف انسجاماً ، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً ، ولهذا سادت لدى ليبنتس فكرة التناسق والتفاضل . والطبيعة هي « ساعة الله » Horlogium Dei (« مؤلفات ليبنتس الفلسفية » جـ١ ص٢٥ ، نشرة Gerhardt).

وفي رسالة عن « فن التركيب » de arte combinatoria نمّى ليبنتس فكرة اقترحها ريمون لول - Raimondo Lull وقال بها رياضيون محدثون ، وهي فكرة تحليل المعاني أو الحدود . فهو يريد أولاً أن يحلّل الحدود إلى العناصر المؤلفة منها . « ويجري التحليل كما يلي : دع أي حدّ معلوم ينحلّ إلى أجزائه الصورية ، أي : ضع له تعريفاً . ثم حلّل هذه الأجزاء ، أو ضَعْ تعريفات لحدود التعريف الأول ، حتى

تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف.» (« فن التركيب » ٦٤، نشرة جبهرت جـ٤ ص٦٤- ٦٥). وهذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الانسانية . فكما أن الكلمات والجمل في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية ، فكذلك الفكر الانساني مؤلف من حدود بسيطة غير قابلة للتعريف .

والخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود البسيطة برموز رياضية . فلو استطاع الانسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز ، فإنه سيظفر حينئذ بمنطق استنباطي للاكتشاف ، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها ، بل وأيضاً لاكتشاف حقائق جديدة .

لكن ليبنتس لم يتصور أن كل الحقائق يمكن اكتشافها بالاستنباط القبلي a priori ، لأن ثمّ صنفاً من الحقائق يؤخذ من واقع حوادث التاريخ ، ولا يستنبط قبلياً، مثل كون اوغسطس كان امبراطوراً رومانياً ، أو كون المسيح ولد في بيت لحم . كذلك توجد قضايا كلية لا يعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء .

وهكذا طمح ليبنتس إلى ايجاد علم كليّ ، من فروعه المنطق والرياضيات . وما النظام الاستنباطي في المنطق والرياضيات إلاّ شاهد على الانسجام الكلي في الكون ، إذ هو الذي يسمح بالقيام بهذا الاستنباط المتحقق في المنطق وفي الرياضيات .

ونظرته إلى تاريخ الفلسفة متأثرة بفكرة الانسجام الكلي . إذ هو يرى أن المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة تؤلف وحدة منسجمة ، كل ما هنالك أن بعضا منها يؤكد جانباً دون سائر الجوانب. لكن كل المذاهب الفلسفية تحتوي على جانب من الحقيقة . لهذا كان يعتقد أن المذاهب الفلسفية على صواب في غالبية ما تؤكده ، وعلى خطأ في معظم ما تنفيه . ويضرب شاهدا على ذلك مذهب الميكانيكيين : فإنهم مصيبون في قولهم بوجود عِلل فاعلية ميكانيكية ، لكنهم مخطئون في إنكارهم لكون هذه العلل الميكانيكية تخدم أعراضاً ومقاصد معلومة ، أي غايات. فثم حقيقة إذن في المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على السواء .

٢ ـ الأحادات أو الذرات اللامادية :

تدل التجربة على أن هاهنا مركبات . وما دام هاهنا مركبات ، فهاهنا بسائط . لأنه لو كانت المركبات مؤلفات من مركبات مهما مضينا في التحليل ، لما أمكن تفسير أي مركب . فلا بد إذن من وجود عناصر أولّية بسيطة منها تتألف المركبات. وهذه البسائط ليست مؤلفة من أجزاء ، بل هي جواهر فردة. وهذا ما أدركه الذريون اليونانيون القدماء : ديمقريطس ، وليوقپس ، وأبيقور . وهذا هو الجانب الصحيح في مذهبهم .

لكنهم أخطأوا حين ظنوا أن هذه الذرات ممتدة ، لأن كل ممتد قابلٌ بالضرورة للتقسيم . فالقول بذرات ممتدة ـ أي مادية ـ متناقض في ذاته ، لأن الذرة لا تقبل القسمة ، ولكن أي امتداد يقبل القسمة .

ومن هنا انتهى ليبنتس إلى القول بأن الذرات لا بد أن تكون لا مادية . لكن هل توجد ، وكيف توجد ، ذرات غير مادية ؟ .

وجد ليبنتس الشاهد على هذا النوع من الذرات اللامادية في النفس الانسانية فهي بسيطة وغير قابلة للقسمة وغير مادية . إن الأنا الذي يفكر ويشعر ويريد هو جوهر بسيط لا ينقسم ، وهو روحي .

وبعد أن قدّم ليبنتس هذا الشاهد ، عمّمه على كل الكون ، فقال إن الكون كله مؤلّف من جواهر فردة روحية ، سمّاها « الأحادات » Monades (من الكلمة اليونانية monas = وحدة).

فإذا فحصنا عن هذا « الأحاد » الذي هو نفسنا الانسانية ، وجدنا فيه خاصتين بارزتين هما : الادراك، والاشتهاء. Perception et Appétition

فالأحاد إدراك ، إنه يدرك نفسه ويدرك الكون كله. إن الكل في ترابط بعض مع بعض ولهذا فإن كل شيء يمثل هو في ارتباط مع سائر الأشياء في الكون ؛ إما مباشرة أو على نحوٍ غير مباشر ، الحاضرة منها والماضية . ولهذا فإن الأحاد « نظرة إلى العالم » وهو عالم أصغر microcosme ينطوي على العالم الأكبر macrocosme وبالجملة فإن الأحاد « إله صغير». ومن ناحية أخرى فإن الأحاد اشتهاء appétition أعني أن في الأحاد نزوعا إلى الانتقال من الادراكات التي حصلها إلى الادراكات التي لم يحصّلها بعد . وهذا النزوع يسود كل الحساسية . ووجود هذا الاشتهاء هو الذي يفسّر اللذات والآلام ، والشهوات والوجدانات . وهذا أيضاً المحرّك الأول للإرادة ،

لأن الارادة هي الشهوة مستضيئة بالعقل .

على أن الاشتهاء مشمول في الادراك ، ذلك لأن الاشتهاء ما هو إلّا الجهد الذي تبذله الادراكات الغامضة المختلطة كيما تصير واضحة متميّزة . إنه المجهود الذي يبذله « الإله الصغير » (= الذرة) كيما يقترب من « الإله الكبير » .

تلك هي نظرية ليبنتس المشهورة في الأحادات mon-ades . لكن ما تلبث الاعتراضات أن تثور ضدّها .

وأولها هو : إذا أمكن تصور أن الانسان أحاد مزوّد بالادراك والاشتهاء ، فكيف يمكن تصور ذلك بالنسبة إلى الحيوان والنبات والمعادن ؟! وهل يمكن أن نتصور الحجر مؤلفاً من أحادات تدرك وتشتهي ؟!

وللجواب عن هذا الاعتراض يسوق ليبنتس الشواهد التالية : إذا شاهدنا غابة في بداية الربيع فإننا نجدها جرداء تماماً ، لكننا لو شاهدناها بعد شهر وجدناها خضراء تماماً ، مع أنه لا بد أن يكون هناك بضع ورقات قد نبتت في أوائل الربيع لكننا لم نشاهدها ، فلما نبتت كل الأوراق بعد شهر استطعنا مشاهدة الغابة خضراء . ـ ومثل آخر : الأمواج حين ترتطم بالشاطىء تحدث ضوضاء ، لكننا لا ندرك صوت قطرتين من الماء تلتقيان ، مع أنهما لا بد قد نجم عن اصطدامهما صوت مهما يكن خفياً فهو صوت على كل حال . ومعنى هذين المثلين أن كل جزء في علة كبيرة يشارك في إحداث المعلول . وهذا يفضي بليبنتس إلى تقرير وجود « إدراكات صغيرة » إلى جانب «الادراكات الكبيرة» وتبعاً لذلك يضع ليبنتس ترتيباً تصاعدياً في الأحادات : من أدناها إلى أعلاها ، أعني أن للأحادات درجات متصاعدة من أدناها إلى أعلاها .

والاحادات الدنيا مزودة بإدراك واشتهاء مثلما نحن مزودون بهما . لكن إدراكاتها واشتهاءاتها هي « إدراكات صغيرة » و « اشتهاءات صغيرة » . إن حال هذه الأحادات الدنيا شبيهة بحال انسان نائم نوماً عميقاً ، أو حال انسان دائخ بسبب دورانه حول نفسه لمدة طويلة وبشدّة . إن هذه الأحادات الدنيا هي مجرد « نقط قوى » Points de force ، وقوى نشطة متجهة ؛ وكلها تنفد وتموت ، ولكن على نحوٍ غامض . ويسميها ليبنتس : «انطلاشيات (= كمالات) أولية » entéléchies premiéres وهي تناظر ما نسميه باسم المواد اللاعضوية .

وأعلى منها الأحادات الخاصة بالنبات . وأعلى من هذه تلك الخاصة بالحيوان . وفي أحادات الحيوان تبدأ الادراكات في الوعي بذاتها ؛ ومعها الذاكرة . والذاكرة تمكن من استنتاج شبيه باستنتاج العقل ، مثال ذلك : حين نلوّح للكلب بعصا فإنه ينبح ويهرب ، وليس ذلك لأن لديه عقلاً ، وإنما لأن منظر العصا ذكره بالضربات التي تلقاها من قبل . وليبنتس يقول عن أحادات الحيوان إنها « نفوس » âmes .

وفوق هذه النفوس توجد الأرواح Esprits . وفي الروح يوجد : ادراك لا واع ، وشعور واع ، وذاكرة . كذلك يوجد في كل روح ـ على هيئة كمونٍ ـ عقل . والعقل فينا هو في البداية استعداد لا شعوري للتفكير كما لو كنا نقرّ بمبدأ (عدم) التناقض وبمبدأ العلة الكافية وكما لو كانا كليين وضروريين .

٣ ـ نظرية المعرفة :

وهنا نصل إلى نظرية المعرفة عند ليبنتس . يرى ليبنتس أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بصفتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم ، محكم الترابط ، برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . لكن التجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بحقائق كلية وضرورية ، لأنها لا تقدم إلينا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوالٍ مفردة جزئية . والاستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا غير التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ثم إن مبادىء المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة على سبيل الإمكان virtuel لا بالفعل .

ولقد فرّق ليبنتس بوضوح بين الإمكان Möglichkeit وبين الواقع wirklichkeit . فالممكن هو التصور الخالي من التناقض، وله مكانة ـ بوصفه ماهية essentia ـ في روح الله . والعلاقات بين التصورات الممكنة تتحدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبّر عنها في أحكام ضرورية ضرورةً مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبنتس باسم « حقائق العقل» vérités de raison والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأوّلها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرة بالعيان دون برهان . وإليها تُردّ كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

التصورات والماهيات essentiae لا بالموجودات existentiae على أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعتها وكمالها . والله يختار من بين عددٍ من العوالم الممكنة أحسنها، ويبرز إلى الوجود - من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة - تلك التي تكون ممكنة في خير عالمٍ . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ **الأحسن** principe de meilleur أو مبـدأ الملاءمـة - principe de Convenance

وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي **مبدأ العلة الكافية** principium rationis sufficientis وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفسُ الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن ، إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلياً على الوقائع . وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة . وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أيّ تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلّة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبّر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها ليبنتس باسم « **حقائق الواقع** » verités de fait ، أو حقائق فزيائية ، أو - لأنها ليست ضرورية ضرورةً مطلقة - حقائق ممكنة .

ولم يميز ليبنتس بين العلّة الفاعلية والعلة الغائية . فالسؤال عن العلة الكافية لحادثٍ ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيّز الممكن إلى حيّز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصوَّرة هي الأخرى بحسب « مبدأ الأحسن » ومستنبطة منه .

٤ - المكان والزمان والعالم المادي :

الكون إذن - في نظر ليبنتس - مؤلف من أحادات لا مادية . فكيف نتصور إذن المكان والزمان والمادة والحركات فيه ؟ .

أما المكان فيقول عنه ليبنتس إنه « ترتيب الظواهر الموجودة معاً » فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحسّ انها ممتدة ، ويحدّ بعضها بعضاً وتتغير أماكنها بعضها بالنسبة إلى بعض، فنصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلاّ في الموضع الذي تشغله والذي يسمح لها بالنقلة . حينئذ نحصل على فكرة نظامٍ مجرد . وهذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض لكن هذا المكان المحض ليس مُعطى في أية تجربة وإنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته . . وبعد صنع هذه الفكرة نحدّد خصائصه.والعالم الممتد ، على نحو ما ندركه ، يختلف تماماً عن هذا المكان الهندسي المجرّد .

والشيء نفسه يقال عن الزمان، فإنه « ترتيب الظواهر المتوالية » . ونحن لا ندرك أبداً زماناً خالياً خلواً تامّاً ، وتوالياً للحظات متجانسة وإنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع . ولا يمكننا أن نتصور زماناً محضاً إلاّ استبعدنا - بالتجريد - ما فيها من عينية ،قاصرين النظر على مجرد تواليها .

وحركة المتحرك الهندسي في المكان والزمان ليست أكثر حقيقة من المكان المجرد أو الزمان المحض ، ذلك أن ما يعطى لنا في التجربة هو فقط الموضوع العيني الكائن بين موضوعات أخرى في مدة محدودة وعينية .

أما إدراكنا للعالم الخارجي فليس إلاّ حُلماً **محكم الترابط**، راسخ الأساس. وخاصية الحُلم هي أنه مجموع من الصُّوَر الذاتية التي لا توجد إلا في عقلنا وبواسطة عقلنا ومن أجل عقلنا. لكن صور الأحلام يعوزها القوام ، فهي مهلهلة مشتتة ممزقة غير مترابطة . بيد أن إدراكنا للعالم الخارجي لا يتألف من مادة تختلف عن مادة الأحلام ، إنه مؤلف من احساسات وصور نخطىء فنظنها حقائق . وإنما ما يميز ادراك العالم الخارجي عن الحلم هو أن صور إدراك العالم الخارجي مترابطة بعضها مع بعض .

وهي ليست مترابطة فقط ، بل ومؤسسة أيضاً ، بمعنى أن لها مناظراً حقيقياً بالفعل .

وإدراكاتنا ترينا عالماً مادياً ممتداً ، مكسوّاً بكيفيات متعددة : من ألوان، وروائح ، الخ . ، وهو عالم قائم في مكان وجارٍ في زمان . لكننا قلنا إنه لا يوجد غير أحادات لا مادية لا توجد في مكان ولا في زمان فكيف نوفق بين هذين التصورين ؟ .

يقول ليبنتس إنه يوجد توافق تام بين هذين العالمين :

العالم المادي الممتد ، وعالم الأحادات اللامادية ؛ وما أولهما إلاّ رمز للثاني وظلّ له .

وثم مشكلة أخرى هي : كيف يحدث اتصال بين الجواهر الفردة هذه بعضها وبعض ؟

نحن هنا بإزاء مشكلة قديمة قدم الفلسفة المثنوية ، أي القائلة بجوهر مادي وآخر روحي . وقد زادها حدةً موقف ديكارت حين ردّ الجوهر المادي إلى مجرد الامتداد ، ونعت الجوهر الروحي بأنه لا مادي محض . لكنه لاحظ أن الجسم يفعل في النفس عند الاحساس ، والنفس تفعل في الجسم عند الفعل الإرادي .ولتفسير هذا جعل مركز النفس هو في الغدّة الصنوبرية التي كأنها معلّقة في وسط المخ ، وحركاتها تترجم في النفس إلى إدراكات ، وتترجم في الجسم إلى انقباضات عضلية .لكن بقي على ديكارت أن يفسّر كيف أن حركة الغُدّة الصنوبرية تظهر في الشعور إدراكات ، وكيف أن قرار الإرادة يستثير حركات الغدّة الصنوبرية ، وما يتلو ذلك من أفعال. لكن ديكارت لم يفلح في ذلك .

فجاء مالبرانش وفسّر ذلك بما سماه العلل الافتراصية (انظر مادة : مالبرانش).

واتخذ اسپينوز موقفاً جذرياً بأن ألغى المثنوية ، وقال بجوهر واحد له صفتان : الامتداد والفكر .

ولم يرضَ ليبنتس عن كلا التفسيرين . ونظر إلى الأمر نظرة مختلفة تماماً : إن كل أحاد وَحْدةً بسيطة كل البساطة ، ولا توجد فيه أية أجزاء . فمن المستحيل إذن أن تفعل الأحادات من الخارج بعضها في بعض، لأن الفعل من خارج لا يمكن أن يقوم إلاّ في الجمع ، أو الطرح أو الانتقال بين أجزاء ، لكن لا توجد ـ كما قلنا ـ في الأحادات أية أجزاء . إذن لا يمكن أي أحاد أن يفعل من خارج في أحاد آخر . « إن الأحادات ليس لها نوافذ يمكن منها أن يدخل أي شيء أو أن يخرج ».

ومع ذلك يبدو أن الأحادات يفعل بعضها في البعض الآخر ، كما يشاهد مثلاً في ظاهرة الادراك .فكل أحاد يبدو أنه يدرك ليس فقط بعض الأحادات الأخرى ، بل يدرك كل الأحادات ، بل يدرك الكون كله ، كما قلنا من قبل . وفي جسم الحيوان وفي جسم الانسان توجد أحادات دنيا تؤلف الجسم ، وأحادات عليا تؤلف النفس ، وأحادات أعلى من كلتيهما تؤلف الروح . ومن الواضح أن ثمّ تأثيراً من النفس في الجسم ومن الجسم في النفس ، ومن الروح في النفس ، الخ .

فكيف يفسّر ليبنتس هذه الظاهرة ؟ .

٥ ـ الانسجام الأزلي :

إنه يفسّرها بما يسمّيه باسم « الانسجام الأزلي »، وهي نظرية كان فخوراً بها إلى درجة أنه كان يوقع على مؤلفانه هكذا « مؤلف الانسجام الأزلي ».

إن الله ليس ساعاتياً رديئاً، كما تخيل ذلك مالبرانش ، بل هو ساعاتي حصيف ماهر . وثمّ طريقة لصنع ساعتين يدلّان على الزمن في وقت واحد معاً . وتلك الطريقة هي إجادة صنعهما ، وإطلاقهما في نفس الآن ، وترك جهازيهما يعملان وحدهما بعد ذلك . وتلك الطريقة هي التي اتّبعها الله ـ هذا الفنان المنقطع النظير ـ ابتغاء مجده :

فمنذ اللحظة الأولى للخلق وضع في كل أحاد ـ على سبيل الإمكان ـ كل الادراكات التي سيقوم بها كل أحاد . لكنه خلق كل أحاد بحيث يكون نموّ كل أحاد ـ على الرغم من أنه يتم مستقلاً عن نمو غيره ـ مناظراً تماماً لنمو الآخر في كل لحظة . فإدراكاتنا لا تأتي إذن من خارج ، بل تنبثق كالينبوع الحيّ الدّافق، من باطننا، لكن كلّ حالة : أ ، ب ، جـ ، د، الخ خاصة بأي أحاد قد هيئت وقدّرت لتمثل الأحوال : أ، ب، جـ، د، الخ الخاصة بسائر الأحادات كلها.ومن هنا جاء الانسجام الكامل بين كل الادراكات.فمثلاً هذه منضدة أمامي أراها كما تراها أنت تماماً . لكن اتفاق رؤية كلينا لم يجيء ـ في نظر ليبنتس ـ من كوننا نشاهد نفس المنضدة، وإنما : ١) أولاً لأنني منذ بداية الكون قد هُيئت كيما أرى هذه المنضدة في هذه اللحظة على هذا الشكل الذي أراها عليه الآن ؛ ٢) وثانيا لأنك كنت قد هيئت منذ بداية الكون أن ترى نفس المنضدة في نفس اللحظة على هذا الشكل نفسه . ومن هنا جاء الاتفاق بين رؤية كل واحدٍ منا .

وهذا هو الذي يفسّر ما يبدو لنا من أن الأحادات يفعل بعضها في بعض . وإن كانت في الواقع لا تستطيع ذلك . وهذا أيضاً هو ما يفسّر ما يبدو من تأثير للنفس في الجسم أو للجسم في النفس . إن تفسير ذلك هو:

١) أن ها هنا انسجاماً أزلياً بين الأحادات التي تؤلف الجسم ـ وهي أحادات من الدرجة الدنيا ـ وبين الأحادات

التي تؤلف النفس ، وهي أحادات من درجة أعلى .

٢) ولأن هذا الانسجام يرمز إليه بالتحولات التي تحدث في كل لحظة في المظهر الذي يتجلى عليه جسمي في الإدراك .

وعلى هذا النحو تصور ليبنتس أنه حَلَّ ، على نحوٍ رائعٍ ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة امكان الاتصال بين النفس والجسم ، ومشكلته هو في كيفية الاتصال بين الأحادات وهي عنده تؤلف عوالم مستقلة تماماً بعضها عن بعض .

٦ ـ الحرية والشر في الكون :

لكن ألا تؤدي نظرية الانسجام الأزلي هذه إلى إنكار الحرية ، وبالتالي المسؤولية؟ وكيف نفسّر وجود الشرّ في العالم ؟ ألسنا مضطرين إلى نسبته إلى الله ؟ .

إن عقل الله يتصور منذ الأزل عدداً من الأشياء : أولاً كل أنماط الأشياء الممكنة التي تتحقق أو يمكن أن تتحقق ، تلك الأنماط التي سماها أفلاطون باسم « الصور » ؛ وثانياً كل الأفراد التي يمكن أن تخلق دون أن ينجم عن هذا تناقض ؛ وثالثاً كل مجموعات الأفراد التي هي عوالم ممكنة ، ورابعاً وأخيراً سلسلة الحقائق السرمدية ، والحقائق النظرية والعلمية والعملية . فهذه كلها هي موضوع تصور العقل الإلهي منذ الأزل .

وإرادة الله تمر بحالتين لا يمكن تمييزهما إلا بالتجريد ، وهما : ١) الارادة السابقة ، و٢) الارادة التالية . وإرادة الله السابقة متجهة نحو الخير المطلق وهذا الخير كان الله سيحققه لو لم يكن قد تحقق بمجرد كون الله موجوداً . لكن لما كان الله لا يمكن أن يريد أن يوجد نفسه من جديد لأنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ، فإن قراراً واحداً هو الذي يليق بالله ألا وهو : أن يختار ، من بين العوالم الممكنة التي يتصورها عقله ، أحسنها .

وهذا هو ما يفعله الله بإرادته التالية . إن كل الممكنات تطمح إلى الوجود نظراً لما فيها من كمال . إن الله يسمح لأحسن هذه العوالم الممكنة بالانتقال من الامكان إلى الوجود ، كما يسمح الهويس للماء بالجريان . وفي هذا يقوم مبدأ التفاؤل عند ليبنتس .

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن ، فكيف نفسّر إذن وجود الشر وهو سائد فيه ؟ .

ويجيب ليبنتس عن هذا السؤال العويص الذي طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه : الشر الميتافيزيقي ، والشرّ الفزيائي ، والشرّ الأخلاقي .

أما الشرّ الميتافيزيقي فهو النقص الفزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق . إنه شرّ لم يكن في وسع الله أن يتلافاه ، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله ، وإلا لانتفى التمييز والفارق بين المخلوق والخالق . إن خاصية المخلوق هي أنه ليس الله فيكف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله !! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص .

أما الشرّ الفزيائي فهو الألم بكل أشكاله . ويفسّر ليبنتس وجوده بأن الله لم يرده ، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات . فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا تحقق البعض الآخر . ومن هنا كان من الضروري ، في بعض الأحوال ، من أجل ايجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر . فمثلاً : كيف نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم نتحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لا بد لله من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة . ثم إن الله عادل ، والعدل يقتضي عقاب الأشرار . ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب عن الخطايا والذنوب .

بقي الشرّ الأخلاقي ، وهو الخطيئة بكل درجاتها . ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها ، لأن الله حرّم ارتكاب الخطايا . كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها ، ذلك لأنه يجعل من الواجب علينا أن نتجنبها . فلم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا نجد أنفسنا في بعض الأحوال مقسورين على الاختيار بين خطيئتين : مثال ذلك : طبيب يجد نفسه مرغماً إما على الكذب على المريض إنقاذاً لحياته ، أو أن يصدقه القول فيكشف له عن خطورة مرضه مما قد يؤدي إلى موته . في مثل هذا الموقف لا يوجد غير قاعدة واحدة : اختر أهون الشرّين . فلنقل أيضاً إن الله كان بين شرّين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية

بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم ممكن . ولقد اختار الله أهون الشرّين : وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة .

لكن ها هنا مشكلة أخرى هي نتيجة ضرورية لهذا التفسير الذي أدلى به ليبنتس . إنه بهذا يعزو حدوث الخطيئة إلى الله نفسه . فكيف يعاقب الانسان إذن عليها ، وفاعلها هو الباري ؟ .

هنا وينبغي أن يلاحظ أن ليبنتس يرفض أن ينسب إلى الانسان وإلى الله صفة الحرية ، أي « القدرة على توكيد أو نفي شيء معين على السواء » . لأن الاقرار بمثل هذه القدرة يؤدي إلى انكار المبدأين الرئيسيين للعقل وهما : مبدأ (عدم) التناقض ، ومبدأ العلة الكافية . فهذا المبدأ الثاني يقرر أنه لا يوجد شيء بدون علة وجود فاعلة وغائية . ولهذا لا يمكن أي فعل إنساني أو إلهي ان يكون معيّناً بعلة . وفيما يتعلق بالانسان بخاصةٍ فإن أفعاله ، في بعض الظروف المعيّنة ، تتعين بخلقه ، والله قد وهبه هذا الخلق من أجل غاية معلومة . ولهذا فإن حرية الإرادة وهم .

لكن ليس معنى هذا أن نذهب إلى ما ذهب إليه اسپينوزا الذي أكّد وجود ضرورة رياضية في كل ما يحدث في الكون .

أما موقف ليبنتس فيتلخص في هذه العبارة : « في الفعل الارادي الدوافع تُميل دون ضرورة » .

أما قوله إن « الدوافع تميل » فمعناه أنه بقدر ما يمعن العقل في الفعل ـ الانساني أو الإلهي على السواء ـ ويتأمل في امكان تنفيذه والوسائل المؤدية إلى تنفيذه والنتائج القريبة والبعيدة الناجمة عنه : أقول : بهذا القدر فإن الإرادة تتجه إلى تنفيذه أو إلى الامتناع منه . فتميل إلى ما يجلب الخير أو المنفعة ، وتتجنب ما يؤدي إلى الشر أو الضر .

لكن إذا كانت الدوافع تُميل الإرادة ، فإنها لا تقسرها بالضرورة على اتجاه بعينه . إنها لا تقسرها إلاّ في حالة واحدة وهي حينما يكون من المستحيل منطقياً أن تتخذ قراراً مختلفاً عن قرارها . وهذا لا يحدث إلا إذا كان وجود عالم مختلفٍ عن العالم الموجود يتضمن تناقضاً . ولكن هذه القضية ـ ذات الطابع الاسپينوزي ـ لا يمكن قبولها . صحيح أن ثمّ نوعاً من الضرورة في أن يكون هذا العالم كما هو عليه وأن يفعل كل إنسان فيه ما يفعله كما يفعله وفقاً لخلقه وبدافع من تأملاته . لكن هذه الضرورة ليست رياضية ولا ميتافيزيقية ، بل أخلاقية فقط . وفقط بالقدر الذي هو به خير فإن العالم هو ما هو عليه . والله ، باختياره لعالم يرى فيه الخاطىء حرّاً في ارتكاب الخطيئة ، فإنه لا يغير حرية فعله . ولهذا يبقى الخاطىء خاطئاً أمام الله .

لكن هذا الحل الذي قدّمه ليبنتس لمشكلة حرية الإرادة الانسانية لا تقنع أحداً . ذلك أنه حدّ الحرية حدّاً يجعلها تتكافأ تقريباً مع التعيّن ، مع أن المعنى الصحيح للحرية هو ذلك الذي وضعه ديكارت وهو أنها « القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء » . لكن ليبنتس لو كان قد حرّف الحرية ، هذا التعريف ، لناقض نظريته الأساسية ، أعني الانسجام الأزلي ، وقد كان ، كما رأينا ، معتزاً بها كل الاعتزاز . ولهذا ينعي عليه برترند رسل هذا الموقف ويتهمه بترضي رجال الدين . لكن هذه التهمة ظالمة ، والأحرى أن نقول إنه لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك ، وإلاّ لناقض نظريته هذه الأساسية .

٧ ـ آراؤه في السياسة :

عاش ليبنتس في عصر مليء بالحروب في أوربا ، وقد شاهد عن قرب ما أدت إليه هذه الحروب من خراب وشقاء للفاتحين والمفتوحين على السواء . ولهذا نادى بوقف الحروب بين الدول ، خصوصاً دول أوربا المسيحية فقال : « إن الحروب بين المسيحيين (أي في أوربا) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى اقتطاع أجزاء ضئيلة جداً من الأرض . . . إذ التجربة تدل على أن كل زيادة في القدرة تزيد فوراً في الخارج عدم الثقة والمؤامرات . ويلزم عن هذا أن كل ملك يطمح إلى عظائم الأمور ينبغي عليه أن يتجنب قدر الامكان نوعاً من زيادة قوته لأن التقدم على هذا النحو معناه أن يضع على نفسه حدوداً » . ويقرر في موضع آخر : « إن الرغبة في أن يخضع المرء ـ بقوة السلاح ـ أمماً متحضرة وفي الوقت نفسه محاربة ومولعة بالحرية كما هو شأن معظم الأمم الأوربية ـ هذا الأمر هو ليس فقط كفراً بل وأيضاً جنونا » .

ويوجه أنظار الحكام في أوربا إلى أن الحروب البرية صارت عقيمة ، ويدعوهم إلى الالتفات إلى الحروب البحرية ، وهو يقصد الحروب فيما وراء البحار طمعاً في الاستيلاء على مستعمرات خارج أوربا ! فهو إذن لا يدين

الحرب بما هي حرب للغزو والتوسع ، بل الحرب بين المسيحيين في أوربا فقط ! ومن هنا رأيناه يقدم إلى لويس الرابع عشر مشروعاً لغزو مصر والقضاء على الامبراطورية العثمانية،وهو يرمي بهذا إلى صرف الحرب عن اوربا ، ووقف الحرب بين المسيحيين ، وتوجههم إلى محاربة غير المسيحيين .

لكن كان وراء هذا الموقف دافع قومي أيضاً،ربماكان هو الأقوى ، وذلك هو صرف لويس الرابع عشر عن الطمع في الأراضي الألمانية. وقد أوضح موقفه هذا في رسالة حررها في سنة ١٧٨٤ بعنوان: «استشارة تتعلق بالحرب او التفاهم مع فرنسا». وهو في هذه الاستشارة يميل إلى الحرب، وذلك « لأننا كلما تنازلنا وتساهلنا مع فرنسا ، ازدادت مطالبها منا ؛ إن طمعها لا يشبعه شيء ، ووقاحتها تزداد كلما ظفرت بنجاحات. وإذا نجحت هذه المرة ، فإنها لن تُبْقِي على شيء ، ولن تشعر بأي اعتبار تجاه أيّ شيء ؛ ولن يكون أحدٌ في أمان ، وبمناسبة أتفه الأمور ستثير ضجة لا تحتمل ومتاعب شديدة لجاراتها ، وستستولي على كل ما تشتهيه».

وإذن كان ليبنتس وطنياً متحمساً لبلاده ألمانيا ، وسياسياً واقعياً. ولهذا نراه يسخر سخرية مرة من الفرنسيين الذين يدعون- في الظاهر والقول- إلى السلام ، فيقول : « حينما يعظ الفرنسيون بالسلام ، فإن موعظتهم تشبه موعظة الثعلب في جمع من الدجاج وهو في طريقه إلى الحج إلى شانت يعقوب وقد أعلن عفواً عاماً بين كل الحيوان . وليتكلموا ما طاب لهم الكلام عن السلام الدائم وهم الذين لا يفهمون منه غير الاستعباد العام على طريقة الأتراك ».

وتظهر نزعته السياسية الواقعية على نحوٍ أوضح في المشروع الذي قام به في سنة ١٦٩٢ لنشر « قانون دولي عام دبلوماسي » Codex Juris gentium diplomaticus وهو مجموعة ضخمة تحتوي على نصوص أهم المعاهدات التي عقدت خلال القرون الخمسة السابقة ، وعلى كثير من الوثائق الدولية : مواثيق تتعلق بالحدود بين الدول أو المقاطعات، مواثيق تجارية ، عقود زواج بين الملوك والأمراء ، وصايا ، الخ . وكل هذه النصوص والاتفاقات والعقود والبروتوكولات تكشف عن « التاريخ الصغير » إلى جانب « التاريخ الكبير »، ويقصد « بالتاريخ الصغير » أخبار المطامع غير المعلنة ، والرشاوى التي دفعت للقائمين بالمفاوضات بين الدول ، ودور النساء في عقد المواثيق أو الاتفاقات ، الخ . وفيها نشاهد الملوك والأمراء وهم يلعبون بالمعاهدات كما يلعب الاطفال بالجوز ، وكيف أن كل سلام هش ، وما هو إلّا فترة استراحة قصيرة يتفق عليها المصارعون للراحة قليلاً ابتغاء استئناف الصراع على نحو أشد وحشية.

ثبت مؤلفاته بحسب الترتيب التاريخي

1684: Meditationes de Cognitione, veritate et ideis.
1686 - 90: De vera methodo philosophiae et theologiae.
- 1691: Si l'essence des corps consiste das l'étendue.
1693: De notionibus juris et justitiae
1694:DePrimae philosophiaeemendatione et de notione substantiae.
1696: Système nouveau de la nature et de la communication des substances.
1696: Von Nutzen derVernunftkunst oder Logik.- von der Glückseligkit.
1698: Historia et Commendatio linguae Charactericae.
- De ipsa natura sive de vi insita actionsbus que creaturarum
1704: Nouveaux Essais sur l'entendement humain.
1705: Considérationssur le principe de vie.
1706- 16: Lettres au P. des Bosses.
1710: Commentatio de anima brutarum
1710: De libertate.- De la Sagesse.- Essais de Théodicée.
1714: La Monadologie- Principes de la nature et de la grâce.
1716: Correspondance avec Clarke

نشرات مؤلفاته

- Raspe: OeuvresPhilosophiques latineset françaises de feu M. Leibniz, 1763.
- Dutens: G.W. Leibnitii opera omnia, 1767.
- E. Erdmann:G.W. Leibnitii opera omnia, 1840.
- C.I. Gerhardt Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, 7 Bände, Berlin, 1875- 90.

لا تزال حتى اليوم أكمل طبعة.

- Foucher de Careil:Oeuvres de Leibniz, 1857.
- O. Klopp: Die Werke von Leibniz, 1866.
- P. Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz, 1900.

ومنذ سنة ١٩٢٣ تقوم الأكاديمية البروسية للعلوم في برلين بإصدار نشرة نقدية لكل مؤلفات ليبنتس باشراف Reichel ويتوقع أن تتم في أربعين مجلداً. ظهر المجلد الأول

منها سنة ١٩٢٣ وتوالى صدورها حتى الآن.

- L. Couturat: Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903.
- G. Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits 2 Vols., Paris, 1948.
- P. Schrecker: G. W. Leibniy, Lettres et fragments inédits sur les problémes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669- 1704), Paris, 1935.

مراجع

Studies

- Barber, W.H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A. Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670- 1760. Oxford, 1955.
- Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux textes inédits. Paris, 1909.
- Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.
- Boehm, A. Le «Vinculum Substantiale» chez Leibniz. Ses origines historiques. Paris, 1938.
- Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosphie de Leibniz. Paris, 1951.
- Carr, H.W. Leibniz. London, 1929.
- Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
- Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.
- Davillé, L. Leibniz historien. Paris, 1909.
- Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz: Heidelberg, 1920 (5 th edition).
- Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4 th edition).
- Funke, G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.
- Getberg, B. Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz, Paris, 1937.
- Grua, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.
- Gueroult. M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
- Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leiniz. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).
- Guitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.
- Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade. The Hague, 1953.
- Huber, K. Leibniz. Munich, 1951.
- Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.
-
- Jalabert, J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947.
- Joseph, H.W.B. Lectures on the Philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.
- Kabitz, W. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.
- Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.
- Mackie, J.M. Life of Godfrey WilliamVon Leibniz. Boston, 1845.
- Matzat, H. L. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.
- Merz, J. T. Leibniz. Edinburg and London, 1884; reprinted New York, 1948.
- Meyer, R.W. Leibiniz and the Seventeenth- Century Revolution, translated by J.P. Stern. Cambridge, 1952.
- Moureau, J. L'univers leibnizien. Paris, 1956.
- Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.
- Piat, C. Leibniz, Paris, 1915.
- Politella, J. Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.
- Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. (2nd edition).
- Russell, L.J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in Philosophy, 1936).
- Saw, R.L. Leibniz. Penguin Books, 1954.
- Schmalenbach, H. Leibniz. Munich, 1921.
- Stammler, G. Leibniz. Munich, 1930.
- Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.
- There are several collections of essays on Leibniz; for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1946). Leibniz Zu Seinem 300 Geburtstags 1646- 1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and Beiträge zur Leibnizforschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

ليفي بريل

Lucien Lévy - Bruhl

عالم اجتماع ومؤرخ للفلسفة .

ولد في باريس في ١٠ أبريل سنة ١٨٥٧ من أسرة يهودية أصلها من مدينة متيس Metz في الألزاس . وتعلم في ليسيه شارلمان حيث برّز في الدراسة ونال جوائز في مسابقات المدارس الثانوية في فرنسا . وتردد في اختيار مهنة المستقبل : بين أن يكون من رجال الفلسفة ، أو رئيساً لأوركستر ، وقد ظل طوال حياته يهتم بالموسيقى . لكنه اختار الفلسفة ودخل في مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٦ . وبعد الحصول على الليسانس في الفلسفة ، حصل على اجازة التدريس (الاجريجاسيون) في الفلسفة في سنة ١٨٧٩ ، وتتلمذ على جول لاشلييه أثناء مقامه في مدرسة المعلمين العليا .

وعين مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية في پواتييه (١٨٧٩ - ١٨٨٢) ، ثم في أينان (٨٨٢ - ١٨٨٣) . وفي سنة ١٨٨٤ حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون . وكانت رسالته الرئيسية عن فكرة المسؤولية ، ورسالته الصغرى (اللاتينية) بعنوان : « رأي سنكا Seneca في الله » . وعين مدرساً في ليسيه لوي لوجران (١٨٨٣ - ١٨٩٥) . ثم عيّن في سلك التدريس العالي : فصار مدرساً بديلاً في مدرسة المعلمين العليا . وفي سنة ١٨٩٦ عيّن مدرساً في قسم الفلسفة بالسوربون وتدرج في هيئة التدريس فيها حتى صار أستاذاً ذا كرسي لتاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤ . وفي الوقت نفسه ظل يلقي محاضرات في المدرسة الحرة للعلوم السياسية وكان مؤسسها ، بوتمي Boutmy قد كلفه منذ سنة ١٨٨٦ بإلقاء دروس في تاريخ الأفكار السياسية والروح العامة في ألمانيا منذ سنة ١٨١٥ .

لكنه وهو في السوربون لم يكن يسجل محاضراته كتابة ، بل كان يلقي دروسه بدون شيء مكتوب ، ومن هنا ضاعت هذه المحاضرات كلاماً شفوياً . ولم يبق لنا شيء من محاضراته عن هيوم وشوپنهور ؛ ودروسه عن ديكارت لم يبق منها إلّا ذكرى أهاب بها تلميذه اتيين مبسون (في « المجلة الفلسفية » عدد اكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٥٧ ص٤٣٢ - ٤٥١) . لكنه استخرج مما أعدّه لمحاضراته في السوربون كتابين أحدهما في فلسفة ياكوبي Jacobi والثاني في فلسفة اوجيست كونت . ومن دروسه في المدرسة الحرة للعلوم السياسية استخرج كتاباً بعنوان : « ألمانيا منذ ليبنتس » .

لكنه في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، وتحت تأثير صداقته مع دوركهيم ، اهتم ليفي بريل بالأخلاق وعلم الاجتماع . وقام بأبحاث شخصية في هذا المجال ، كانت ثمارها كتابين أحدثا دوياً لدى ظهورهما ، وهما : « الأخلاق وعلم الآيين » ، ثم « الوظائف العقلية في الجماعات الدنيا » .

وكان كثير الاهتمام بالسياسة ، النظرية والعملية على السواء . فشارك في الدفاع عن الضابط دريفوس ، وكان دريفوس متزوجاً من احدى قريبات ليفي بريل . وكان أيضاً وثيق العلاقة مع جان جورس ولوسيان هر Herr الاشتراكيين ، ولم يخف انتماءه إلى الاشتراكية .

وفي سنة ١٩١٧ تولى رئاسة تحرير « المجلة الفلسفية » التي أنشأها ريبو Ribot . وفي نفس السنة صار عضواً في معهد فرنسا إذ اختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشأ « معهد الاثنولوجيا » (علم الاجناس) واستعان في ادارته ببول ريفيه Paul Rivet ومارسل موس Marcel Mauss .

ولما بلغ السبعين في سنة ١٩٢٧ تقاعد بوصفه أستاذاً لتاريخ الفلسفة الحديثة في السوربون .

وفي سنة ١٩٣٢ تولى رئاسة لجان الامتحانات في مصر وفلسطين وسوريا .

وتوفي ليفي بريل في ١٣ مارس سنة ١٩٣٩ .

آراؤه الفلسفية

أهم آراء ليفي بريل الفلسفية تتناول الأخلاق والعقلية البدائية .

أ) أما في الأخلاق فقد أصدر في سنة ١٩٠٣ كتاباً صغيراً بعنوان : « الأخلاق وعلم الآيين » حاول فيه بيان استحالة وعدم جدوى كل الأخلاق النظرية ، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعاً علمياً (مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا ، وتلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع) ، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور . فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه

يريد أن يكون نظرياً ومعيارياً في آن واحد ، فيقدم علماً ويفرض واجبات معاً ، وهـذان الأمران لا يجتمعان معاً في علم واحد . ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن ، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون . والدليل ـ في نظره ـ على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها ـ رغم اختلاف أساسها ـ متفقة في تعاليمها العملية : فمذهب المنفعة عند جون استورت مِلّ Mill يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الانجيل .

ومن ناحية أخرى تقوم هذه الأنواع من الأخلاق النظرية على مصادرتين خاطئتين : (١) فهي تفترض أن الطبيعة الانسانية هي هي عينها في كل زمان ومكان ، مع أن الواقع هو أنها تختلف بحسب الحضارات . (٢) وهي تفكرّ كما لو كان الضمير الأخلاقي كلاًّ منسجماً ، بينما هو في الحقيقة ينطوي على تناقضات ، وهو يمزج بين تعاليم صادرة عن مصادر مختلفة .

وبدلاً من هذه الأخلاق النظرية ، يريد ليفي بريل أن يضع أساس علم وضعي يقوم على الآين ، أي على الأعراف والعادات والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع مجتمع . ويريـد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفزياء ، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتةٍ، وأن يبحث عن قوانينها بدلاً من أن يسعى لتأويلها . وهذا العلم ـ ويسميه « علم الآين » la science des moeurs بدلاً من « علم الأخلاق » ـ لا يدعي **تأسيس** الأخلاق ، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي . وعليه أن يحسب حساباً للعواطف والامتثـالات ، بوصفها معطيات واقعية .

ويمكن بالاستناد إلى علم الآين تأسيس « فن عقلي » للسلوك الأخلاقي ، وشأنه شأن كل تكنيك فإنه يفترض معرفة سابقة . والقواعد المستخرجة عن هذا الطريق لا تصلح إلاّ بالنسبة إلى مجتمع محدّد . إن الأخلاق نسبية إلى المجتمعات التي تمارسها .

ب) وأما فيما يتعلق بالعقلية البدائية ، فقد كرّس ليفي بريل لدراستها عدة مؤلفات ودراسات ، أهمها :

١ ـ «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا» (ألكان، سنة ١٩١٠)

٢ ـ « العقلية البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٢)

٣ ـ « النفس البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٧)

وفي هذه الكتب انتهى ليفي بريل إلى النتائج التالية :

١ ـ على عكس فريزر وتيلر Taylor وأمثالهما ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتمدين ، والفارق هو في استعمال البدائي لها على نحو خاطىء نتيجة لقصور معارفه ـ يرى ليفي بريل أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية المتمدين ، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي ، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة . فالوظائف العقلية عند البدائي غيرها تماماً عند المتمدين ، ولا ترجع إلى نمط واحد . إن البدائي لا يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتمدين . والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعية خاصة . وفي سبيل إيضاح هذا الرأي درس ليفي بريل الجماعات الأبعد عنّا في طرائق البرهنة والتفكير، أعني تلك التي تتميّز بالافتقار إلى التجريد والتصورات العقلية ، ، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة . وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأجناس ، وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديار هذه المجتمعات . وقد أخذ عليه اجتماعيون ، مثل Evans Pritchard الذي درس خصوصاً قبائل النوير والبجّة في السودان ـ أن الرحالة والمبشرين إنما سجّلوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريباً ، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة ، وبهذا بالغوا في ابراز الفارق بينهم وبيننا . لكن ليفي بريل ردّ على هذا الاعتراض قائلاً إنه غير مهم ، لأن مايهمه ليس هو أن يقدم لـوحة كـاملة عن أحوال المجتمعات البدائية ، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن .

٢ ـ ويمضي بعد ذلك إلى بيان هذه الفروق :

وأولها الامتثال الجماعي عند أبناء هذه المجتمعات الدنيا : وينعته ليفي بريل بأنه امتثال « صوفي » mystique، ويقصد بذلك أن امتثالاتهم تقوم على أساس الاعتقاد في قوى ، وتأثيرات ، وأفعال غير مدركة بالحواس ولكنها مع ذلك واقعية . ولا فارق عند البدائي بين ما هو طبيعي وما هو خارق على الطبيعة ، بل كلاهما واحد .

وثانيها اختلاف الكيفية التي بها يربط البدائي بين امتثالاته عن الكيفية التي نربط نحن بها امتثالاتنا . إذ يرى

ليفي بريل أن البدائي في تفكيره لا يخضع لقوانين منطقنا وحدها ، ومن هنا ينعت عقلية البدائي بأنها « سابقة على المنطق » Prélogique . لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أو ضد المنطق ، كما زعم خصومه . كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي . يقول ليفي بريل : « حينما أنعت (عقلية البدائي) بأنها سابقة على المنطق فانا بهذا أقصد فقط أنها لا تلتزم قبل كل شيء ، كما يلتزم فكرنا ، بالامتناع عن التناقض ». ذلك أن هذه العقلية لا تكترث بالتناقض ، ويستوي لديها التناقض وعدم التناقض في التفكير . وهذا هو ما يسميه ليفي بريل بـ « المشاركة » Participation . وتبعاً لمبدأ المشاركة ، فإن الأشياء يمكن ، في وقت واحدٍ معاً ، أن تكون وأن لا تكون هي عينها ، ويمكن أن ترتبط بعلاقات لا شأن لمنطقنا بها . فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى الـmana.

ولما كانت العمليات المنطقية والعمليات السابقة على المنطق مختلطة في ذهن البدائي ، فإنه أقل استعداداً منا للتجريد والتعميم .

والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية . وهذا يتجلى خصوصاً في طريقته في العدّ : فالأعداد ذوات خصائص كيفية أكثر منها كمية . ولهذا أثره أيضاً في لغة البدائي . فإن ألفاظهم وفيرة جداً ، شتى ، لأنها قليلة التجريد . وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة .

٣ ـ والبدائي في تصوره للعالم يختلف عنا بسبب تصوره للعلية . ذلك أن العقلية البدائية تهمل الأسباب الثانوية لصالح الأسباب الصوفية (الروحانية) . فما نراه نحن عِلّة ، لا يرى فيه البدائي غير فرصة (ومناسبة) لتدخل القوى الصوفية (الروحانية) . إن البدائي يسعى إلى معرفة القوى الخفية والمستورة التي تؤثر في الأشياء ؛ أما الأسباب المدركة بالحس فلا يقيم لها كبير وزن . والعلة الصوفية (الروحانية) خارجة عن المكان وعن الزمان . ولهذا فإن تصور البدائي للزمان والمكان يختلف تماماً عن تصورنا نحن لهما إذ نراهما كمّا متجانساً .

٤ ـ والعقلية البدائية لا تفصل الفرد عن النوع الذي ينتسب إليه ، وفيما يتصل بالإنسان فإنها لا تتصور الشخص خارج الجماعة التي ينتمي إليها .

كذلك لا تميّز بين الجسم والنفس ، وتتصور الشخص واحداً أو اثنين أو كثرة . وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت واحد ، أو ازدواج الشخص في الأحلام . والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت : فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها ؛ والميت يذهب إلى عالم الموتى مع بقائه متحداً بالجثة .

مؤلفاته الرئيسية

- L'Idée de responsabilité, Hachette, 1885.
- L'Allemagne depuis Leibniz, Hachette, 1889.
- La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.
- La philosophie d'Auguste Comte. alcan, 1900.
- La Morale et la science des mœurs. Alcan, 1903.
- Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Alcan, 1910.
- La Mentalité Primitive. Alcan, 1922.
- L'âme Primitive. alcan, 1927.
- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.. Alcan, 1931
- La Mythologie primitive. Alcan, 1935.

مراجع

- Georges Davy: Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. 1re éd. 1931; 2e, 1950.

عدد خاص بمناسبة ذكرى ميلاده المئوية

- **Revue philosophique**. oct. - décembre, 1957

- J. Casenseuve: Lucien Levy - Bruhl, sa vie, son auvre. Paris, P. U. F., 1963.

لينين (فلاديمير)

Wladimir Iljtsch Uljanow Lenin

مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا .

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٨٧٠ في سمبرسك Simbirsk على نهر الفولجا (وتسمى اليون Uljanocosk) ، وكان أبوه مفتشاً للمدارس العليا ، نال درجة النبالة المناسبة لدرجة وظيفته . وكان جوّ الأسرة جوّ الانتلجسيا التقدمية في ذلك العصر : وكل الأبناء (باستثناء أخت توفيت في سن صغيرة) كانوا ثوريين . وكان الابن الأكبر عضواً في منظمة ارهابية تدعى Narodnaya Wolya وحكم عليه بالاعدام فأعدم شنقاً في سنة ١٨٨٧ ، فكان لهذا الحادث أثر بالغ في نفس فلاديمير (لينين) .

وفي سنة ١٨٨٧ دخل نينين كلية الحقوق في جامعة قازان ، لكنه طرد منها في ديسمبر من نفس السنة لاشتراكه في اضطرابات الطلاب ونفي إلى قرية صغيرة . لكنه عاد إلى قازان في سنة ١٨٨٨ ، لكن لم يسمح له بدخول الجامعة . وشارك في دائرة الطلاب غير المشروعة المسماة N. J. Fedos-sejews وفيها تحول الشاب الثوري من الشعبية إلى الماركسية . ولما انتقلت الأسرة إلى سمارا في سنة ١٨٨٩ انضم لينين إلى الدوائر الثورية فيها بعد أن صار ماركسياً متحمساً .

والتحق بكلية الحقوق في جامعة سان بطرسبرج طالباً من الخارج ، فحصل على اجازة الحقوق ، وعمل محامياً تحت التمرين في سمارا . وفي سنة ١٨٩٣ انتقل إلى مدينة سان بطرسبورج . وفي دائرة « الكبار » (وهو تنظيم من تلك التنظيمات التي تحول فيها قسم من الانتلجنسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي ما بين سنة ١٨٨٩ و ١٨٩٠ ، من الاتجاه الشعبي إلى الاتجاه الماركسي) وخلال العامين التاليين عمل على تحويل هذه الدائرة المؤلفة من الأنتلجنسيا إلى تنظيم يضم العمال ، أي تحويلها إلى حركة عمالية .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست « رابطة الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » ، لكن معظم زعماء « الكبار » ومنهم لينين ، أودعوا السجن . وكان لينين في ربيع سنة ١٨٩٥ قد قام برحلة إلى غربي أوربا ، لتوسيع حركة الكفاح ، واتصل بأعضاء « جماعة تحرير العمل » من أجل التشاور معهم ، وكان من مؤسسي هذه الجماعة W. Plechanow ، وتوثقت صلة لينين به ، وتعاونا معاً خلال السنوات العشر الأولى من نشاط لينين العلني . وكان فريدرش انجلز على فراش الموت حين قام لينين برحلته الأولى إلى الخارج هذه .

وفي سنة ١٩٠١ اتخذ اسم « لينين » الذي اشتهر به فيما بعد ، (وكان قد اتخذ قبل ذلك اسم Iljin واسم Tulin).وفي أثناء نفيه في شرقي سيبيريا ، كانت حركة « رابطات الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » قد صارت لها اليد العليا في سان بطرسبرج وغيرها من المدن الروسية الكبيرة ، وهذه الحركة كانت بمثابة الصورة الروسية لحركة التنقيح الأوربية الغربية . فألّف لينين رسالة بعنوان : « احتجاج الماركسيين المنفيين ضد عقيدة الاقتصاديين » (وهو اسم تلك الحركة) ونشرها في مجلة عنوانها Eskra (أي « الشرارة ») وهي مجلة أسستها جماعة لينين وصارت لسان حال حزب ثوري اشتراكي .

وبعد انتهاء مدة نفيه في سيبريا ، قام لينين في مستهل سنة ١٩٠٠ برحلات عديدة من أجل ضم شمل الجماعات الثورية في روسيا ، ثم سافر إلى الخارج حيث اشترك مع بلاخنوف وسائر أعضاء جماعته في اصدار مجلة « الشرارة » . وبإنشاء « حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي » إبان المؤتمر الثاني الذي عقد في لندن سنة ١٩٠٣ (وكان المؤتمر الأول قد عقد في مينسك في سنة ١٨٩٨ لكن لم يحضره إلّا عدد قليل ، لهذا كان قليل الأهمية والأثر) ـ بلغت مجلة « الشرارة » أوج نشاطها وازدهارها . وبعد ذلك مباشرة حدث نزاع بين أعضاء هذا الحزب حول : هل ينبغي أن يكون هذا الحزب الجديد منظمة لطليعة واعية بأهدافها ، أو ملتقى لكل المتعاطفين في الآراء الثورية ؟ ـ وانتهى هذا النزاع بتصدع كيان الحزب الجديد إلى جماعتين : جماعة الأغلبية بزعامة لينين (البلشفيك ـ من الصفة بلشوي = كبير) ، وجماعة الأقلية (المنشفيك ـ من الصفة منشفوي أي صغير) التي انضم إليها بلاخنوف . ولما بلغت الثورة الروسية أوجها في سنة ١٩١٧ اتفقت الجماعتان على الانضمام الواحدة إلى الأخرى من جديد ، لكن لم تستطيعا اعادة الوحدة الأولى من جديد .

وفي سنة ١٩١٢ أثناء مؤتمر براج أعلن لينين رسمياً أن فريق البلشفيك هو التنظيم المركزي لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي . ومنذ انشاء مجلة « الشرارة » حتى وفاته ، كان لينين هو زعيم الاشتراكيين اليساريين الروس .

ومنذ تأسيسه لحزبه في سنة ١٩١٢ حتى قيام الحرب العالمية الأولى عاش لينين قرب الحدود النمساوية الروسية . ولم يستطع العودة إلى روسيا ـ منذ نفيه عنها في نهاية سنة ١٩٠٧ ـ إلا في مارس سنة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٢ أيضاً

استطاع انصار لينين الحصول من الحكومة القيصرية على ترخيص بإصدار جريدة تسمى « البرافدا » (= الحقيقة »).

وفي ١٥ مارس سنة ١٩١٧ قامت الثورة في روسيا ، وسقط الحكم القيصري ، وقامت « حكومة مؤقتة ». وعلم لينين بهذه الأنباء من الصحف السويسرية ، وكان آنذاك في سويسرة . وخاف أن تنضم كل العناصر إلى الحكم الجديد . فأحس بضرورة العودة إلى روسيا لمنع ذلك ، لأنه سيؤدي إلى إذابة البلشفيك في النظام الجديد . كذلك رأت الحكومة الألمانية أن وجود لينين في روسيا ضرورة تفيد مصلحتها . فتم الاتفاق ، بواسطة وسطاء سويسريين ، على تمكين لينين ، ونفر من المنفيين الروس المقيمين في سويسرة ، من السفر خلال الأراضي الألمانية في « قطار مختوم ». وعن طريق السويد وفنلنده ، وصل لينين وصحبه إلى بطرسبرج في مساء ١٦ أبريل سنة ١٩١٧ . وهناك في روسيا استطاع الاستيلاء على السلطة في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ . ومنذ ذلك التاريخ ، وعلى الرغم مما لقيه من مقاومات من جانب رفقائه في الكفاح ضد الحكم القيصري ، صار هو الحاكم المسيطر على روسيا كلها ، الى ان أصيب بشلل في مايو سنة ١٩٢٢، بيد أنه شفي منه وعاد إلى استئناف حكمه، لكن ضربة شلل أخرى أصابته فأقعدته مشلولاً طوال عام تقريباً، من ١٥/١٢/١٩٢٢ حتى وفاته في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ في ضيعة جوركي بالقرب من موسكو .

آراؤه السياسية الفلسفية

رأى لينين ـ بخلاف الماركسيين الشرعيين ، والشعبيين ـ أن من الخطأ القول بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة ، وأن التطور إنما يتم بواسطة تقسيم الفلاحين إلى قسمين : رأسمالي ، وأجير (بروليتاري). وفي رسالة « نموّ الرأسمالية في روسيا » (سنة ١٨٩٩) حاول أن يبين فساد فكرة النارودنيك narodnik عن دور الفلاحين في روسيا ، فبيّن أن الفلاحين لم يعودوا كتلة من نوع واحد ، بل قد انشقوا إلى قطاعين : رأسمالي وبروليتاري . ومن رأيه أنه ينبغي تشجيع هذا التطور وذلك بإلغاء طبقة كبار الملاك الزراعيين، لأنها تبطىء من نمو (تطور) العلاقات الرأسمالية في القرية . وبهذا يمكن تقوية طبقة الأجراء (البروليتاريا) المقيمين في المدن بانضمام الأجراء الزراعيين .

وفي رسالته : « ما الذي يجب عمله ؟» يقرر لينين أن الطبقة العاملة ، إذا ما تركت إلى مجهوداتها التلقائية ، لن تصبح أبداً اشتراكية . وإنما فقط بواسطة المجهود الواعي «للممثلين المثقفين للطبقات المالكة» ـ أي الماركسيين ـ يمكن تحويل الحركة العمالية ، بكفاحها التلقائي الذي تقوم به النقابات ، تحويله من الانضواء تحت جناح البورجوازية إلى الانضواء تحت جناح الديمقراطية الاشتراكية الثورية ». وأدرجت وجهة النظر هذه في برنامج المؤتمر الثاني ، الذي من أجل الإعداد له نشر لينين رسالته تلك: « ما الذي يجب عمله ؟». وهذه الفكرة من أهم أفكار لينين ، وتميّز مذهبه الخاص عن الماركسية بوجه عام .

وفي كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية »، الذي يعد في روسيا « أعظم اسهام في كنز الماركسية الخلّاقة » ودليل ـ في نظرهم ـ على مكانة لينين بوصفه ـ فيما زعموا ـ « عالماً عبقرياً ، وباحثاً موضوعياً ، وأكبر مناضل في سبيل الثورة» ـ يتنبأ لينين بأن الامبريالية (الاستعمار التوسعي) يؤذن بانهيار الرأسمالية ، وتمثل عشية الثورة الاشتراكية لأنها تخلق الظروف الموضوعية للثورة العالمية .

وبعد اخفاق تمرد يوليو سنة ١٩١٧ ألّف لينين رسالة أخرى مشهورة عنوانها : « الدولة والثورة » (سنة ١٩١٧) بيّن فيها أن النظام القائم في ذلك الوقت (أي نتيجة ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧) يدّعي الديمقراطية نفاقاً ، وما هو في نظره إلا «دكتاتورية بورجوازية»، ويجب أن يوضع مكانه «دكتاتورية البروليتاريا»، وهو يعني دائمًا بهذه العبارة: دكتاتورية البلشفيك. وحرص على التمييز بين مرحلتين: مرحلة الاشتراكية، وقاعدتها: «من كلّ بحسب قدراته، ولكلّ بحسب عمله» ـ ومرحلة الشيوعية، وقاعدتها: «من كلّ بحسب قدراته، ولكلّ بحسب حاجاته»، وهو تمييز عمل ستالين على النص عليه في دستور سنة ١٩٣٦ . وكان لينين يعتقد أنه على الرغم من أن الفوارق الاجتماعية ستبقى في ظل الاشتراكية، فإن من المستحيل الوصول إلى الشيوعية بدون المرور بفترة طويلة غير محدودة من الاشتراكية.

ونظر لينين إلى الحزب (الشيوعي) على أنه حامي الثورة ، وقال إن هذه ضرورة لا تمليها الاعتبارات الوقتية (حينما كان الحزب حركة سرّية) بل يمليها النظام الاشتراكي نفسه ، يمليها التمييز الأساسي بين مصالح الظروف الوقتية للحركة العمالية وبين الحركة الاشتراكية الثورية . وقد فصّل لينين رأيه هذا في رسالته : « مهمتنا التالية »، ونظّمه في

رسالة : « ماذا يجب أن نعمل ؟ ». وعند أخريات حياته لخص لينين نظريته في الحزب في كتابه : « الراديكالية » : مرض الطفولة في الشيوعية ».

وفي مواجهة رأي بعض الاشتراكيين الذين كانوا يرون أن الحرب هي نتيجة أخطاء شخصية أو انتهاك لحقوق الغير ، ويمكن بالتالي الغاء الحروب بمجرد النضال في سبيل السلام دون تحطيم للرأسمالية ، جاء لينين في كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » فقرر أن من الواجب أن نبحث عن أسباب الحروب وعدم إمكان تجنبها من أجل توزيع الأرض توزيعاً جديداً ـ يقول إنه ينبغي البحث عن ذلك في تحليل للرأسمالية الاحتكارية. وفي هذا الرأي يختلف لينين عن موقف انجلز في أخريات حياته من مسألة الحرب . لقد استنبط لينين ، من تحليله للامبريالية أن على الاشتراكيين الثوريين أن يدركوا أن الحرب العالمية ينبغي أن يجاب عنها بالاعداد المنظم للاستيلاء على السلطة ، وذلك بتحويل الحرب الامبريالية إلى حروب أهلية

ولكن هذه الرسائل والكتب أوغلت في السياسة . أما كتابه الأقرب إلى الفلسفة فهو « المادية والنقدية التجريبية » (موسكو ، سنة ١٩٠٩) وفيه يهاجم بعض الكتاب الروس من أمثال بازاروف ، وبجدانوف، ولوناتشارسكي ، الذين حاولوا أن يكملوا الماركسية بالوضعية الظواهرية التي دعا إليها ارنست ماخ وافناريوس . وقد وصف لينين موقفهم بأنه شكل من أشكال المثالية الذاتية ، وبالتالي مضاد للماركسية . ودافع عن المادية الديالكتيكية ، وخصوصاً عن رأيها في المادة وفي طبيعة المعرفة . فعارض الرأي القائل بأن المادة من تركيب الاحساسات ، وأكدّ أن المادة موجودة وجوداً موضوعياً أصيلاً وأنها توجد مستقلة عن الشعور . كذلك أكدّ أن الزمان والمكان ليسا أحوالاً ذاتية لتنظيم التجربة ، بل هما شكلان موضوعيان لوجود المادة . وعارض قول القائلين بأن الاكتشافات الجديدة في العلم تثير الشك حول « مادية » المادة ، وذلك بأن ميّز هو بين التصور العلمي لتركيب المادة ـ وقال إنه موقت ونسبي ، لأنه لا يمكن القول بأنه توجد عناصر لا تقبل الردّ ، ـ وبين التصور الفلسفي الذي يرى أن المادة هي « الحقيقة الواقعية الموضوعية المعطاة لنا في الإحساس ». وفي ميدان نظرية المعرفة عارض لينين نظرية بلخانوف Pleckhanov الذي كان يرى أن الاحساسات هي علامات على حقيقة واقعية خارجية ؛ وقال لينين إن الاحساسات تصوِّر العالم الخارجي كالمرآة حين تنعكس عليها الأشياء . وأكدّ لينين امكان الحقائق الموضوعية ، وقرر أن معيارها هو الممارسة العملية .

ورأى لينين أن الديالكتيك هو عَصَب الماركسية ؛ وقد تناوله تفصيلاً في كتابه : « مذكرات فلسفية »، وهو عبارة عن مذكرات وشذرات نشرت بعد وفاته ، سجلها في الغالب بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩١٦ وتتضمن في الوقت نفسه اقتباسات من كتب فلسفية وتعليقات على بعضها ، وخصوصاً من كتاب « علم المنطق » لهيجل . ويزعم لينين أن ديالكتيك هيجل يتفق مع المادية ، وأن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد . وفي تصوره للديالكتيك انحرف لينين عن انجلز ، وذلك بتوكيده القويّ لا على الانتقال من الكم إلى الكيف كما فعل انجلز ، بل على الصراع بين القوى المتناقضة في داخل كل شيء وكل عملية ، ورأى أن هذا الصراع هو الأساس في كل تغير ، وهو بالتالي عَصَب الديالكتيك . وعند لينين أن الديالكتيك « هو دراسة التناقض في ماهية الأشياء ».

وتناول لينين المادية التاريخية في معظم كتبه الرئيسية ، خصوصاً حين يتكلم عن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الشيوعية : ففي كتاب « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » (بطرسبرج سنة ١٩١٦) يقرر أن الرأسمالية وصلت إلى مرحلتها الاحتكارية النهائية وصارت ناضجة للقضاء عليها ، لكن بسبب عدم تساوي تطور الرأسمالية في الدول المختلفة ، فإن الاشتراكية لن تنتصر في كل أو معظم الدول في وقت واحد كما توقع ماركس .

نشرات مؤلفات لينين

أحدث نشرة لمؤلفات لينين في اللغة الروسية تقع في ٤٩ مجلداً . (بدأ نشرها في موسكو سنة ١٩٥٨). ولها ترجمات إلى لغات أخرى طبعت في روسيا أيضاً .

مراجع عن أفكار لينين السياسية والفلسفية

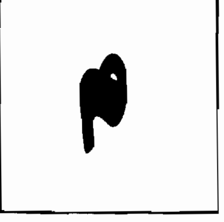
- A. M. Deborin: Lenin as a Thinker, 3nd ed. Moscow and Leningrad, 1929 « لينين مفكراً » (بالروسية)

- M. A. Dynnik and Others, editors: Istoriya Filosofü vol. 5, Moscow 1961

« تاريخ الفلسفة » جـ٥ (بالروسية)

- Gustav A. Wetter: Il materialismo dialettico sovietico. Torino, 1948

- Henri Lefebvre: La Pensée de Lénine. Paris, Bordas.





المادية

matérialisme (F.), materialism (E)

تقال «المادية» في مقابل «المثالية» idéalisme. وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة ، لا الروح أو العقل أو الشعور، ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب العصور على النحو التالي :

١ - المادية في العصر اليوناني والروماني : نجد ديمقريطس وأبيقور ولوكريتوس يقررون أن الموجود ينحلّ إلى أجزاء لا تتجزأ هي الذرات ، والذرات تنتقل في الخلاء . كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية ، والانسان يندرج في هذا الوضع .

ويهدف هذا المذهب إلى الصراع ضد الخرافات وضد الخوف من الموت .

٢ - وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد المادية تتخذ اتجاهاً ملحداً واضحاً. وتقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكر. وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة الى الحواس وحدها. ومن أبرز ممثليها في فرنسا في القرن الثامن عشر لامتري، وهولباك وهلفسيوس. وهي تتصور الكون على أنه كلٌ مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية. والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة. وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للانسان.

٣ - وفي القرن التاسع عشر نما نوعان من المادية :

أ - المادية العلمية ، ويمثلها فوجت Vogt ومولشت Moleschott وبوشز في ألمانيا ، وكابانيس في فرنسا ، وقد بلغت أوجها عند ارنست هكل Haekel في مذهبه الواحدي Monisnus .

ب - المادية التاريخية وهي التي قعّد قواعدها كارل ماركس وفريدرش انجلز. ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة، بل تسعى الى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع. وموقفها يقوم في ارجاع الدولة الى «المجتمع المدني»، أوارجاع أشكال الشعور الى البنية الأساسية الاجتماعية infrastruc-ture sociale، كما أرجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر الى المادة. والمادة التاريخية تقوم اذن، في المرحلة الأولى، على قلب روابط السببية، واستناداً الى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها؛ وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية. إن المادية التاريخية تطبق مبادىء المادية على التاريخ، وعلى المجتمع.

وماركس وانجلز في تصورهما للتاريخ وللمجتمع ينظران إليهما على أنهما مسارح لعمليات Prozessen تجري وفقاً لمنهج الديالكتيك ، أي التحول من الموضوع إلى نقيض هذه الموضوع ليتألف منهما في مرحلة ثالثة مركب موضوع synthèse . إن التاريخ عملية حركة وتغير من النقيض إلى النقيض ثم إلى المركب من النقيضين . يقول ماركس وأنجلز (١٩ : ١٨٧) « إن التصور المادي للتاريخ وتطبيقه الخاص على صراع الطبقات في العصر الحديث بين البروليتاريا والبورجوازية ليسا ممكنين إلاّ بفضل الديالكتيك ».

وتزعم المادية التاريخية أنها هي وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التأملات النظرية

والتقويمات الذاتية ، بل الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الانسانية . وترتكز على أهمية عملية الانتاج والتوالد الماديين وتطورهما .

كذلك يزعمون أن المادية التاريخية تحيل إلى الأهمية الاجتماعية للنشاط العملي النقدي والنشاط الثوري الانساني ، وتوجه كل عَمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمّال وتحويل المجتمع في اتجاه شيوعي .

وعند المادية التاريخية ليس المجتمع هو مجموع الأفراد الذين منهم يتألف المجتمع ، بل هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الانتاج كما تحررت عينيّاً وتاريخياً . ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أماني الناس ورغباتهم ، بل هو مرتبط بأحوال الانتاج كل الارتباط ، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج .

مارسل (جبرييل)

Gabriel Marcel

ولد جبرييل مارسل في جوّ من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيما وراءها، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستسرّ منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلّا بالمفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبنسر ورينان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع ، بل كانت حياته تتسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمُّه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة ؛ وكانت تؤثر الشعراء المتشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي فُني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان سيطر على نفسها . وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جبرييل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ؛ وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ، وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عيّن في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبرييل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طوالا أحنّ إليها ، قد بدت لي خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي ». (« الوجودية المسيحية » ص٣٠٣، باريس سنة ١٩٤٧). على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى في أوربا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهلم ، حراً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع عوالمهم الغريبة . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جدب الحياة في الليسيه . وكان أهله يمضونها في الجبال ، وفي أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يحن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يهمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسماع ، وبالجملة ما لا يحياه المرء . وأعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان ». (الكتاب نفسه ، ص٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقاتها بفلسفة شلنج ». ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢؛ ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي . وهذا هيأ له أن

يعاني الحرب من زاويتها الوجودية ، لا السياسية ، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان . واستقر في باريس نهائياً ابتداءً من سنة ١٩٢٢، وأشرف على بعض السلاسل الأدبية ، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوربية ، التي كان يصدرها الناشر بلون تحت عنوان : « النيران المتقاطعة » . واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً « الفرنسية الجديدة » التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و « الأنباء الأدبية »، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية Nouvelles Littéraires

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة ، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٢ - ١٩٣٩)، فتأثر مارسل بنزعته الكاثوليكية . وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسوا مورياك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبرييل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ ، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة بربيه Brieux الأدبية ، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب ، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياسية ، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨ . ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي .

فلسفته :

وجبرييل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة ، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات Journal . ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب ، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات . ولهذا يصعب على المرء ، بل يستحيل عليه ، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً محكم الأجزاء معماري البناء ، شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران ، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ . أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات ، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أساريره . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكمناظر جانبية ، من مجموعها تتألف صورة .

وقد نشر مارسل « يومياته » في مجلدين حتى الآن : المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر جاليمار)، وبعنوان « يوميات ميتافيزيقية » Journal Métaphysique ؛ والثاني بعنوان « الوجود والملك » سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة ، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر ، وتأملات في الايمان والتقوى عند بيترفوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية ، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ :

١ - « من الإباء إلى النداء » (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ص)

٢ - « الإنسان المسافر » (عند الناشر أوبييه ، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)

٣ - « ميتافيزيقا رويس » (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١٧ - ١٩١٨ .

٤ - « وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي »، بحث نشره ملحقاً بمسرحية « العالم المكسور » (عند الناشر دكليه دي براوفر ، باريس سنة ١٩٣٣).

٥ - « سر الوجود » في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠):
(أ) التأمل والسر .   (ب) الإيمان والواقع .

٦ - « الناس ضد ماهو إنساني » (في ٢٠٨ صفحة ، عند الناشر فييه كولومبييه سنة ١٩٥١).

٧ - « الانسان المشكل » (عند أوبييه ١٩٥٥).

٨ - « الكرامة الانسانية » (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة).

ومعلوم طبعاً أن جبرييل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج ، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوربا ؛ ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره . ولكنها لا تعنينا هنا كثيراً .

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من « اليوميات الميتافيزيقية » ينقسم بدوره إلى قسمين : يبدأ أولهما بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤

وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة **١٩٢٣** ؛ والثاني يبدأ بتاريخ **١٥** سبتمبر سنة **١٩١٥**، وينتهي بتاريخ **١٦** مارس سنة **١٩٢٣**. ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني .

ومارسل يصرح في مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره ، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقي فيه يعرض الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع . لكنه كلما تقدم في « اليوميات » تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقي ، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي افتراضي . لهذا تخلى عن فكرة العرض المذهبي الدوجماتيقي ، وآثر هذه الطريقة : أعني الخواطر والشذرات ، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري . ورأى في ذلك ما يثير القارىء إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني . فالأول موجه ضد الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية ؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي . أما القسم الثاني فمختلف تماماً : إذ هو يعنى بالأمور التي يغفلها المذهب العقلي ، بدعوى أنها تفلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ، وقائع النفس فوق السوية .

وجبرييل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل ، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب « ظاهريات الروح »، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه . لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز ، وخصوصاً برادلي وبوزنكيت ، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر ، ويوحد بين المباشر والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، **لكنها تجريبية صوفية باطنة** ، تنبع من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المعاناة . **ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للموجود.**

يبدأ مارسل فينقد التفاؤل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق والظواهر ، بين الخالد والزمانيّ في كلٍّ منسجم ، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها . ويقرر أنه يبدو من المستحيل الافلات من محرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ونظام تغيره لن يكون إلا الظاهر) . وإذن فما هو المخرج الثاني ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع (« يوميات ميتافيزيقية » ص١٠ ، باريس سنة **١٩٣٥**) .

ولهذا يدعو مارسل إلى أن يستبدل بالمقولات العددية للكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والنقص . يقول في ١٨ أبريل سنة **١٩١٤** : « لازلت أعتقد أنه لا يوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ؛ فمثلا كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن النقدية الجديدة الواحدية صحيحة . وأشعر بابتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية » . (ص٩٣) .

وينتهي مارسل من هذا إلى فكرة الذاتية ، بمعنى الذات المشخصة الوجودية . والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان؛ والايمان يتحدد بالمشاركة، وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل . ويقصد بها أولا مفهومها في الأفلاطونية المحدثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك في الكون ، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون . وفي هذا يقول : « الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية » .

ولهذا ينتهي مارسل إلى دَمْغ المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظواهر التي تريد إدراجها ؛ ومن ناحية الذات ، لأنها تقضي على **أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة** . (اليقين الوارد عن الايمان) .

وميزة الإيمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً ، وليس العالم مجرداً محضاً؛ **بل يجتمع الموضوع والذات في فعل الإيمان ، كما يجتمع العلو والبطون (المحايثة)** .

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات ، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في « أن يستعيد ـ بواسطة الفكر ووراء الفكر ـ (اليقين التام) عصمة

جديدة ومباشراً جديداً » (ص١٣١) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحرة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص٤٥) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على **أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما** .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة (ذات معنى واحد) . ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العلم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولي : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث انه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث اني موجود حاس ؛ ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إنني جسمي بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به **أولا** ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إني لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولا أن أستخدم جسمي » (ص ٢٣٦) .

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإباء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ؛ **لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده** ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وان يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت - **والهوية والتميز عمليات متضايفة الواحدة للاخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات** »(ص٣١) .

المِلْك

ومن المعاني التي يرددها جبرييل مارسل كثيراً التقابل بين « الوجود والمِلْك » ، وقد كرس له كتابا بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « **يوميات ميتافيزيقية** » (ص ٧ - ص٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٣٣ ؛ ويتلوها « **مخطط لظاهريات الملك** » والقسم الثاني يضم : (١) محاضرة عن« الإلحاد المعاصر » (٢) وأخرى عن « الايمان » ؛ و (٣) بحثاً عن « التقوى في نظر بيترفوست» .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات الميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما **للانسان وما عليه الإنسان : مِلْكه ووجوده** . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . **إن ما يملكه الانسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها** . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث المبدأ ما يملكه الإنسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه بالأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، **غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلا عني إلى حد ما** . وبعبارة أخرى ، مالي ينضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنتسب إلى الشيء الذي أملكه . إني لا أملك

إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعَدّ قوة ، أو موجوداً مزوداً بقوى . وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك . ولو تصادف وأمكن نقل قوة ، فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية ـ كقلمي (القلم الذي لي) بالنسبة إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله ».

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « مخطط لظاهريات الملك ». فيلاحظ أولا أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعا من التعالي على الملك ، بوصفه فكرة دنسة ، لا تقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولا . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في الشدة : بعضها قوي دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صداع ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثلين : عندي دراجة ، لدي أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك ـ التضمن : فمثلا حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية »، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدي سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . « فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضا في سجلٍ : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النغمة الحادة والنغمة البطيئة . وأعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر ». (« الوجود والملك » ص٢٣٤ ـ ٢٣٥).

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم . « إن الموضوع الأول ، الموضوع ـ النموذج الذي أوحد بين ذاتي وبينه، وهو مع ذلك يند عني ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بإزاء أعمق ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧).

الأنا والانت :

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي ليتبين هل ينتهي إلى الهو وحدية أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولا ما فيه من غموض : « فحين أفكر فاني أتراجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبعث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذريا مع المثالية التي تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث انه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذي به يقرّ بأنه ينجو ويفلت من ذاته » (« الوجود والملك » ص١٥١).

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي ، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والاقرار بوجود الغير .

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم ، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث اني أدرك نفسي أنني لست الآخرين ، أي أني غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضع نفسه).

« لكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلاّ من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث انه أنت)، ولكني لست مفتوحا له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحو ما، أو فكرته؛ لأنه بالنسبة الى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير. وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير، بل الغير من حيث انه منسوب الى الأنا» (الكتاب المذكور، ص ١٥٥).

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً ، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلا وجود الغير ، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » (« الانسان المسافر » ص٢٧).

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلّاق يجمع بين الأنا والأنت . ويتجلى هذا المعنى

في الحب : **إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادلُ خَلّاق** . « إن حب موجود معناه أن ننتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً. إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعدُ معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعدُ شيءٌ ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الانسان المسافر » ص٦٦ وما يتلوها) .

الفعل والشخص[١] :

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولا في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعالا ، لا أقوالا ؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث ان الرغبة غير محددة وعاجزة ؛ ورجل الأماني لا يقدر على التصميم ، ويظل موزّع الأهواء ، هياباً ، متردداً ، يعجز عن العض على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلا .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معالمه . « وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تخطي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا ـ عن المنطقة التي فيها ينفصلان ويتقابلان . فمثلا : يعنى شخص بمريض يكرهه ؛ ويموت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صببت سماً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويلا » . (الكتاب المذكور ، ص١٤١ ـ ١٤٢) .

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه الفاعل . « فحين أقول : إن فعلي يلزمني ، فمعنى هذا ، فيما يبدو لي ، هو : ان خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيما بعد أن أطالب به لنفسي ؛ وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعلي ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي ـ عليَّ أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أقر مقدماً بأنني إذا تملصت فسأكون مرتكباً لإثم الجحود والنكران . ولنضرب على هذا مثلا دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث ان الوعد فعل وليس مجرد ألفاظ : إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أنني : أقر سلفاً بأنني إذا تملصت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة . . . . وبعبارة أخرى ، لا **يوجد فعل بغير مسؤولية**؛ وينتج عن هذا مباشرة أن اللفظين : « **فعل مجاني** » **هما متناقضان في الواقع** . فالفعل المجاني ليس فعلا ، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادي ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض » . (ص١٤٣) .

إنني أتضامن مع الفعل الذي أفعله ، وكأنني وفعلي من قبيلة واحدة . والفعل إذن يحيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً في مقابلة « الناس » . والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمرٌ مطلق ، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح ماثل في أفق شعوري ، ويشيع فيه الظلام والضباب ؛ ويحيط بي ، ويكاد أن يحدق بي من كل ناحية . بل إن التفكير يدلني على أن « الناس » ليست فقط حولي بل هي أيضاً تنفذ في باطني ، وتعبر عن نفسها في ذاتي ، وأقضي زماني في عكس ظلالها وأشباحها . وأفكاري في معظم الأحوال ليست غير ترديد « للناس » بواسطة « أنا » لا يدري أنه ينسخ هذا الناس .

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذي المسؤولية ، **ما هي** خاصة الشخصية ؟ .

---

(١) « من الاباء إلى النداء » ص١٣٩ ـ ١٥٧ . باريس ، سنة ١٩٤٠

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يحتمي وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتماء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتحطيم هذه الدرع التي يحتمي وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذي يقول ، من هو الذي يشيع ، ومن هم الناس الذين يقولون، سمعت ممن؟ الخ . . . **وهكذا تتبدى الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس** ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس »، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قوام إيجابي .

لكن لنحلل معنى « المواجهة ». المواجهة **أولا هي التبصر** envisager ، تبصر الموقف الماثل أولا ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبصر فيه بداية التوفز من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقويم évaluer : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإني آخذ على عاتقي assume مسؤولية بإزائه . « وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر ، والتقويم والمواجهة ؛ بل **وأيضاً الأخذ على العاتق** . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . **لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه** ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلا إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلكاً ممكناً ؛ **أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها** » (ص ١٥٠ - ص١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول «إن الفرد هو «الناس» في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عَيِّنة ، وحَبَّة بُرَادة » . (ص١٥١) .

والشخصية لا يمكن أن تكون فضيلة ولا ترقية للفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقا للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبرييل مارسل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثلث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الانساني الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل « الكرامة الانسانية »، و « الشخص الانساني » الخ لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسل - انحداراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعويض في الحياة عن رجائنا في تقدير الانسان . والمشاهد حقاً وفعلا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الانسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلا أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخادم (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجلى في خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام . فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها ، فكلمة

« الاستقلال الذاتي » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلو له ويرضي أهواءه وميوله ، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانياوي (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال، قال سيوران (في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة »، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع ان واجبها أن تلقننا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أني عبد له ، كما أني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها ».

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلا إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله فارقا ينبغي تقريره ، وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة ، أو حتى أسهم في تحسينها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وعلى كل حال فأنا أقل عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أدنى المستويات ـ وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يبتكرونها . وباستعمالهم إياها يستعبدون أنفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك ؛ وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطا عضوياً بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشرائها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جونتر أندرز ضوءاً باهراً في كتابه « الإنسان المتقادم »، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنيكه ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها ـ ينتهي إلى الحط من قدر نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكمالها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ؛ لأن مثل هذا التقدير ـ أو التحقير ـ لشأن نفسه يفضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم .

وللنظر في هذه المسألة ينبغي أولا أن نقرر حقيقة ـ هكذا يقول مارسل ـ وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع » هو « المجموع الحسابي للأفراد »، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون فيي » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلا أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلا أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا ان وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيعَ الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإنابة ، إذ الدولة لم تعد غير « سنترال » من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت موضع يائس .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتكنوقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فازدياد التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية ؛ وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية . « لكن هذا اللفظ »: « نمو» ـ لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الموجود الإنساني كقيمة مركزية ـ وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص٢٠٩).

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديرة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول عن شخص انه متكامل فإننا نقصد في العادة أنه أمين ، نزيه ، لا يخضع لاغواء ، والانسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماما . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل

هذا من نوع « الاستلاب »، أعني استلاب الذات لذاتها . والمهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أي امتلاكه لنفسه تماماً . ان الإنسان الآن يسير نحو فقدان « ثقله الوجودي » شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفية أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها للكل ، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج « لكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي ؟ لكن كيف نتصور هذا العمل ؟. . . صحيح أن ثم من يجيب بأن من الواجب . . . أن نرتفع إلى فكرة مجتمع مكرّس كله للسعي إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هي هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل معنى بعد ؟ هنا ينبغي أن نتساءل : ما هي الصورة التي يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينما يعسى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدر له ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وغموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ؛ ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي ، الذي افترض ها هنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكارت حتى هيجل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مشتتة أباديد في مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الشخص ؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكفي لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التي تحدثها ؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصل الحقيقة »، وكأن الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقنة !.

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنوقراطي إلا بتوكيد معنى الانسانية في الانسان وتوكيد حريته ، ولكن هذا يقتضي تحديداً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠) أن نقول ان الانسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو ان الإنسان « يولد » حراً ، بل ينبغي أن نقول أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من الظفر بحريته ، إن الحرية غزو ، أي أن الحرية يُظْفَر بها ، وليست قائمة بطبعها ، الحرية غزو جزئي دائماً ، موقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكتساب ، بالسعي ، لا بالفطرة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ؛ فالحرية لا يمكن أن تفهم إلا في نطاق التآلف بين الذوات ، والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجاره ، بأخيه في الانسانية ، لكن بحيث لا يقيده هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلا منا يميل الى ان يصبح سجين ذاته، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . « أما الانسان المؤاخي ، فعلى العكس من ذلك ، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » (ص١٩٢).

وحب المرء لاخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم ، فالاخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث في النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم ، لكن لو أننا حبسناهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم ، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس. إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء ، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الحتمية الباطنية التي تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسل أن الذي دعاه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سارتر يدعي أن الانسان « محكوم عليه بأن يكون حراً »، وأن الحرية ليست اكتساباً وظفراً ، بل هي نقص تام ، وافتقار جذري . وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذي لا جذر له ، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم عينيا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التآخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي ، وليس إلا باستعراض كل موارد البهلوانية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها ، نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحدد بهذا التآخي إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية ». (ص١٨٩).

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة ، ويشير بهذه المناسبة إلى كتاب مثير « لكونلت لدين » عنوانه : « الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر » (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسل أن المساواة هي بطبعها مطالبة ، إنها تتركز على الأنانة : « أنا مساو لك ، مساو له ، أو مساو لهم »، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالذحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة . أما الاخاء فعلى العكس من ذلك هو بطبعه غيري ، لا أناني « أنت أخي ، وأنا أقر بأنك أخي ، وأحييك كأخ لي ». إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات ، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات ، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس ، ولسان حاله يقول : « ما دمنا إخوة ، فإن اللمعان المنبعث عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد عليَّ أنا » وبعبارة أبسط : « أنا فخور بك » وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقرير انني مساولك في كل شيء .

وخلاصة رأي مارسل أن الكرامة الانسانية ينبغي ان تتقرر من ناحية وفي داخل منظور: الأخاء، لا ناحية وداخل منظور: المساواة.

ومن الواضح ان النتائج التي ينتهي إليها جبربيل مارسل في هذا الكتاب « الكرامة الانسانية » لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودي . ولكن الكتاب ، على كل حال ، حافل بالأفكار الخصبة المثيرة ، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر ، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير .

مؤلفاته

- Journal métaphysique, Paris, 1927, Gallinard.
- Etre et avoir. Paris. Aubier, 1953.
- Du Refus à l'invocation. Paris, Gallimard, 1940
- Homo Viator Paris, 1954, Aubier
- Le Mystère de L'être, 2vols. Paris. Aubier, 1951
- Les Hommes Conter L'humain. Paris, 1951
- L'homme Problématique. Paris, 1955.
- Présence et immortalité. Paris. 1959.

مراجع

- Cain, Seymour: Gabriel Marcel. London, 1963.
- Pietro Primi: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable Paris, 1953.
- Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jasqers, Paris 1946
- Roger Troifontaines: De l'Existence à l'être, 2 Vols. Paris, 1953.

مارسيال جيرو

Martial Gueroult

مؤرخ فلسفة فرنسي .

ولد في ١٨٩١/١٢/١٥ في مدينة الهافر Le Havre (ميناء في شمالي فرنسا)، وتوفي في باريس في ١٣ أغسطس سنة ١٩٧٦ .

عين أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة استراسبورج في سنة ١٩٢٩ ، ثم أستاذاً في السوربون في سنة ١٩٤٥ ، وأخيراً أستاذاً في الكولج دي فرانس من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٦٢ .

وله دراسات ممتازة عن فشته، وسالمون ميمون، وليبنتس، ومالبرانش، وديكارت، وباركلي، واسپينوزا.

ومن رأيه أن الفلسفات ليست مجرد سلاسل من الآراء؛ بل تقوم في الإحكام وفي البنية structure العضوية للأسباب التي تسوقها. إن مهمة مؤرخ الفلسفة ليس أن «يقصّ قصّة» الفلسفات، ولا أن يحكي آراءه الشخصية بمناسبة ما يؤرخ له من فلسفات؛ وإنما مهمته إبراز البنية العضوية في كل فلسفة يتناولها بالدرس.

ومن أبرز مؤلفاته :

- «تطور وبنيه مذهب العلم عند فشته»، سنة ١٩٣٠
- «الفلسفة المتعالية عند سالمون ميمون»، سنة ١٩٣٠
- «الديناميكا والميتافيزيقا عند ليبنتس»، سنة ١٩٣٤
- «ديكارت وفقاً لنظام العقول»، سنة ١٩٥٣
- «مالبرانش»، سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٩

ـ «اسبينوزا»، سنة ١٩٦٧ .
ـ «الفلسفة وتاريخ الفلسفة».

ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني.

ولد في ٥ مايو سنة ١٨١٨ في مدينة ترير Trier (على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلّم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيجل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة ١٨٤٢ صار رئيساً لتحرير «صحيفة الراين» Rheinische Zeitung التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة ١٨٤٣ وانتقل إلى باريس، حيث كتب «الحوليات الألمانية الفرنسية» (سنة ١٨٤٣) وأشرف على إصدار صحيفة «إلى الأمام» Vorwärts (سنة ١٨٤٤). لكنه طرد من باريس سنة ١٨٤٥ فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدرش انجلز (١٨٢٠/١١/٢٨ ـ ١٨٩٥/٨/٥) في سنة ١٨٤٤ في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسماهما معاً. وعملا معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة ١٨٤٧. وكتب انجلز المسوّدة الأولى لمنشور بعنوان: «البيان الشيوعي»، فأعاد ماركس تحريره، ونشراه في سنة ١٨٤٨. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة ١٨٤٩، حيث عاش في ضنك شديد وفقر مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدرش انجلز وفردينند لا سال لمات هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته وأولاده الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرنسسكا.

وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفّر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي «الدولية» الأولى وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم. وقد انشقت على نفسها في سنة ١٨٧٣ إلى فريق باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة ١٨٧٦.

وتوفى ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايجيت هناك.

الماركسية

وللماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي أديولوجي تعاونا معاً على تأسيسه وبنائه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: «ماركسي»، والاسم: «ماركسية» لم يصدرا عن ماركس نفسه وأصحابه، وانما عن خصومه من أنصار باكونين لما آن دب النزاع بين الفريقين، وأدّى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر «الدولية الأولى» الذي انعقد في لاهاي (هولنده في ٢ـ ٩ سبتمبر سنة ١٨٧٢). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولية الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من «ماركس والماركسيين»، ويهاجم «دكتاتورية الشرذمة الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولية La dictature de la coterie marxienne sur les ruines de l'Internationale»، على حد قوله. ووصف مؤتمر لاهاي بأنه «تزييف ماركسي». ورد عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنعتوا خصومهم بنعت «الباكونيين». وهكذا كان اللفظ «ماركس» و«ماركسية» على لسان وبقلم أنصار باكونين منطوياً على الذم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة ١٨٨١، وبعد ذلك بعام في مؤتمر سانت اتيين St. Etienne بين «الإمكانيين» Possibilistes و«الماركسيين». فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجموا «برنامج الحد الأدنى» Programme minimum الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لافارج وج. جسو J. Guesoe.

وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادراً ما نجد استعمال اللفظ «ماركسية» للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا تجد اللفظ في كتابات بلخانوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، بل يقول مثلاً: «الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس». وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ «ماركسية»؛ في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (١٨٩٠ وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ: «ماركسية» واتسع انتشاره في أوربا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد «نظرية في القيمة». ووصف المؤرخ الانجليزي J. Dahlberg- Acton الجزء الأول من كتاب «رأس المال» بأنه «قرآن الاشتراكيين الجُدُد» وهو تشبيه سيرد مراراً فيما بعد، فمثلاً ينعت برترند رسل كتاب «رأس المال» بأنه «انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية»، ويقول برنردشو بلهجته الساخرة: «الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والامبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعه».

ويلخص كارل ديل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التبئيس (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Plenge الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصاد. «فهي لم تقتصر على إعطاء صورة شاملة رائعة للحياة الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أعرج بغير تطور للانتاج من خلال تبادل الاستهلاكيات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي» ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

١ ـ فهي إديولوجية البروليتاريا؛
٢ ـ وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
٣ ـ وهي اشتراكية علمية؛
٤ ـ وهي اشتراكية ذات نزعة انسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فرنر زومبرت W. Sombart أن «السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التأليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية.».

وعند هاماخر E. Hammacher «أن مذهب المادية الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج مهّجن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الانجليزي». وهاماخر كان أول مؤلف غير ماركسي عرض «النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية» في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة ١٩٠٩.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي «الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوّي في الواقع العملي»، و«أنها فلسفة من الطراز الكبير... أعني فلسفة تحرّك العالم» (في مقال بعنوان: «هيجل وماركس»، في «الحوليات البروسية» برقم ١٥١ (سنة ١٩١٣) ص ٤١٧).

وأخذ S. Hlander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس «لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية»، ولهذا ينبغي علينا أن نسمي ماديته: «مادية بروليتارية» («ماركس وهيجل» ص ٣٨، سنة ١٩٤٢).

وقسّم ريمون آرون R. Aron الماركسية إلى أُسَر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كنتية (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها ايجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً إلى «ظاهريات العقل» لهيجل؛ وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مستمدة من كتاب «ضد دورنج» anti-Dühring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ «إنسانية» مقصود به أن يكون في مقابل «الألوهية». فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. اذ أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغاير الإنسان، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الإنسان تفتحاً كاملاً. ومن رأي ماركس أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض (كارل ماركس: «نحو نقد فلسفة القانون لهيجل»، مقدمة طبعة ديتس Dietz لمؤلفات ماركس، سنة ١٩٧٠، جـ١ ص٣٨٥).

والإنسان ـ هكذا يرى ماركس ـ لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد مع العالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه

يعيش بمعزل عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن اخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والآنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن في الدولة.

ويريغ ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكفّ الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علويّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة، وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين «تحقيق خيالي لماهية الإنسان، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية» (الكتاب نفسه، ص ٣٧٨).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء الى الاستسلام واليأس من الدنيا. يقول ماركس: «الدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب» Die Religion ist «der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes (الكتاب نفسه ص ٣٧٨). إن الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات؛ ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي ـ هكذا يزعم ماركس ـ على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له. يقول ماركس: «إن إزالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام.» (الكتاب نفسه ص ٣٧٩).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ عليهم افتقارهم إلى الواقعية. فعلى الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الانسانية فانهم يقنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يحثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم تفسيرات مختلفة، لكن المهمّ هو تغيير العالم» (أقوال حول فويرباخ «Thesen über Feuerbach» ص١١. طبعة ديتس Diez سنة ١٩٦٩، جـ٣ ص٧). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة ـ وكذلك على الأديان ـ اعتقادها في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ وينعي عليهم أنهم لم يحفلوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجردات، مثل الألوهية أو الإديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البنّاء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الانسان، بواسطة العمل الخلّاق، يصل الى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشيء من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يحلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويعبّر عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً ـ مثلاً: شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة)ـ يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الأخيرون بدورهم يتعرّفون في الموضوع المصنوع الشخصية المتموضعة لصانعه. وعلى هذا النحو يوحد العمل الخلّاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكّنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحارّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينميّ رأسماله. فبماذا يتميز كارل ماركس إذن من غلاة الرأسمالية؟

هنا يرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل يقنع ببيع «قدرته على العمل» ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لانتاج الأرباح. إنه لا يموضع نفسه بعدُ في انتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقرَّ له الآخرون بأنه المُنتج لناتج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدّواً له. يقول ماركس: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريبا عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان En-tfremdung des Menschen للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو» («المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية» [١٨٤٤]. طبعة ديتس سنة ١٩٦٨، المجلد التكميلي ص ٥١٨).

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوحدّ بين ذاته وبين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم؛ وبهذا ينضاف انهيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لاجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لفائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلهاً جديداً، يعبده المالك الرأسمالي، ويغذيه العامل المستَغلّ. وهكذا تندسّ النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقدّر حينئذ بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: «إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي الماهية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها.» («في المسألة اليهودية»، طبعة ديتس سنة ١٩٧٠ جـ١ ص ٣٧٥).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتنتفي بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والناس ينطبعون بإديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المستغلِّين يُعدّون باديولوجيتهم طبقة المستغلينّ. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرّد من الانسانية تنظر اليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والانسان كما هو في هذا المجتمع سينظر اليه على انه الانسان الوحيد الممكن، كما ينظر الى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة وللتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الانسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب ـ كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل ـ في نظره ـ إلى التخلص من الوعي الزائف إلاّ إذا كفّ الناس عن النظر إلى العالم بمنظار اديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحين يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من «تقسيم العمل»، إذ كان يرى في «تقسيم العمل» ما يصيب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقتصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السويّ يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. ويتصور ماركس المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حرّ يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، وينال ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم ـ مثلاً ـ في الصباح بالقنص، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية الماشية أو النقد الأدبي، دون أن يصير بذلك قناصاً أو صياداً أو راعياً أو ناقداً!

وتحت تأثير باخوفن Bachofen (١٨١٥ - ١٨٨٧)

ولويس هنري مورجان (١٨١٨- ١٨٨١) صار ماركس في أخريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بدّ أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث «تقسيم للعمل»: إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتتولى المهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، المسحوقة الملزمة قهراً بالأعمال المرهقة والمسخرّة لأشق الأفعال. ويقول ماركس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من «المسيحية» (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلّص فادٍ للبشر من الخطيئة الأولى) Messianismus، لكنها مسيحية مادية. فكما انتظر اليهود مخلّصاً («مسيحاً»)، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال موريس توريز Thorez الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله جـ ١٤ ص١٦٤ وما يتلوها). وكما أنه لكل «مسيحية» مسيح أو مخلّص يحرر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول الماركسية بمخلّص هو «البروليتاريا» (= طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البيركامي: «إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفرّ عن الخطيئة الجماعية للمغايرة». لكن هذا المخلّص لم يعد - كما في المسيحية - إلاهاً صار إنساناً، بل طبقة بأكملها، ستنقذ بالثورات الإنسانية المتغايرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تنحلُّ فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

وتحت تأثير بازار Bazard وكونسيدران Considérant وبلانكي Blanqui وجيزو Guizot رأى ماركس في «الصراع بين الطبقات» (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون Karl Grün) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكدّ أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ويحاول ماركس في كتابه «رأس المال» أن يبرهن على أن ظهور طبقتي البورجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثّل تقدماً في التاريخ. فبظهور البورجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ وهي التي قضت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين - زالت الطبقة المؤلفة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قلائل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البورجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجَراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فازداد انقسام المجتمع إلى معسكرين متعادبين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البورجوازية والبروليتاريا. ويزعم ماركس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية وتجمعها في اتحادات ونقابات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها ستستولي على السلطة، وتتحول من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل! وسيسهّل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية.

وفيما يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السِّلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لانتاجها. وثمن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتناسلهم. لكن العمل ينتج سِلعاً تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال - يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ماركس يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة ستدّمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدمياً، ليس فيه أجور ولا نقود ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير «تجمعاً حرّاً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم.»

وأما ما هو رأس المال في نظر ماركس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس «شيئاً» (نقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية processus cyclique تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً titre juridique مثل الملكية القانونية (الخاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلاّ وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الريع

الإقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلاقاً. إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات الاجتماعية التاريخية، الموقته، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وأنجلز فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتها، فارجع إليهما.

نشرات مؤلفاته

تُراجع عن مؤلفاته الثبت الذي وضعه Maximilien Rubel بعنوان:

- Bibliographie des œuvres de Karl Marx. Paris 1956.

وقد ظهرت عدة طبعات شبه كاملة لمؤلفات كارل ماركس، إما وحده، أو مع مؤلفات فريدرش انجلز نخص بالذكر منها:

- Karl Marx- F. Engels Histor.- Krit. Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe, hg. i. a. des Marx- Engels- Instituts Moskau
- Marx- Engels Gesamtausgabe, 12 vols. Berlin- Mos-cow, 1927- 35.
- Marx- Engels Werke, 36 vols. Berlin 1957 sqq.; neue Aufl. 1961.

وتوجد ترجمة فرنسية لمؤلفات كارل ماركس وحده بعنوان:
- K. Marx: Oeuvres complètes, éd. Costes, 9 vols. Paris, 1947- 54.

كما توجد ترجمة انجليزية لمختارات من مؤلفات ماركس وانجلز بعنوان:

- Marx and Engls: Selected Works, 2 vols. London, 1942.

ومن بين مؤلفات ماركس وانجلز نبرز العنوانات التالية:
«مخطوطات سنة ١٨٤٤» لماركس
- Marx und Engels: Die heilige Fomilie, 1845.

«الأسرة المقدسة» لماركس وانجلز معاً
- Marx ù Engels: Die heilige Fomilie, 1845

«الأيديولوجيا الألمانية»
- Marx: Deutsche Ideologie, 1845 (gedruckt 1926)

لماركس (كتب سنة ١٨٤٥ ولم ينشر لأول مرة إلا سنة ١٩٢٦)
ماركس: «بؤس الفلسفة» وقد ألفه
- Marx: Misère de la philosophie, 1847

رداً على كتاب برودون بعنوان: «فلسفة البؤس»
ماركس وانجلز: «البيان الشيوعي».
- Marx und engels: das Kommunistische Manifest, 1848.

ماركس: «لوي بونابرت والثامن عشر من بروميير»
ماركس: «في نقد الاقتصاد السياسي»
- Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859
- Das Kapital. Bd. I, 1867; Bd. II und III, hrg. F. Engels 1885- 94.

ماركس: «رأس المال» الجزء الأول سنة ١٨٦٧؛ الجزآن الثاني والثالث نشرهما انجلز بعد وفاة ماركس. وهو أهم كتبه.

مراجع

- W. Sombart: Das Lebenswerk von Karl Marx, 1909.
- F. Mehring: Karl Marx, 1929.
- M. Adler· Marx als Denker, 1925.
- K. Vorländer: K. Marx, 1929.
- S. Hook: Towards the understanding of K. Marx. London, 1933.
- S. Hook: From Hegel to Marx, New York, 1936.
- Karl Korsch: Karl Marx, New Yok, 1938.
- A. Labriola: Marx nell'economia e como téorico del Socialismo Lugavon, 1908.
- J.J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris, 1956.
- J. Hyppolite: Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1960.
- H. Lefebvre: Le Marxisme. Paris, 1966.
- L.Althusser: Pour Marx. Paris, 1965.
- L. Althusser et Balibar: Lire le Capital, 2 vol. nouv. éd., Paris 1968.

مارو

Henri - Irénée Marro

مؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في مارسليا في ١٩٠٤/١١/١٢، وتوفي في باريس

في ١٩٧٧/٤/١١

تعلم في مدرسة المعلمين العليا بباريس والتحق بالمعهد (المدرسة) الفرنسي في أثينا ، وعين أستاذاً في المعهد الفرنسي بنابلي من ١٩٣٢ إلى ١٩٣٧، وفي جامعة نانسي في سنة ١٩٣٨ - سنة ١٩٣٩، وفي جامعة مونبلييه في ١٩٤٠ - ١٩٤١، وجامعة ليون ١٩٤١ - ١٩٤٥ ، وفي السوربون سنة ١٩٤٥ حيث قام بتدريس تاريخ المسيحية .

ومن أهم كتبه :

- « المعنى المسيحي للتاريخ »، سنة ١٩٤١

- « تاريخ التربية في العصر القديم »، سنة ١٩٤٨ وقد أعيد طبعه مراراً وترجم إلى عدة لغات

- « في المعرفة التاريخية » سنة ١٩٥٤

- « القديس أوغسطين والأوغسطينية »، سنة ١٩٥٥

- « اللاهوت والتاريخ »

- « انحلال أو عصر قديم متأخر ؟ »، سنة ١٩٧٧ .

ماريتان

Jacques Maritain

فيلسوف فرنسي توماوي النزعة .

ولد في باريس سنة ١٨٨٢ ، وتوفي في تولوز سنة ١٩٧٥ . وهو حفيد جول فافر Jules Favre (١٨٠٩ - ١٨٨٠) السياسي والمحامي ووزير الخارجية بعد سقوط نابليون الثالث وبهذه الصفة تفاوض لعقد معاهدة فرنكفورت بين ألمانيا وفرنسا سنة ١٨٧١ وكان بروتستنتي المذهب .

وقد درس جاك ماريتان على فليكس لودانتك ، العالم البيولوجي المتحرر من العقائد الدينية ، كما تتلمذ على برجسون - ومع ذلك صار بعد ذلك من أشد المهاجمين لفلسفة برجسون - وأخيراً تأثر بهانز دريش وتتلمذ له . ولقد تحول من البروتستنتية إلى الكاثوليكية في سنة ١٩٠٦، وتزوج من روسية يهودية تحولت إلى الكاثوليكية وهي ريسه Raïssa التي كتبت ذكريات عن برجسون . ولما تحول إلى الكاثوليكية اعتنق مذهب القديس توما الأكويني ، وأسهم في حركة إحياء لمذهب توما ، سميت بالتوماوية الجديدة - Le Néo - thomisme ، وتولى التدريس في « المعهد الكاثوليكي » في باريس . وعلى ضوء نزعته التوماوية هذه هاجم البرجسونية في كتاب نشره سنة ١٩١٣ بعنوان : « الفلسفة - البرجسونية » La Philosophie bergsonienne

وراح منذ ذلك الحين يحاول تطبيق مبادىء فلسفة توما على مختلف ميادين الفكر المعاصر : العلمي ، والسياسي ، والأخلاقي ، والجمالي وتوالت مؤلفاته بغزارة :

- « تأملات في العقل وحياته الخاصة » Reflexions sur L'intelligene et sur sa vie propre, 1923.

- ثلاثة مصلحين : لوتر، وديكارت ، وروسو » - Trois Refor mateurs: Luther, Descartes, Rousseau, 1925

- « رسالة إلى جان كوكتو » Lettre à Jean Cocteau, 1926

- أولوية ما هو روحي » Primauté du spirituel 1927

- « التمييز من أجل التوحيد ، أو درجات المعرفة » Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir, 1932

وفي هذا الكتاب الجامع يتناول التوماوية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الصوفية .

- « النزعة الانسانية التامّة » L'Humanisme intégral 1937 وفيه يعبّر عن آرائه السياسية الجديدة في فترة حكم الجبهة الشعبية في فرنسا والحرب الأهلية في أسبانيا .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية وهزمت فرنسا لجأ إلى الولايات المتحدة الاميريكية وأقام فيها طوال الحرب . ثم عاد إلى فرنسا غداة نهايتها ، وعين في سنة ١٩٤٥ سفيراً لفرنسا لدى حاضرة الفاتيكان واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٤٨ . وردّ على سارتر ووجوديته برسالة صغيرة عنوانها :

- « رسالة صغيرة في الوجود والموجود » Court Traité de l'existence et de l'existant

ثم اعتكف ابتداءً من سنة ١٩٦٠ في دير جماعة « اخوة يسوع الصغار » في تولوز (جنوبي فرنسا) .

ونشر قصة طويلة في سنة ١٩٦٦ بعنوان : « فلاح اقليم الجارون » Le Paysan de La Garonne

وأخيراً نشر كتاباً بعنوان : « كنيسة المسيح » L'Eglise du Christ وقد ألهمه إياه قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني .

وتوفي في الدير المذكور في سنة ١٩٧٥ .

آراؤه الفلسفية

كان ماريتان في بداية أمره متحمساً للفلسفة البيولوجية التي يمثلها دريش ولفلسفة برجسون، المشابهة لها. لكن تحوّله من المذهب البروتستنتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة ١٩٠٦ - وقد تم ذلك تحت تأثير الكاتب الكاثوليكي المتحمس اللاذع ليون بلوا Léon Bloy - قد جعله يعتنق الكاثوليكية الخالصة الممثلة فلسفياً في مذهب القديس توما الأكويني ، مما حمله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان بالأمس يتحمس لهم.

فأداه ذلك إلى محاربة مذهب برجسون لأنه في تعارض تام مع المذهب التوماوي ، ولأنه رأى في برجسون ملهماً (وإن كان برجسون يهودياً) لحركة التجديد الديني في فرنسا آنذاك ، وهي حركة أدانها البابا. فهويرى أن البرجسونية هي في جوهرها نزعة مضادة للعقل (« الفلسفة البرجسونية » ص٣٧)، وبرجسون في رأي ماريتان - وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه « يحرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية ، وماهية ذاتنا ومن هنا فإنه عبثاً يدعي ، بعكس أصحاب نزعة الظاهرة ، ان حقيقتنا الجوهرية هي شيء آخر غير أحوال الشعور المترابطة ، مادام لا يريد أن يعرف هذه الحقيقة الواقعية إلا بواسطة العيان ، وبالحسّ الباطن المنشور على نحو ملائم ، وينكر عليه الجوهرية ، التي لا يستطيع إدراكها إلا العقل ». ومادام برجسون يرى أن التغيّر يؤلف نسيج الحقيقة الواقعية ، « فإن الجوهر والأعراض ، والشيء في ذاته ، والظواهر تختفي جملةً وتختفي الحقيقة الواقعية هي نفسها والوجود هو نفسه ، ولا يبقى غير عدم يتغير . وبهذا المعنى يمكن نعت البرجسونية بأنها نزعة ظواهرية مطلقة » (الكتاب نفسه ، ص٤٧).

كذلك يأخذ ماريتان على برجسون أنه وقع في الفخ الذي نصبه الماديون. ذلك أن « برجسون خلط بين العقل المشوّه والمصاب بالعمى عرضاً ، وبين العقل الثمين جداً ؛ الجميل جداً ، الذي وهبه الله للإنسان ليخلقه على صورته ». « إن البرجسونية تخلط بصورة منتظمة بين الخيال والفكر ، وينتج عن هذا أنه في المقام الأول حين ينقد العقل فإنه إنما يتوجه إلى الخيال مأخوذاً على أنه العقل » (الكتاب نفسه ، ص٥٥).

ويخلص ماريتان إلى القول بأنه لا مكان لله في فلسفة برجسون ، ذلك أنه متى ما ألغينا الوجود ، حطمنا في الأشياء ما به تشابه الله ، وما به تريناالله . وبهذا المعنى ينبغي أن نقول - هكذا يقول ماريتان : إن مذهب برجسون وحدة وجود ملحدة » (الكتاب نفسه ص٤٢٤).

ويمضي ماريتان في نقده لمذهب برجسون إلى أبعد من هذا فيقرر أن البرجسونية لا تتفق مع الحرية الحقيقية . يقول ماريتان : « إن برجسون وهو يحسب أنه يقرر حرية اختيار للإنسان ، لا يقرر في الواقع غير تلقائيتنا spontanéité وهي صفة نتقاسمها مع كل الكائنات الحية ولا تميزنا من الحيوانات المحرومة من العقل » (الكتاب نفسه ص ٤٢٥ - ٤٢٦).

وفكرة « التطور الخالق » عند برجسون تنطوي على تناقض « فمن يقل تطوراً يَقُلْ شيئاً بالقوة يتحقق شيئاً فشيئاً حتى كماله . . . ومن يَقُل خلقاً ، بالعكس ، يقل انتاجاً ، دون شيء سابق ، لكل وجودالشيء ، ويفترض تبعاً لذلك قوة لامتناهية ، أعني وجوداً لا متناهياً ، وإذن الوجود الإلهي» (الكتاب نفسه ص٢٤٦).

وحسبنا هذا من نقد ماريتان للبرجسونية . ونتساءل : ما هي هذه التوماوية التي ينادي بها ماريتان ؟.

يقول ماريتان في كتابه : « تأملات في العقل وحياته الخاصة » إن التوماوية ترى أن « حياة العقل ، منظوراً إليها في جانبها العقلي الخالص والاستنباطي ، ومن وجهة نظر الترابط بين التصورات بعضها وبعض - بغض النظر عن علاقاتها مع التجربة الحسية - وليست توفقاً في الهوية المحضة البسيطة ، وتكراراً خالصاً لنفس الشيء - هي حياة تقدمية في جوهرها ، وانتقال من الغير إلى الغير ، في الروح ، مؤسساً على هويات خارج العقل يجليها التصورات نفسها ، وبالجملة حركة لا مادية ، ترجع في النهاية إلى قوة عقلية » (الكتاب المذكور ص٧٢ - ٧٣).

إن ماريتان يرى أن الفلسفة المسيحية الحقة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما ينيرها الله ، رب ابراهيم واسحق ويعقوب ، وكما تكلم مع موسى ، وخصوصاً كما تكلم ، ولا يزال يتكلم ، على لسان يسوع المسيح والقديسين . وهذه

الميتافيزيقا مدعوّة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية ، وعليها أن تفضي أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة . ومن الميتافيزيقا التي أسّست على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي الأخلاق وفي السياسة .

وفي كتابه : « ثلاثة مصلحين : لوتر ، ديكارت ، روسو » يهاجم في هذه الشخصيات الثلاث العظيمة ما يراه الأخطاء العظمى في الميادين الثلاثة : الدين ، الفلسفة ، السياسة على التوالي . ورأى في هؤلاء الثلاثة أنهم مصادر البلايا التي منها تعاني الانسانية المسيحية المعاصرة . ولهذا يرى ماريتان أن المهمة العاجلة الملحة للفلسفة الكاثوليكية هي في بيان كيف ولماذا « التوماوية الحية » يمكنها وينبغي عليها أن تعود وتصير حكمة لإنسانية صارت في صلح مع طبيعتها ورسالتها .

وماريتان في هذا إنما يتّبع النهج الذي وضعته الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الأول (سنة ١٨٦٩/ ٧٠) والرسالة البابوية التي أصدرها ليوّ الثالث عشر وقرر فيها أن تكون فلسفة القديس توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية .

وفي هذا المجال يمجد ماريتان فزياء أرسطو باعتبارها موصلاً جيداً إلى ميتافيزيقا الوجود ؛ وعلى الرغم من أن هذه الفزياء قد لا تكون مقبولة عند الفزيائيين المعاصرين ، لأنها لا تلجأ إلى التفسير الكمي ، بل إلى التفسير الكيفي باستمرار ، فإنها تقوم على معاني أساسية لا تزال مفيدة ، في نظر ماريتان ، مثل فكرة الهيولي والصورة ، وفكرة العلل الأربع (الصورية ، المادية ، الفاعلية ، الغائية) ، وخصوصاً فكرة القوة والفعل .

والوجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ليس الوجود الخاوي المجرد المفهوم في المنطق والرياضيات ، بل الوجود العيني الواقعي .

والانسان هو قمة الوجود وخلاصة الوجود الممكن تجريبه ، وهو العالم الأصغر microcosme الذي فيه يتم العالم الأكبر macrocosme المادي .

وكما كان ماريتان مطيعاً للبابا في الفلسفة ، كان مطيعاً له في السياسة . لقد كان في مطلع حياته ، بعد اعتناقه الكاثوليكية ، ذا نزعة ملكية ، ويدعو إلى إعادة الملكية في فرنسا ؛ وكان ، نتيجة لذلك ، من أنصار حركة « العمل الفرنسي » L'Action Française تلك الحركة اليمينية التي كان ملهمها هو شارل موراس Charles Maurras (١٨٦٨ - ١٩٥٢) . لكن لما أصدر البابا في سنة ١٩٢٦ قراراً بإدانة حركة « العمل الفرنسي » وأيدت النظام الديمقراطي ، بدأ ماريتان يتحلل من ارتباطاته مع حركة « العمل الفرنسي »، وأصدر في سنة ١٩٣٦ كتابه « النزعة الانسانية التامة »، في وقت كانت فيه « الجبهة الشعبية » - المؤلفة من تحالف الاشتراكيين والشيوعيين - قد تولت زمام الحكم في فرنسا - وفيه نجد ماريتان ينقلب على نفسه ، فيهاجم الملكية بعد أن كان من أشد الدعاة إلى إعادتها في فرنسا حماسةونشاطاً!! وأخذ يغازل الديمقراطية ، وراح يتناسى فظائع الثورة الفرنسية وعهد الارهاب وفظائع روبسبيير، وهي الأمور التي طالما وجه إليها سهام نقده ، وصار يستند إلى أقوال الأب لاكوردير Lacordaire الذي زعم أن الديمقراطية ذات أصل مسيحي ، لأن غايتها رفع مكانة الشخصية الانسانية ولأن مبدأها ، في العصر الحديث ، هو احتجاج الانسان ضد قهرّ السلطات . فكلمةالديمقراطية ،هكذا يتابع ماريتان ، كان من سوء حظها أن حرّفتها البورجوازية بما تنطوي عليه من رأسمالية ، وتحرر من الأديان بل وإلحاد، حتى صارت الديمقراطية بؤرة الخطايا القاتلة وعدوا للكنيسة بل وللمسيحية ! ونتيجة لهذا التشويه للديمقراطية - في زعم ماريتان - صارت الديمقراطية في خدمة الطبقة البورجوازية ومصالحها وعقبة في وجه الطبقة العاملة أو الشعب الفقير . لكن على الرغم مما قد يستشف من هذا الكلام من نزعة يسارية ، فما كان أبعد ماريتان عن التأثر بالماركسية ! إنما هو سار في الاتجاه الذي وضعه البابا بيوس الحادي عشر (ولد سنة ١٨٥٧ ، وصار بابا سنة ١٩٢٢ ، وتوفي في سنة ١٩٣٩) نحو الاهتمام بالفقراء . وانتهى ماريتان في اتجاهه الجديد هذا إلى ما وصفه باسم « النزعة الانسانية التامة » أي القائمة على فكرة الشخص الانساني المتحقق باللطف الإلهي .

مراجع

- H Bau: Maritain en notre temps. Paris, Grasset, 1959.
- J. Croteau: Les Fondemeuts Thomistes du Peršonnalisme de Maritain Ed. de L'Universite d'Otawa, 1955.
- J. W. Evans: Jacques Maritain. The ́Man and his Achievement. New-York, Sheed and Ward, 1963
- J. W. Hanke: Maritain's Ontology of the Work of art. The Hague, Nijhoff. 1973.

ماركس أورليوس

Marcus Aurelius Antoninus

امبراطور روماني ، وفيلسوف ذو نزعة رواقية .

ولد في روما في ٢٦/٤/ سنة ١٢١ بعد الميلاد من أسرة نبيلة ، وكان اسمه Marcus Annius Verus ولما توفي أبواه في سن مبكرة من عمره ، رباه جده . وكان من معلميه Marcus Cornelius Fronto ، وقد جرت بين المعلم وتلميذه مراسلات تكشف عن سخاوة نفس التلميذ واجتهاده . وقد أعجبت مناقبه الامبراطور هادريانوس إلى حد أنه نصح Aurelius Antoninus (وهو المعروف باسم Antoninus Pius)ـ وكان هادريانوس قد عيّنه ليخلفه امبراطوراً ـ أن يتبنى هذا الولد ، وأن يجعله وريثاً له على عرش الامبراطورية الرومانية .

وفي سن الحادية عشرة تعرّف ماركس إلى آراء الرواقيين بفضل الفيلسوف ديوجنيتوس Diognetus فارتدى ماركس زي الفلاسفة الرواقيين وعاش عيشة الزهد والتقشف وتحمل الآلام، وترك دراساته الأخرى ليتفرغ لتحقيق مبادىء الرواقيين ويمارس الحياة الرواقية.

ولما تولى انطونينوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية تبنّى ماركس ، وزوّجه من ابنته فاوستينا Faustina . فاتخذ ماركس اسم من تبناه وصار يطلق عليه اسم Marcus Aurelius Antoninus . وخلال الثلاث وعشرين سنة التالية ، وبوصفه رفيقاً وزميلاً لأنطونينوس ، عني بدراسة فن الحكم ، إلى أن توفي الامبراطور أنطونينوس في سنة ١٦١ ، فتولى عرش الامبراطورية الرومانية . وأشرك معه في الحكم Lucius Verus على الرغم من معارضة مجلس الشيوخ ، وكان لوقيوس فيروس هذا ابناً بالتبني ثانياً لانطونينوس ، ولم يكن كفؤاً لتولي الحكم ، فاشترك الاثنان في حكم الامبراطورية ، وزوجه ماركس من ابنته لوكلاّ Lucilla

ولكن سنوات حكم ماركس أورليوس ، هذا الرجل الحكيم الهادىء المحب للسلام ، حفلت بالحروب الدامية ، والاضطرابات الداخلية ، والكوارث الطبيعية : من زلازل وحرائق وسيول . ولما عاد فيروس بجيشه من حملة في سوريا عاد معه ببذور طاعون انتشر في سائر أنحاء الامبراطورية وتدفقت جحافل من قبائل الكوادي والمركومان Quadi and Marcomanni على حدود بانونيا Pannonia، فاضطر ماركس إلى مغادرة روما وتولى قيادة الفيالق الرومانية على الدانوب لمحاربة هذه القبائل المغيرة .

وفي سنة ١٦٩ توفي فيروس، وأصبح ماركس وحده هو الامبراطور.

وفي سنة ١٧٥ تمرد افيديوس كاسيوس ، قائد القوات الرومانية في آسيا الصغرى ، وأعلن نفسه امبراطوراً . فأسرع ماركس بالتوجه نحو آسيا ، لكنه علم أن ضباط كاسيوس Cassius قتلوه . فأبدى ماركس من كرم النفس ما جعله يأمر بإحراق أوراق كاسيوس ودعا مجلس الشيوخ إلى العفو عن أسرة كاسيوس . وفي أثناء هذه الحملة توفيت زوجته فاوستينا ، وكانت قد رافقته فيها ؛ بعد أن أنجبت منه خمسة أبناء ، ماتوا جميعاً في حياة أبيهم باستثناء ولد واحد شرير هو كومودس Commodus الذي عاش وخلف أباه على عرش الامبراطورية .

ولما عاد ماركس من الشرق ، استأنف قتاله المضني ضد القبائل المتبربرة على نهر الدانوب وهناك توفي بين الارهاق والقلق ، وكانت وفاته وهو في التاسعة والخمسين من عمره ، وبعد أن حكم الامبراطورية تسع عشرة سنة (من ٧ مارس سنة ١٦١ إلى ١٧ مارس سنة ١٨٠).

أما آراؤه الفلسفية فقد سجلها في مجلد سمّي باسم : « التأملات ». كتبه باللغة اليونانية وكان يتقنها إلى جانب لغته الأصلية اللاتينية ، ويقع في ١٢ مقالة . وقد كتبه أثناء حملته في وادي الدانوب ضد القبائل المتبربرة . وهو يتناول فيه آراءه في الأخلاق وفي الدين . وتتوالى هذه التأملات دون ترتيب محكم ، إنما هي خواطر إنثالت عليه وهو في معمعان المعارك . ونظراً لتفكك سردها ، فقد افترض البعض أنها مجرد تعليقات ومذكرات سيستعين بها بعد ذلك في تأليف كتاب محكم التأليف ، ورأى البعض الآخر أنها خواطر ومناجيات لم يقصد بها ماركس إلاّ الافضاء عن مكنون فكره لنفسه .

وقد طبعت هذه « التأملات » لأول مرة في سنة ١٥٥٨ على يد Xylander وفقاً لمخطوط مفقود الآن هو الـCodex Palatinus . والمخطوط الوحيد الباقي لنا الآن هو مخطوط الفاتيكان رقم ١٩٥٠ (أ) (A) Vaticanus 1950 ولكنه كثير التمزيق ، ولا تزال طبعة سنة ١٥٥٨ ـ بعد ضياع مخطوطها ـ هي المعتمدة في كل النشرات التالية . وإلى جانب ذلك توجد شذرات متفاوتة الطول موجودة في عدة مخطوطات . والعنوان

في هذه الطبعة الأولى هو τα εἰς ἑαύτον بينما هو في بعض مخطوطات الشذرات هو τα καθ' ἑαυτον ؛ لكن العنوان الأول هو الأرجح . والتقسيم إلى ١٢ مقالة يقوم على الطبعة الأولى ولا يوجد في هذه الطبعة الأولى تقسيم إلى فصول ، وإنما يوجد لأول مرة في طبعة ليون سنة ١٦٢٦ .

وخير طبعة نقدية لها حتى الآن هي التي ظهرت في مجموعة توبنر Teubner سنة ١٨٨٢ بتحقيق يوهانس استش Iohannes Stich وقد زودها بمقدمة جيدة عن المخطوطات والطبعات .

و « التأملات » تنتسب إلى الفلسفة الشعبية ذات الصبغة الرواقية ، تلك الفلسفة التي كانت عاملاً أساسياً في التكوين الثقافي في الامبراطورية الرومانية ، وكان من روادها : موسونيوس Musonius وديون الفرد ساوي Dion de Prusa وابكتاتوس . وكان ماركس أورليوس من أشد المعجبين بابكتاتوس ، ومعه يتفق في كثير من الآراء .

وقد حرر ماركس أورليوس تأملاته هذه على شكل حكم وآداب وجد فيها دوافع لسلوكه ودواعي لاطمئنان قلبه . وهو يسوقها على هيئة تقريرات ، دون أن يحفل بالبرهنة عليها ، إنها بمثابة عقائد دينية يؤمن بها من أعماق نفسه . وقد أعجبه في الرواقية ، لا مذهبها في الطبيعيات بل تلك القواعد الأخلاقية الداعية إلى رباطة الجأش وطمأنينة النفس في وسط العواصف ، وأداء الواجبات عن طيب خاطر وقوة إرادة ، ومحبة الانسانية كلها .

وتغلب على هذه التأملات نزعة إلى وحدة وجود متفائلة . فعنده أن العالم كله وما فيه من موجودات وأحداث تسري فيه روح الألوهية ، وتقوده هذه الروح إلى غاية كلية . وهذه الروح الإلهية تتجلى أيضاً على هيئة قانون وضرورة طبيعية ، وتعني بالعالم وشؤونه . وما يجري في العالم إنما يجري عن عقل محكم وضرورة ثابتة . ومهمة الانسان هي أن يعمل على تحقيق هذه الغاية التي استهدفتها روح الألوهية . والسعادة هي في التوافق مع هذه الإرادة الكلية . والشقاء إنما يرجع إلى افتقار الانسان إلى تحصيل السعادة عن طريق الأمور الخارجية التي لا تعتمد على إرادتنا نحن ، مثل الثروة والمجد في الدنيا . وإنما تقوم السعادة في التوافق مع مجرى العالم ، وهو أمر لا يستطيع شيء في السماء ولا في الأرض أن يمنعنا منه . وهذا السلوك يقوم في جانبه السلبي على التسليم غير المشروط للإرادة الإلهية ، وفي جانبه الايجابي على العمل في سبيل سعادة سائر الناس .

مراجع

- De suckau: Etude sur Marc - Auréle: sa vie et sa doctrine. Paris, 1857.

- M. Nöel des Vergers: Essai sur Marc-Auréle d'aprés les monuments épigraplniques. Paris, 1860.

- M. Königsbeck: De Stoicismo Marci Antonini. Königsberg, Dissertation, 1861.

- E. Zeller: Vorträge und Dbhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, pp. 82- 107.

- E. Renan: Marc Auréle et la fin du monde antique Paris 1883 (Hist. des origines du christianisme, T. VII).

- H. D. Sedgwick: Marcus Aurelius. Canbridge Massach., 1902.

مالانتشوك

Gregor Malantschuk

من أبرز المتخصصين في دراسة كيركجور

ولد في سنة ١٩٠٢ في مقاطعة أوكرانيا ، وتوفي في كوبنهاجن في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٧٨ .

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين سنة ١٩٣٤ ، وفي نفس السنة سافر إلى الدانيمرك للتفرغ لدراسة كيركجور . وحصل على الجنسية الدانيمركية في سنة ١٩٥٠ . وفي سنة ١٩٥١ عين أستاذاً مساعداً للغة الأوكرانية في جامعة كوبنهاجن ، وفي سنة ١٩٦١ استاذاً مشاركاً للفلسفة ؛ ومنذ سنة ١٩٦٦ تفرغ لدراسة فلسفة كيركجور .

وأهم مؤلفاته ـ وهي بالدانيمركية :

- Indforelse Isören Kierkegaards Forfatterskab (سنة ١٩٥٣)

- « ديالكتيك الوجود عند سيرن كيركجور » (سنة ١٩٦٨)

- « مشكلة القلق عند كيركجور » (سنة ١٩٧١)
- « كيركجور المجادل » (سنة ١٩٧٦)
- « الفرد والواحد » (سنة ١٩٧٨) .

مالبرانش

Nicolas Malebranche

فيلسوف فرنسي ، من أنصار مذهب ديكارت ، مع نزعة دينية وصوفية واضحة .

ولد في باريس في ٥ أغسطس سنة ١٦٣٨ من أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية ، وكان فيها المحامون ورجال القضاء ، كما كان فيها كتّاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب . أما أسرة أمّه فكانت تغلب عليها النزعة الدينية الصوفية ، وكانت أمه قريبة لمدام أكاري Acarie التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات . وأبوه كان أمين صندوق خمس مزارع كبيرة ، وتوفي وهو سكرتير للملك لويس الرابع عشر .

وكان مالبرانش في طفولته معتل الصحّة كل الاعتلال ، حتى قيل إنه لم يفلت من أي مرض عُرف في عصره ! وأداه ذلك إلى الانطواء النفسي ، والاقامة الدائمة بمنزل أسرته بالقرب من كنيسة نوتردام في باريس ، وتعلّم في بيته ، خصوصاً تحت رعاية والدته . وبدا لأسرته أن المهنة الفضلى لمن في مثل حالته هي الانخراط في سلك الكهنوت ، وكان أحد أعمامه (أو أخواله) كاهناً قانونياً في كنيسة نوتردام في باريس .

ومع مرور العمر قويت صحّة مالبرانش . ومع ذلك لم يغادر منزل أهله إلّا في سن السادسة عشرة ليلتحق بالمدرسة الثانوية القائمة في ميدان موبير Maubert في قلب الحيّ الخامس في باريس ، وكانت تدعى College de la Marche حيث ألحق بصف الفلسفة ، وأمضى فيه عامين لم يبد فيهما من تفوق . لكنه حصل على ما يسمى بشهادة maître es arts (وهي تعادل البكالوريا ، الصف الثاني) مما مكنّه من دخول السوربون ، في كلية اللاهوت . وكانت السوربون تعجّ آنذاك بألوان من المنازعات الحادّه : منازعات بين الكليات العليا (وهي الطب واللاهوت) وبين الكليات الدنيا (الأداب والعلوم) ، ومنازعات دينية حول مذهب جسنيوس بين مؤيدين ومعارضين ، وهي الفترة التي أدين فيها أرنو Arnauld لنزعته الجنسينية ودافع عنه بسكال في رسائله المعروفة باسم Les Provin ciales . وكان لهذا أثره أيضاً في اتجاه مالبرانش إلى مزيد من العزلة والبعد عن الدنيا . وحسم موقفه نهائياً لما أن توفى أبواه في عام سنة ١٦٥٨ ، فقرر الدخول في سلك الرهبنة ، ووجد في الطريقة المسماة باسم L'oratoire الطريقة الملائمة لمزاجه ، وهي طريقة أنشأها صوفي فرنسي يدعى Pierre de Bérulle في سنة ١٦١١ ، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين . وقد انتشرت هذه الطريقة بسرعة مذهلة ، وساعدها على هذا مؤازرة السلطة الحاكمة ، وخصوصا الكردينال ريشليو الحاكم الفعلي المطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر . وقد جمعت هذه الطريقة بين العناية بتنشئة رجال الدين ، وبين الاهتمام بالعلوم والفلسفة .

التحق مالبرانش بهذه الطريقة ، وعلى الرغم من دراساته اللاهوتية في السوربون ، فإنه ألحق بمعهد تابع للطريقة في مدينة سومير Saumur ازدهرت فيه دراسة اللاهوت ودراسة فلسفة ديكارت . ثم عاد إلى باريس في سنة ١٦٦١ حيث أقام في البيت الرئيسي للطريقة ، في شارع سانت أونوريه ، حيث وجد فيه زميله السابق في السوربون ، ريشار سيمون Richard Simon الذي تخصص في اللغة العربية والدراسات المتعلقة بالكتاب المقدَس ، وهو الذي وجه مالبرانش إلى العناية بهذه الدراسات .

ورُسِم مالبرانش قسيساً في ٢٠ سبتمبر سنة ١٦٦٤ .

وفي هذه السنة - سنة ١٦٦٤ - وقع بصره - وهو يتريض على شاطىء السين حيث يعرض بائعو الكتب القديمة كتبهم - على كتاب صغير صدرت له طبعة حديثة آنذاك ، وهو كتاب « الانسان » تأليف ديكارت ، فاشتراه وقرأه ، فأحدثت هذه القراءة تغييراً محورياً هائلاً في نفس مالبرانش . ومنذ هذه اللحظة صار مالبرانش ديكارتي النزعة وفيلسوفاً ، أعني أنه أدرك أن رسالته الحقيقية في الحياة هي الفلسفة ، ودراسة العلوم الفزيائية والرياضية والميكانيكيا .

ولهذا أعاد تكوين نفسه ، فانكبّ في المدة من سنة ١٦٦٤ إلى سنة ١٦٦٩ على دراسة الرياضيات والميكانيكا والفزياء والفسيولوجيا ، فضلاً عن الميتافيزيقا والأخلاق .

فتوفر له تحصيل واسع راسخ في هذه العلوم كلها . لكن هذا اللقاء مع العلم لم يغير من إيمانه الديني ، وهو رجل الدين ، وهو لهذا سعى إلى بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان ، كلا ! بل هما في نظره حقيقة واحدة ! فسار تفكيره في هذا الاتجاه من التوفيق بين العلم والدين .

وكانت الثمرة الأولى لهذا الاتجاه أن أصدر في سنة ١٦٧٤ الجزء الأول من كتابه الرئيسي وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الانسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم » .

De la recherche de la verité, où l'on traite de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les Sciences

ولقى هذا الكتاب نجاحاً هائلاً ، وسرعان ما ترجم إلى الانجليزية واللاتينية ، كما خلق لمالبرانش تلاميذ عديدين في أرجاء أوربا . وكان السبب في هذا النجاح هو ما عالجه الكتاب من مشاكل حيّة في تلك الفترة - أعني نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، وأهمها : مشكلة المعرفة ، ومشكلة وجود الله - خصوصاً وقد واجهها مالبرانش بصراحة وبأسلوب واضح .

لكن محاولة مالبرانش الجديدة الصريحة للتوفيق بين العلم والايمان ما لبثت أن أثارت عليه ثائرة الفلاسفة واللاهوتيين معاً : الفلاسفة الديكارتيين والفلاسفة المعادين لفلسفة ديكارت ، واللاهوتيين التقليديين . فوقع معهم في مجادلات عنيفة كانت من سمات العصر . وكانت أشهر مساجلاته تلك التي قامت بينه وبين أرنو Arnauld أحد رؤساء ديربورروبال (١٦١٢ - ١٦٩٤) وقد بدأت مساجلته معه في سنة ١٦٧٩ واستمرت عدة سنوات ، وقد استمرت مساجلات مالبرانش مع خصومه طوال أربعين سنة ، وأثارت الحماسة في عقول المفكرين في أوربا طوال هذه الفترة . وإلى جانب أرنو ، وقعت له مساجلات مع بوسويه وفنلون . وقد أبدى مالبرانش في هذه المساجلات قدرة فائقة على الجدل والصراع مع المجادلين ومزج ذلك بحماسة وحرارة عاطفية ، لأنه كان يعتقد أنه على حق وأن رسالته تقوم في هذا الدفاع عن اتفاق العقل والإيمان - وكان يرى في هذا النضال واجباً روحياً ودينياً يحمله على الشدّة في المصاولة ، رغم أنه بطبعه هادىء المزاج رقيق الحاشية .

ولقد كان مالبرانش عالماً بالمعنى الدقيق : في التاريخ الطبيعي ، والفسيولوجيا ، بل وفي الهندسة والفزياء ، وكان يجري التجارب العلمية الدقيقة .

وطارت شهرة مالبرانش في كثير من الأوساط . وكتب لدوق شفريز كتاباً بعنوان : « محادثات مسيحية » . وصار له تلاميذ مرموقون مثل لوبتال L'Hopital والرياضي كاريه Carré. ونقل شهرته إلى الصين أحد المبشرين ، فكتب مالبرانش كتاباً بعنوان : « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني » .

وعلى الرغم من ضعف بنيته وهزال صحته ، فقد عمّر طويلاً حتى بلغ السابعة والسبعين . ويقال - فيما يروي الرواة - أن الذي عجّل بموته هو زيارة الفيلسوف الانجليزي باركلي Berkeley له إذ قامت بينهما مجادلة عنيفة أجهزت على بدنه النحيل المتداعي . لكن الصحيح هو أنه فقد قواه البدنية شيئاً فشيئاً وتوفى غارقاً في تأملاته الهادئة ، في ١٣ من اكتوبر سنة ١٧١٥ .

فلسفته

رغم نزعته الديكارتية ، لم يسلك مالبرانش مسلك ديكارت في البدء بالشك المنهجي ، بل بدأ بتوكيد الايمان بالله وبالوجود ، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الايمان وفي بيان الطرق المؤدية إلى وجود الله .

وعنده أن الوحي الإلهي تجربة ، مثل التجربة الفزيائية ، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفزيائية . ذلك أن « مبادىء معارفي توجد في أفكاري ، وقواعد سلوكي - فيما يتعلق بالدين - توجد في حقائق الايمان . وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجادّ لما ينيرني ولما يقودني » (« محاورات في الميتافيزيقا ») وكما أن العالم الفزيائي يشتغل على وقائع الطبيعة ، فإن الفيلسوف الديني - في رأي مالبرانش - يشتغل على الوقائع التي تقدمها عقائد الايمان . يقول : « إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربي في أمور الدين . لكن إذا شعرت ، وأنا أتبعها ، أنني أصطدم مع العقل ، فإنني أتوقف فوراً ، عالماً بأن عقائد الايمان ومبادىء العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة ، على الرغم من التعارض بينهما في العقل » . . ومن هذه الناحية تعدّ العقائد المسيحية - عند مالبرانش - سلسلة من المعطيات الايجابية تتعلق بوجود الله

وبالإنسان ، والخطيئة الأولى ، والخلاص وخلود النفس والتجسُّد ، والتثليث ، ودور المسيح في الفداء والخلاص . ومن هذه العقائد يتخذ مالبرانش نقطة ابتدائه للتأمل النظري وضوابط للنتائج التي يفضي إليها هذا التأمل .

واعتماداً على هذا المنهج قرر مالبرانش النظريات التالية :

١ ـ الرؤية في الله La Vision en Dieu أراد مالبرانش أن يردّ كل شيء إلى الله ، بوصفه خالق كل شيء . وعلى هذا الأساس ، ردّ كل أفكارنا إلى الله . ففكرة الأجسام موجودة بالضرورة في الله ، إذ من الواضح أن الله يحتوي بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها . ومن ناحية أخرى فإن النفس الانسانية متحدة مباشرة بالله ؛ وهذا الاتحاد هو الذي يمكنها من ادراك اللامتناهي . والنفس لا تدرك الأشياء إلاّ بوصفها تحديداً للامتناهي ، أعني بأنها لا تدركها إلاّ من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله La Vision en Dieu

ذلك أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية : مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد ، « لأنه لما كان كل مخلوق هو موجود جزئي ، فلا يمكن أن نقول إننا نرى شيئاً مخلوقاً حينما نرى مثلاً ، مثلثاً بوجه عام . وأخيراً فإني لا أعتقد أن من الممكن بيان الكيفية التي بها العقل يعرف كثيراً من الحقائق المجرّدة والعامة إلاّ (بتقدير) حضور من يستطيع أن ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية » .

وبعبارة أسهل نقول : إننا إنما ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية ، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية ، بل في الله . إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معنى قولنا : رؤية في الله . ولهذا يؤكد مالبرانش أن : « العقول تدرك كل الأشياء بواسطة الحضور الباطن لمن يشمل كل شيء في بساطة وجوده » .

لكن ، كيف نرى كل الأشياء في الله ؟ .

يقول مالبرانش : « لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأقلّ تنوُّراً متفقون على أن الانسان يشارك في نوع من «العقل» لا يحدّدونه . ولهذا يحددونه بأنه « حيوان مشارك في العقل » rationis parti cepis animal إذ لا يوجد شخص لا يعرف ـ على نحو غامض على الأقل ـ أن المميّز الجوهري للانسان يقوم في اتحاده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف عادة من الذي يحتوي على هذا العقل وأنه لا يعنيّ نفسه بالكشف عنه . إني أرى مثلاً أن ٢×٢=٤ وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدوّ وأنا على يقين بأنه لا يوجد انسان في العالم لا يرى ما أرى أنا . لكني لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين ، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا . فمن الضروري إذن أن يكون ها هنا عقل كلّي ينيرني وينير كل عقل . لأنه لو كان العقل الذي أحتكم إليه ليس هو نفس العقل الذي يحتكم إليه الصينيون ، فمن البيّن أنني لن أكون متيقناً ـ كما أنا متيقن الآن بالفعل ـ بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا . وإذن فالعقل الذي نحتكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقلٌ كلّي وأقول : « حين ندخل في باطن أنفسنا ـ لأنني لا أتكلم هنا عن العقل الذي يتبعه الانسان الوجداني » (« البحث عن الحقيقة » الايضاح رقم ١٠) .

وعند مالبرانش ، كما عند ديكارت أن الفكرة idée هي واقعة روحية مستقلة عنّا لكنها حاضرة دائماً في عقلنا . والأفكار هي التي تمكننا من امتثال الموضوعات . يقول مالبرانش : « أعتقد أن كل الناس متفقون على أننا لا ندرك الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، لا ندركها بذاتها . إننا نرى الشمس والنجوم وما لا نهاية له من الموضوعات الخارجة عنا ، لكن ليس من المحتمل أن تخرج النفس من الجسم وأن تذهب ـ إن صحّ هذا القول ـ للتريّض في السماوات لمشاهدة هذه الأشياء . إنها لا تراها إذن بنفسها . والموضوع المباشر لعقلنا حين يرى الشمس ، مثلاً ، هوشيء في باطن نفسنا ، وهذا هو ما أسميه « فكرة idée ولا أعني بكلمة « فكرة » شيئاً آخر غير الموضوع المباشر ، أو الأقرب ، للعقل حينما يدرك موضوعاً ما » . لكن إذا كان من الضروري لإدراك موضوع ما أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، فإنه ليس من الضروري أن يوجد في الخارج شيء مشابه لهذه الفكرة ، فكثيراً ما يحدث أن ندرك أشياء غير موجودة ، بل ولم توجد قط . فمثلاً إذا تخيل الانسان جبلاً من الذهب فلا بد أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، لكن هذا الجبل لم يوجد أبداً .

٢ ـ العلاقة بين النفس والجسم :

وفيها يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم ، يقرر مالبرانش أن اتحاد النفس بالجسم لا يؤدي إلى أن تصير النفس جسماً ، أو الجسم نفساً . والنفس ليست منتشرة في

كل أجزاء الجسم لتزوّده بالحياة والحركة ، كما يتصور ذلك الخيال . وكذلك الجسم لا يصير ـ باتحاده بالنفس ـ قادراً على الشعور ، « بل يظل كل جوهر (النفس والجسم) على ما هو عليه ، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة ، كذلك الجسم ليس قادراً على الشعور والنزوع . وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فمتى ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، ومتى ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة، تلقّت النفس أفكاراً جديدة» («البحث عن الحقيقة» الكتاب الثاني، القسم الأول، فصل ٥، البندان الأول والثاني).

وهذا تقرير للثنائية الديكارتية التي تفصل تماماً بين الجسم والنفس مما أدى بالديكارتيين إلى البحث عن تفسير لهذه الواقعة وهي أنه كلما حدث انطباع في الجسم حدثت فكرة في النفس ، فقال بعضهم تفسيراً لذلك إنه كلما حدثت حركة في النفس أحدث الله في الجسم حركة مناظرة لها ، والعكس . وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراصية occasionalisme ، أي أن حدوث حركة في النفس «فرصة» لكي يحدث الله حركة في الجسم .

فرأي مالبرانش إذن هو أن العقل والجسم جوهران مستقلان ؛ بينهما تناظر ، لكن ليس بينهما فعل متبادل . إن العقل يفكرّ ، ولكنه لا يحرّك الجسم والجسم آلة (ماكينة) متكيفة مع العقل ، لكن النفس ليست صورة للجسم كما ذهب إلى ذلك أرسطو . يقول مالبرانش : « يبدو لي من المؤكد أن الارادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم ؛ لأنه من البيّن أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً ، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع . صحيح أنها تتحرك حين نريد وأننا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلل الطبيعية ليست أبداً هي العلل الحقيقية : إنها فقط علل افتراصية Causes occasionelles تفعل فقط بقوة وفاعلية ارادة الله » (« البحث عن الحقيقة » ٦ : ٢ : ٣).

٣ ـ العلل الافتراصية .

ويشرح مالبرنش ما يعنيه بـ « العلة الحقيقية » فيقول : « العلة الحقيقية هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً » (الموضع نفسه) . إن العلة لكي تكون حقيقية يجب أن تكون خالقة ، لكن الانسان لا يستطيع خلق أي شيء والخالق الوحيد هو الله . ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله ، وما نسميه « العلة الطبيعية » ، ما هو إلاّ « الفرصة» التي يحدث فيها الله فعله . والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر . ولذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرّك ذراعي « بمناسبة » (في فرصة) إرادتي أن يتحرك ذراعي .

٤ ـ الله هو الفاعل الوحيد :

الخلاصة هي أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك كل فعل يفعله الانسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية « لقد أراد الله منذ الأزل ، وسيظل يريد إلى الأبد ، وبعبارة أكثر تحديداً : إن الله لا يتوقف عن أن يريد ـ لكن ذلك يتم بدون تغيّر ولا توالٍ ولا ضرورة ـ أن يريد أن يحدث على مدى الزمان » (« مطارحات في الميتافيزيقا »٧ : ٢) ولهذا فإن من التناقض إن يقال إن جسماً يحرّك آخر . « بل أقول أكثر من هذا : إن من التناقض أن تقول إنك تحرّك كرسيّك» . . . ولا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله أو تضعه حيث لا يضعه الله » . (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ١٠).

٥ ـ **حرية الانسان** : لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة ، فمعنى هذا أن الانسان ليس حرّاً في أفعاله وبالتالي ليس مسؤولاً عنها.

ويحار مالبرانش في حلّ هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق ، حتى يبقي على المسؤولية، فنراه يتحدث عن الخير ويقول إن الخير الوحيد هو تمجيد الله ، وإن الله أودع فينا الميل إليه ، لكن الخطيئة الأولى صرفت الانسان عن طلب هذا الخير المطلق . ونحن لسنا أحراراً بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهي ، لكنا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية. فمثلاً لو أننا تطلعنا إلى منصب رفيع ، فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق ، فنكون أحراراً في الانصراف عنه إلى خير آخر . وتلك هي الحرية في نظر مالبرانش ! فأنا حرّ من حيث أنني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع)!.

ومن ناحية أخرى يعزو مالبرانش إلى « السقوط » (أو الخطيئة الأولى) كون النفس صارت بعد ذلك خاضعة ومتأثرة بالبدن. إن آدم ، قبل الخطيئة ، كان قادراً على وقف عمل

قانون التوازي بين النفس والجسم (راجع ما قلناه في رقم ٢)، أما بعد الخطيئة فلم يعد في وسعه - ولا ذرية بني الانسان - أن يفعل ذلك ؛ بل لا بد من ظهور آثار في المخ لما يجري في النفس. « لقد صارت النفس، بعد الخطيئة (الأولى) شبه جسمانية بواسطة الميول. وحبّها للأمور الحسّية يقلل باستمرار من اتحادها أو ارتباطها بالأمور المعقولة » (« البحث عن الحقيقة » ١ : ١٣ : ٤). لكن العقل يستمر في نفس الوقت، في المشاركة فيما هو إلـهي. ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسّية، وطلب الخير المطلق الذي هو الله. وتلك هي الحرية.

وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسف واغتصاب.

٦ - الله :

ومالبرانش يصف الله بأنه « اللامتناهي »، ويرى أن اللفظين: الله واللامتناهي مترادفان.

ولمعرفة ماهية الله يرى أن خير وسيلة لتعريف الله أن تعرفه بما عرّف به نفسه وهو يكلم موسى : « أنا منْ أنا . . . » فالله هو الوجود بالمعنى المطلق، أو هو الوجود المطلق. ويصفه أيضاً بأنه « الموجود اللامتناهي في كماله » أو « الموجود الكامل كمالاً لا متناهياً ». وانطلاقاً من هذا يصف الله بأنه « : لا يتغير، قادر، سرمدي، واجب الوجود، حاضر في كل مكان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٨ : ٣).

وفي الله توجد « أفكار » (صُوَر) كل الأشياء التي خلقها، وإلاّ لما كان قد استطاع أن يخلقها » (« البحث عن الحقيقة » ٣ : ٢ : ٦) والله حاضر فينا « إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنه محل الأرواح، كما نقول عن المكان إنه محلّ الأجسام » (الموضوع نفسه).

٧ - الأخلاق :

وكما لا نرى إلاّ في الله، كذلك نحن لا نفعل إلاّ في الله، لأن الله كما قلنا هو وحده العلة الحقيقية. ونحن لا نفعل إلاّ أن ننمّي بأفعالنا أسلوب قوانين الله الثابتة. إن عالمنا لا يوجد إلاّ من أجل نظام ordre إلهي لا يمكن لغير العقل أن يتأمّله. والذي يستطيع أن يجمع بين دقة العلم ومقتضيات الايمان يستطيع أن يدرك عالم الحقائق الأخلاقية وكأنها حقائق رياضية. صحيح أن هذه ليست كميات قابلة للوزن أو القياس حتى تكون دقيقة كالمقادير الرياضية لكن يمكن مع ذلك تقرير « نظام » ordre بين هذه المعاني الكيفية التي هي المعاني الأخلاقية.

ويقرر مالبرانش أنه لا توجد فضيلة سوى حبّ النظام، وبدون هذا الحب تصبح كل الفضائل زائفة.

وينبغي عدم الخلط بين الفضائل والواجبات، إذ يمكن أداء الواجبات دون أن يكون ثمّ فضيلة.

وعدم استشارة العقل هو السبب في ارتكاب أفعال مرذولة. والايمان يقود إلى العقل، لأن العقل هو القانون الكلي لكل الأذهان.

وحب النظام لا يختلف عن المحبة la charité : فأولهما هو حب النظام، والثاني هو حب الاحسان.

مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمجموع مؤلفات مالبرانش في ٢٠ مجلداً لدى الناشر Vrin في باريس، وبيانها كما يلي:

I. De la Recherche de la vérité, livres 1- 3

II. De la Recherche de la Vérité, livre 4- 6.

III. De la Recherche de la Vérité: Eclaircissements, Paris 1962, 1964.

IV. Conversations Chrétiennes, 1959, XX-IV + 255 P.

V. Traité de la nature et de la grâce, p. 6- LVIII- 228, Paris, 1958.

VI- VII: Recueil des toutes les réponses à Monsieur Arnauld, I- XXVII 617, Paris, 1966

VIII- IX: Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, P. 621- 1227, Paris, 1966.

X Méditations Chrétiennes et métaphysiques p. 6- XXIV- 254 Paris, 1959.

XI Traité de Morale, p. 6- XVII + 312. Paris, 19 1966.

XII- XIII Etretiens sur la métaphysique et sur la religion- Entretiens sur la mort; XXII- 420. Paris, 1966.

XIV. Traité de l'amour de Dieu - Lettres et réponses au R. P. Lamy., p. 6- XXXVI- 256. Paris, 1963.

XV. Entretien d'un philosophie chrétien et d'un philo-

sophie chinois, 6- XXX-IV- 92. Paris, 1958

XVI. Reflexions sur la prémotion physique, p. 6- XXII-228. Paris, 1958

XVII- 1 pièces jointes et écrits divers, p. 688. Paris, 1960.

XVII. 2. Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII-544. Paris, 1961.

XIX: Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX. Correspondance et actes (1690- 1715) VI, 545-1128. Paris, 1961.

XX. Documents biographiques et bibliographiques, p. 489. Paris, 1967.

مراجع

- E. Blampignon: Etude sur Malebranche. Paris, 1962
- F. Bouillier: Histoire de la philosohphie Cartesienne. Tome II, Paris, 1868.
- V. Dellbas: Etude sur la philosophie de Malebranche: Paris Vrin, 1924.
- H. Gouhier: La vocation de Malebranche. Paris, 1926
- H. Gouhier: La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris 1948.
- M. Gueroult: Malebranche. T.I: la vision en Dieu, Aubier, 1955; t. II, les cinq abîmes de la providence, 1) L'ordre et l'occasionalisme, 1959, (2) la nature et la grâce, 1959.
- G. Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958.
- A. Robinet: Système et existence dans, l'œuvre de Malebranche. Paris, Vrin, 1965.
- P. Ducassé. Malebrance, P.U.F., Coll. Philosophes, 1968.

مايرسون

Emile Meyerson

عالم بمناهج البحث وتاريخ العلوم وفلسفتها .

ولد في سنة ١٨٥٩ في لوبلين Lublin في بولنده وكانت آنذاك روسية ، ومن أسرة يهودية . وتوفي في باريس سنة ١٩٣٣ .

تعلم في هيدلبرج علم الكيمياء ، وتتلمذ على الكيميائي والفزيائي الشهير بونزن Bunsen (١٨١١ - ١٨٩٩) الذي كان أستاذاً في جامعة هيدلبرج منذ سنة ١٨٥٢ .

ثم ارتحل مايرسون إلى فرنسا في سنة ١٨٨١، وتوزع نشاطه بين العلوم ، والأدب ، والقانون ، والإعلام . وعني بتاريخ الكيمياء ، وانتقل عنه إلى فلسفة العلوم ، وكانت ثمرة عمله المتواصل في فلسفة العلوم الكتاب الذي أصدره في سنة ١٩٠٨ بعنوان : « الهوية والواقع ». ـ ثم أصدر في سنة ١٩٢١ كتاباً آخر في تاريخ الفكر العلمي بعنوان : « التفسير في العلوم ». وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتابه : « الاستنباط النسبي » وفي سنة ١٩٣١ كتابه : « في سير الفكر ».

والنقطة الرئيسية في فكر مايرسون هي : أن يفهم هو أن يقرر الهويّة ، وينشد نفس الشيء ؛ وأن يضع جوهراً تحت أعراض أو خواص وصفات ؛ وأن يبرهن على وجود علل خلف المعلولات المتحركة المتغيرة .

وشرح ذلك أن الوجود متنوع جوهرياً : في المكان ، مثل نباتات بستان ، وفي الزمان مثل اختلاف النار عن الرماد الذي يتلوها ، ومثل اختلاف الشباب عن الشيخوخة ، والفجر عن الليل . لكن العقل ، في مواجهة هذا التنوع المختلف ، لا يكفّ عن نشدان الهويّة ، وذلك منذ بداية تفكيره : فالقضية الحملية تعبير عن هوية بين المحمول والموضوع بإدراج الموضوع تحت المحمول (الانسان تحت الحيوان). والعقل حين يبرهن إنما يقرر هوية ، لأن البرهنة في جوهرها استنباط ، والاستنباط هو استخلاص نتيجة من مقدمات كانت تتضمن هذه النتيجة . والعقل يسعى إلى الهوية أيضاً حين يفسر المعلولات بالعلل التي أنتجتها .

ولا يستطيع العقل أن يدرك من الواقع إلاّ ما يمكن رده إلى الهويّة . ولكن العالم هو العالم بما فيه من تنوّع واختلاف بقدر مافيه من هويّة تنشد الوحدة والائتلاف ولهذا فإن العقل سيظل أسيراً لهذه المحرجة الواقعة بين الاختلاف والهوية : فإما أن يتخيل نفسه قادراً على تفسير كل شيء بواسطة الهوية ، أي أن يشتق كل المتنوع من الهوية ، في هذه

الحالة يجري وراء سراب وهو ربما لا يدري بذلك ، لأنه إذا كان الوجود في جوهره متنوعاً ، فإن الهوية الحقة لن تكون إلّا العدم ؛ وسيكون على العقل حينئذ أن يستنبط الوجود من العدم ، وإما أن يتقبل أن الجزء الأكثر تشويقاً من الواقع يقاومه دائماً كلما توغل في معرفته ، أي أن امتداد ما هو في حال هوية يكشف عن المزيد من عدم إمكان رد المتنوع إلى الوحدة ، وحينئذ سيلزم عن تقدم المعرفة ازدياد الشعور بوجود اللامعقول .

وفيما يتصل بنقد العلم ، استطاع مايرسون أن يتابع الطريق الذي سلكه نقاد العلم في فرنسا ، مثل پوانكاريه وبوترو ودوهم ولوروا؛ وقد ساعده على ذلك معرفته الدقيقة بالعلوم ، خصوصاً الكيمياء . واستناداً إلى ثلاثة كيماويين بارزين هم برتوليه Berthollet ودافي Davy وليبج Liebig بيّن مايرسون أن التجريبية - بالمعنى الذي قصده فرانسس بيكون Bacon - غير مقبولة ، وأن « البحث العلمي تسوده دائماً أفكارٌ سابقة وفروض . إن الفروض - بعكس ما اعتقده بيكون - لاغنى عنها لإرشادنا في السَّيْر » (« الهوية والواقع » ص جـ من الاستهلال ، باريس ، ١٩٠٨) . ويستشهد بقول برتوليه « إنه لاجراء تجربة ينبغي أن يكون أمامنا هدف وأن نسترشد بفرض » ، وبقول همفري دافي إنه « لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع . وليبج — Liebig بعد أن صرح بأن بين التجارب بالمعنى الذي يقصده بيكون ، وبين الأبحاث العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التي يحدثها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى - يوضح أن الخيال العلمي هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تفيد إلّا في مساعدة عملية التفكير .

ويبين مايرسون أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبداً نسخاً من المعطى الساذج ، بل يتدخل في تكوين النظريات العلمية مبدآن هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية . والقانونية لا تعبّر عن الواقع ، لأنها تفترض استبعاد العناصر المنحرفة وقسر الطبيعة على الدخول في قالب عقلي مفروض عليها من العقل . ومبدأ القانون ومبدأ العلّية كلاهما ليس من نتاج التجربة ، بل هو متأصل في طباعنا نحن .

ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يَصُبُّ الانسانُ فكره . ويقول : إن الواقع معقول جزئياً ، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعدية » . (« الهوية والواقع » ص٣٦٦) .

« والقانون ، كما يفهمه العلم حقاً ، بناء مثالي وصورة لانتظام الطبيعة حوّلها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبّر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقاً له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل » (« الهوية والواقع » ، صـ ٣٨) .

وفي كتابه : « التفسير في العلوم » (في مجلدين ، باريس سنة ١٩٢١) يبين مايرسون أن العلم أنطولوجي في جوهره ، وبأنه يميل إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . والتفسير يهدف في المقام الأول إلى استنباط الظاهرة ابتداءً من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية . وهذه عملية تقوم على مصادرة هي الايمان بمعقولية الطبيعة . وهي معقولية لا يمكن تحقيقها إلّا بتطبيق صورة الهوية على الاستنباط العلمي .

وهو يقصد بقوله إن العلم انطولوجي في جوهره أنكار مذهب الظاهرية القائل بأنه لا يوجد إلّا ظواهر ، ولا توجد أشياء في ذاتها ، فقوله « انطولوجي » أي يتعلق بوجود أشياء بالفعل ، وليس مجرد ظواهر .

ويرفض مايرسون التصور البرجماتي للعلم ، فيقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همّه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل ، بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة ، وينحو حقاً - على حد تعبير لوروا - إلى التعقيل التدريجي للواقع » (« الهوية والواقع » ص٣٥٣) . لكن الاتفاق بين الصورة العلّية وبين الظاهرة ، بين الفكر وبين الطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ؛ وإنما توجد مناظرة analogie عتيقة حقيقية بين كليهما .

وفي كتابه « في سير الفكر » (في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١) يؤكد مايرسون أن الاتجاه العام الذي يُحْرَز في كل علمٍ هو اتجاه واحد هو سيادة المعقول وما هو في حالة هوية على ما هو في حالة اختلاف وهو ما يعرضه لنا الاحساس . ويتجلى هذا الاتجاه بكل جلاء في الرياضيات إذ هي تسعى دائماً إلى جعل الواقع معقولاً ، وفي كل استنباط رياضي يدخل جانب من الهوية يحملنا على الاقتناع بطريقة مختلفة تماماً عما يفعله التجريب وحده .

مراجع

- G. Boas: A critical analysis of Emile Meyerson. Baltimore, 1903.

- Bulletin de la Société française de Philosophie, numéro d» avril 1961,

عدد خاص بمايرسون بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته

- Th. R. Kelly:Explication and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson. Princeton, 1937.

- A. Lalande: «L'Epistémololgie d'Emile Meyerson, in **Revie Philcsoflique,** vol. 96 (1922)

- Lichtenstein: « la Philosophie des mathématiques selon M. Emile Meyerson», in **Revue Philosophique**, mars - avril, 1932.

- A. Metz: Meyerson, une nouvelle Philasoplie de la Connaissouce, 2 ed. Paris, 1934.

مَتّجرت

John Metaggart Ellis Metaggart

فيلسوف مثالي هيجلي بريطاني .

ولد في لندن سنة ١٨٦٦ .تعلم في كلفتون، ثم في كلية الثالوث (ترنتي) في كمبردج، حيث حصل على البكالوريوس في الأداب .B.A في سنة ١٨٨٨ . وعين زميلاً في كلية الثالوث في سنة ١٨٩١ . وفي السنة التالية زار نيوزيلنده . ثم عاد وأقام في كمبردج أستاذاً في جامعة كمبردج منذ سنة ١٨٩٧ حتى تقاعده في سنة ١٩٢٣ . وتوفي فجأة في يناير سنة ١٩٢٥ .

كان متجرت شديد الإعجاب بهيجل لأنه وجد فيه أعمق الفلاسفة نفوذاً في طبيعة الوجود . فكرّس جهده لدراسة طويلة لمذهب هيجل ، وكانت ثمار هذه الدراسة ثلاثة مؤلفات ممتازة هي :

١ - « دراسات في الديالكتيك الهيجلي» Studies in Hegelian Dialectix, 1896

٢ - « دراسات في الكوسمولوجيا الهيجلية » Studies in the Hegelian Cosmology, 1901

٣ - « شرح على منطق هيجل » Commentary in Hegel's Logic, 1910

لكن متجرت في هذه الكتب ينقد هيجل ، ولا يمكن الاعتماد عليها كتفسير نزيه لمذهب هيجل .

و متجرت أودع فلسفته الخاصة في كتابه «طبيعة الوجود the Nature of Existence (ظهر في جزئين ، الأول في سنة ١٩٢١، والثاني نشر بعد وفاته في سنة ١٩٢٧ بعناية برود (C. D. Broad

في هذا الكتاب يعنى متجرت بتحديد خصائص الوجود بعامة . لكنه في الواقع إنما يحدد الخصائص التي ينبغي أن تكون لكل موجود . ومن هنا استخدم منهج الاستنباط القبلي .

يقر متجرت بمقدمتين تجريبتين ، هما : هاهنا وجود ، والوجود تفاضل differentiation .والمقدمة الأولى تعرف بالتجربة المباشرة ، لأن كل إنسان يشعر أنه موجود ؛ وحتى لو أنكر ذلك فإنكاره ينطوي على توكيد لوجوده . والمقدمة الثانية قبلية ومفادها أن الوجود بعامة متفاضل ، أي أن ها هنا جواهر عديدة . والإدراك يدل على هذا . وحتى لو قلنا إن الادراك الحسي Perceptin علاقة relation، فكل علاقة تقتضي أكثر من حد .

يوجد إذن شيء . لكن هذا لا يمكن أن يكون الوجود نفسه ، لأننا لو قلنا إن ما يوجد هو الوجود ، لكنّا بإزاء خواء مطلق . إن ما يوجد يجب أن يملك صفة (أو صفات) أخرى إلى جانب الوجود . والصفة المركبة ، المؤلّفة من كل صفات الشيء ، يمكن أن تسمى طبيعته . بيد أننا لا نستطيع أن نحلل الشيء إلى صفاته دون أن تبقى باقية . « فعل رأس السلسلة سيكون هناك شيء موجود له صفات دون أن يكون هو نفسه صفة . والاسم المعتاد لهذا الشيء هو الجوهر sub-stance، وأظن أنه أفضل اسم يمكن أن يطلق عليه » (« طبيعة الوجود » ص٢٥) . وقد يعترض على هذا فيقال إن الجوهر بدون صفاته لا يمكن تصوره ، لكن لا يمكن أن ينتج من هذا أن الجوهر ليس شيئاً ممزوجاً بصفاته .

ولما كانت التجربة تدلنا على أن ها هنا موجوداً، فلا بد أن ها هنا جوهراً على الأقل. ولما كنا قد أقررنا بالتفاضل، أي بوجود كثرة في الوجود ، فلا بد أن نقر بوجود علاقات ، لأنه مادام توجد كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تكون متشابهة وغير متشابهة ، في كونها جواهر ، وغير متشابهة لكونها متمايزة . والتشابه واللاتشابه هما علاقتان .

ومن رأي متجرت أن كل علاقة تولّد صفة مشتقة في كل واحد من حدودها ، أعني صفة كونها حدّاً في هذه العلاقة . والعلاقة المشتقة تتولد بين كل علاقة (اضافة) وبين كل واحد من حدودها . وهكذا نحصل على سلاسل لا نهائية .

ولا بد أن تكون الجواهر غير متشابهة على نحو ما . لكن هناك مشابهات تمكّن من ترتيبها في مجاميع ، ومجاميع مجاميع . والمجموعة تسمى « صنف » group ، والجواهر التي تؤلفها هي « أعضاؤه » members . والصنف في نظر متجرت هو جوهر. فمثلاً صنف كل المواطنين الفرنسيين هو جوهر يملك صفات خاصة به، مثل أنه يكوّن أمة. ولما كان لا يوجد جوهر بسيط بساطة مطلقة، فان الجوهر المركب لا يمكن أن يكون أعضاؤه جواهر بسيطة. لكن قد يحدث أن يكون صنفان يؤلفان جوهراً واحداً، مثلاً: محافظات انجلتره وابروشيات انجلتره يؤلفان صنفين لكنها معاً يكوّنان جوهراً واحداً.

ولا بد من وجود جوهر مركّب يحتوي على كل ما هو موجود، وفيه كل جوهر آخر هو جزء منه . « وعلينا أن نسمي هذا الجوهر باسم الكون«the Universel» (« طبيعة الوجود » ص ١٣٥). والكون يؤلف وحدة عضوية فيها « كل ما يوجد ، سواء الجواهر والخصائص ، مترابط بعضه ببعض في نظام ذي تحديد خارجي » (الكتاب نفسه ، ص ١٣٧) .

« ويبدو الكون ، في بادىء الرأي prina facie ، أنه يحتوي جواهر من نوعين مختلفين تمام الاختلاف هما : المادة والروح » (الكتاب نفسه ص ٣٥٢). لكن متجرت لا يقرّ بحقيقة المادة ، بدعوى أنه لا شيء يتصف بأنه مادي يمكن أن يكون بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التي لا بد أن توجد بين الأجزاء الثانوية للجوهر . فلنفرض جدلاً أن شيئاً مادياً له جزآن ، يمكن وصف أحدهما بأنه أزرق ، ويمكن وصف الثاني بأنه أحمر ، ويكون هذا الوصف وافياً . فوفقاً لمبدأ التناظر المحدِّد لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي للجزء الأولي الموصوف بأنه أزرق يناظر الجزء الأولي الموصوف بأنه أحمر . أي أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمر . لكن هذا غير ممكن منطقياً ، لأنه لا يمكن أن يوصف جزء أولي، وصفاً وافيا ، بأنه أزرق ، إذا كان أحد أجزائه الثانوية أحمر . ويمكن استنتاج نتائج مشابهة إذا نظرنا في صفات مثل الحجم والشكل . ولهذا فان المادة لا يمكن أن تكون من بين الأمور الموجودة : إنها لا يمكن أن تصف الكون . والتناظر المحدّد هو التناظر بين الجوهر وبين أجزائه .

بقي لدينا الروح. صحيح أنه لا يوجد برهان على أنه لا يوجد غير الروح ، إذ يمكن أن يوجد شكل من أشكال الجواهر ، لم ندركه في التجربة ولم نتخيله ، يفي بما يقتضيه وجود جوهر ، لكنه ليس روحياً مع ذلك . بيد أنه لا يوجد لدينا سبب ايجابي لادعاء وجود مثل هذا الجوهر . ولهذا فمن المعقول أن نستنتج أن كل جوهر هو روحي .

ما هي طبيعة الروح ؟ يقول متجرت : « أقترح أن أعرّف صفة الروحية بأن أقول إنها صفة امتلاك مضمونٍ كله هو مضمون ذات واحدة أو أكثر » (« طبيعة الوجود » ص ٣٨١). وهكذا فإن الذوات selves روحية ، وكذلك أجزاء الذوات وأصناف الذوات .

فإذا كانت الروح هي الشكل الوحيد الممكن للجوهر ، فإن الكون أو « المطلق » سيكون هو جماعة أو نظام الذوات ، والذرات هي أجزاؤه الأولية . أما أجزاؤه الثانوية ، في كل الدرجات ، فهي الادراكات التي تؤلف مضمونات الذوات . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ثمّ علاقات تناظر محدِّد بين هذه الأجزاء .

وهنا نتساءل : هل الذوات selves خالدة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نتخذها . ذلك أن متجرت ينكر حقيقة الزمان ، بدعوى أن توكيد حقيقة السلاسل الزمانية للماضي والحاضر والمستقبل ترغمنا على أن نعزو إلى أي حادث تحديدات يتعارض بعضها مع بعض . ومن هنا فإننا إذا اتخذنا وجهة النظر هذه ، فإن علينا أن نصف الذوات بأنها سرمدية أو لا زمان لها ، أولى من أن ننعتها بأنها خالدة ، لأن هذا اللفظ : الخلود ، يتضمن امتداداً زمانياً لا ينتهي ومن ناحية أخرى فإن الزمان ينتسب إلى مجال الظواهر . وستبدو الذات أنها باقية خلال كل الزمان المستقبل . « ونتيجة هذا ، فإنني أرى أننا نستطيع أن نقول بحقّ إن الذات خالدة » (« طبيعة الوجود » ص٥٠٣). وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم أن الخلود يتضمن وجود النفس قبل اتحادها بالبدن .

وهكذا يرى متجرت أن القول بأن الأفراد خالدون قول على حظ لا بأس به من الوجاهة ، على الرغم من إنكاره

لحقيقة الزمان ، وهو أيضاً يقرر أن الأفراد يعاد تجسدهم في توال من الأجسام (الظاهرة). ويقرر أيضاً أن الأشخاص بينهم وبين بعض علاقات إما : الادراك المباشر ، وبالتالي : الحب ، أو الإدراك غير المباشر ، وبالتالي : التعاطف affec-tion. والحب هو الحالة الانفعالية الأساسية الحقيقية . لكن متجرت لا يقر بوجود إله في السماء ، لأنه لا يجد سبباً للقول بوجود عقل شامل يشمل العقول الفردية ويحكمها ويدبرها ، ويكون في الوقت نفسه عقلاً فردياً .

وكان متجرت أيضاً من الجبريين determinist ، ويرى أن الجبرية لا تتعارض مع وجود أحكام سليمة متعلقة بالالتزام الأخلاقي .

مراجع

- C. D. Broad. Examination of Mctaggarts Philosophy. Vol. I, Cambridge, 1933 ; vol II, in two Parts, Cambridge, 1938.
- R. L. Patterson: The Philosophy of C. D. Brood, New York, 1959.
- G. Lowes Dickinson: John Mctaggart Ellis Mctaggart, Cambridge, 1931.
- C. D. Broad: Ethics and the History of Philosophy, London, 1952.

مثالي

idéal (F.), ideal (E., G.), ideale (I.)

حين تستعمل كلمة « مثالي » في اللغة غير الفلسفية يُقصد بها ، حين تقال عن شخص أو عن شيء ، أنه كامل ونموذجي . فحين يقال عن استاذ إنه « مثالي » وعن دستور إنه مثالي ، وعن أحوال عمل إنها مثالية ، يقصد من الصفة : « مثالي »أن الموصوف به هو خير من (أو ما) يمكن تصوره في جماعته أو نوعه . وفي الغالب يدل هذا الوصف على أن الموصوف به غير متحقق فعلاً ، لكن المأمول تحقيقه بالفعل .

ويوصف الشخص أيضاً بأنه « مثالي » idéaliste إذا كان لا يراعي الأحوال الواقعية ويتطلب أموراً سامية لا يمكن - أو يعسر أو يستحيل - تحقيقها في الواقع ، وإذا كان لا يستند في تصوراته وأحكامه إلى سند من الواقع الفعلي . وفي هذه الحالة يتصور المثالي أن الواقع ناقص ، إذ يقيسه بالمثل الأعلى الذي يتخيله . وعلى هذا النحو يكون « المثالي » هو « ما ليس واقعياً » . ويقال « المثالي » في مقابل « الواقعي » .

وهذا التمييز قد يعبر عنه بأنه التمييز بين ما هو نتاج الفكر والتخيل (المثالي) وبين ما هو نتاج الادراك الحِسّي المباشر (الواقعي). وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان ، بينما الأول (المثالي) غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعترض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان ، مثل الأشكال الهندسية . ولهذا عدّل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس متصوراً قبلياً a Priori على زمان معيّن محدد (لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان)؛ بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان .

وجنس التصورات المثالية ينقسم إلى نوعين : الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليست لها غير أهمية نظرية ، مثل الأشكال المنطقية الصادرة عن الفكر المحض ، ومثل الأشكال الهندسية الناشئة عن ملكة الخيال المحض ، التي يمكن تعيينها مكانياً ، لكن ذلك يجري في أي زمان . والنوع الثاني هو التصورات المثالية ذات الأهمية العملية ، مثل القوانين التي تحدد السلوك ، ومثل القوانين المتخيلة بواسطة ملكة الخيال .

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس ، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصورات يؤلفها الإدراك الحِسّي .

لكن من أين يأتي التصور المثالي ؟ إنه وإن كان لا يوجد له مناظر في الواقع ، فإن العناصر التي يتألف منها مأخوذة من الواقع ، أعني من ميدان التصورات الخارجية والباطنة المعروفة لنا في الواقع . إن مهمة ملكة الخيال هي التاليف فقط بين معطيات الواقع على نحوٍ يختلف عن التركيبات المدركة في الواقع ، ويتجاوزها ويسمو عليها ، وذلك باستبعاد كل أوجه النقص التي أدركناها في التصورات الواقعية . والمثال يكون بعيداً عن العيان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً . ولو أمكن أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً . ومن الخطأ أن يظن أن المثالي «هو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة ، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضل . فالمثالي مثالي - أي غير قابل للتحقيق -

في أي زمان وفي أية ظروف .

مراجع

- Ax Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Eime historisch - psychologische Analyse. Leipzig, 1908.
- B. Giulano: Il valore degli ideali. Bologua, 1946.
- L. S. Ltebbiug: Ideals and illusions London, 1948.
- N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 2 1966.

المثالية

idéalisme (F.), idealism (E.), idealismus (G.)

تقال « المثالية » غالباً في مقابل « الواقعية » réalisme

والكلمة في اللغات الأوربية مشتقة من كلمة Idee, idea idée) بتوسط الصفة مثالي idéal وهذه الصفة تستخدم بمعنيين مختلفين تماماً :

الأول) يقال « مثالي » idéal على كل ما ينتسب إلى الفكرة ، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة . وبهذا المعنى يقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي ، أي يوجد في الذهن ، ولا يوجد ، كما هو ، في الواقع .

والثاني) يقال « مثالي » بمعنى « كامل » « تام » . فالمثال هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه . ويعبر عنه ، في حالة الاسمية ، بـ « المثل الأعلى » .

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمال idéel للمعنى الأول ، وقصر idéal على المعنى الثاني .

والمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية ، كما يكون في الأمور العملية .

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية ، وهي حينئذ تقابل الواقعية النظرية . وتقوم في رد الواقع إلى أفكار ، أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار ، دون الأشياء .

كما تقال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية ، ويقابلها الواقعية العملية . وتقوم هذه المثالية العملية أو الأخلاقية في الفعل وفقاً، أو اهتداء بمثل أعلى ، أي استرشاداً بآمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة .

وهناك تمييزات عديدة أخرى تتعلق بالمثالية :

١ ـ منها التمييز بين المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية . والأولى هي التي نجدها عند أفلاطون ومفادها أن الجزئيات الحسّية ليس لها وجود حقيقي ، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي . فصورة الانسان هي الحقيقية ، بينما الجزئي المحسوس من بني الانسان : كزيد وعمرو ، ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الانساني ـ وأما المثالية الذاتية فهي التي نجدها عند امانويل كنت ، ثم عند المثاليين الألمان الكبار : فشته ، هيجل ، شلنج . ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها ، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء .

٢ ـ ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة ، والمثالية في نظرية الوجود ، والمثالية في نظرية الكون . والأولى هي التي ذكرناها منذ قليل ، وهي المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية . أما المثالية في نظرية الوجود ، فتقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ ، أي جواهر ثابتة ، مادة أو عقل ، بل يرجع كل شيء إلى الفكر ، والامتثالات ، والظواهر . أما المثالية في نظرية الكون فتقول إن امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا يناظرها شيء ؛ إذ لا توجد أشياء ، بل أفكار عن هذه الأشياء .

كذلك وضعت « المثالية » في مقابل « المادية ». فنجد ليبنتس يصف أبيقور بأنه مادي ، بينما أفلاطون مثالي ، على أساس أن أفلاطون يقرر أن كل شيء يجري في النفس كأنه لا يوجد أجسام مادية ، بينما يقول أبيقور إنه لا يوجد نفس لا مادية .

ويحدد كنت « المثالية » هكذا : « تقوم المثالية في القول بأنه لا توجد كائنات إلا الكائنات العاقلة المفكرة ؛ وسائر الأشياء ، التي نعتقد أننا ندركها حسّياً في التجربة ، ما هي إلّا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة، لا يناظرها في الخارج أي موضوع » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا . . . » بند ١٣ ، تعليق ١١) .

لكننا نجد توماس ريد ، زعيم المدرسة الاسكتلندية، يصف نظريات لوك ، وباركلي وهيوم بأنها « مذهب مثالي »

Ideal System (توماس ريد : « بحث في العقل الانساني »، سنة ١٧٦٤).

وعند كنت وريد أن باركلي قد خلق ميتافيزيقا مثالية ، على أساس أن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ideas ونحن نتلقاها إما من خلال الادراك الحِسّي ، أو ننتجها بخيالنا ، لكنها ، على أي حال ، ليست بذات حقيقة واقعية خارج الذهن ، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالاتنا : ووجودها esse هو كونها مُدْرَكة Percipi إننا حين نجد مجموعة من الأفكار الحسية في تجربتنا مجتمعة معاً ، فإننا نسمّيها شيئاً واقعيا ، ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مُدْرَكة . ويخلص باركلي من هـذا إلى القول بأنه لا يوجد نوعان من الموجودات : روحية ومادية ، بل توجد عقول فقط ، أعني كائنات مفكرة ، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة . إن موضوعات امتثالاتنا وأفعال إرادتنا ، وهي الأفكار ideas ، لا قوام لها خارج العقول ، إنها نتاج نشاطها .

لكن جاء كنت فاختلف مع باركلي بأن قال بوجود الشيء في ذاته ، وهو أمر لا يمكن أن ندركه مباشرة . وإنما الميسور لتجربتنا ولإدراكنا هو الظواهر فقط . لكن علينا مع ذلك أن نستمرّ في التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة : فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها معطيات موضوعية مستقلة عنّا ، هذا من الناحية المادية . أما صور عياننا: المكان والزمان ، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية ، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له « وجود خاص قائم لذاته » (« مقدمة . . . » بند ٥٢ جـ).

ويقول كنت : « إن المثالية هي النظرية التي تقرّر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما وجود مشكوك فيه ، أو زائف ، أو مستحيل . والأول هو قول المثالية الاحتمالية عند ديكارت ، الذي صرّح بأن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي ، أي « أنا موجود ». والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي ، الذي عدّ المكان وكلّ الأشياء التي ترتبط به بوصفه شرطاً لها لا غنى عنه ـ نقول : عدّ المكان والأشياء المرتبطة به أنه أمرٌ في ذاته مستحيل ، ولهذا صرّح بأن الأشياء في المكان هي مجرد تخيلات » (« نقد العقل المحض »، تحليل المبادىء ، تفنيد المثالية).

وميّز كنت بين هذه المثالية ، وبين المثالية المتعالية أو الصورية (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » بند ٤٩)ـ وهي المثالية التي أخذ هو بها ، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

وقد أخذ فشته Fichte على كَنْتَ أنه وقف في منتصف الطريق : ذلك أنه ليس فقط صور العيان (الزمان والمكان) ومقولات الذهن هي من خلْق العقل ، بل إن الموضوعية نفسها هي من انتاج عقلنا . يقول فشته : « إن الشعور بالموضوع ليس إلاّ الشعور ـ غير المشعور به أنه كذلك ـ بإنتاجي أنا لامتثال للموضوع » (« مصير الانسان »، في مجموع مؤلفاته نشرة ابنه ، جـ٢ ص٢٢١) صحيح أنه لا يتوقف على هواي ما أشعر به كعالمٍ خارجي ، إنني أجد نفسي في العالم الخارجي دون أن يكون هذا من فعلي ؛ لكن حقيقته تقوم في المعنى الروحي للظواهر ، وهذا المعنى له طبيعة عملية تتوقف على إرادتي . ولهذا لا حاجة إلى انسجام أزلي للتوفيق بين أفعال الأفراد ، ولا إلى قوة خلاقة فوق الانسان من أجل ضمان حقيقة العالم الخارجي ؛ فهذا الضمان تتولاه التلقائية الانسانية نفسها في تنوع العلاقات بين الأفراد . ويقول فشته بالأنا المطلق الذي هو مستقل بذاته ولا محدود ، ولا يحدّه إلاّ اللا ـ أنا .

وجاء شلنج فأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فشته ، فقال بالروح Geist ، والروح تغاير نفسها في الطبيعة ، لكنها تعود إلى نفسها في الانسان ـ خصوصاً في الفن والدين والفلسفة ـ وبهذا تصبح قادرة على أن تتعرّف نفسها في الطبيعة أيضاً .

وفي اثرهما سار هيجل ، فنعت مذهبه بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة ، وقد أوضحها هكذا : « المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي . والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط : معناها عدم الإقرار بأن المتناهي موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها ، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية . والأمر إنما هو : إلى أيّ مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً . إن الفلسفة مثالية ، كما أن الدين مثالية ». (« علم المنطق » جـ١ ، قسم١ ، الفصل٢ ، تعليق٢).

ويقـول هيجل « بـالهويـة بـين الفكـر والـوجـود » (« ظـاهريـات العقل » ص٤٧ من تـرجمة هيـوليت إلى الفرنسية). وعنده « أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلاّ بوصفه

فكراً » (« الانسكلوبيديا » ٤٦٥). ولهذا فإن المنطق الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

وقد سيطرت المثالية الألمانية طوال القرن التاسع عشر على الفكر الأوربي ، وامتد تأثيرها حتى اليوم :

ففي انجلتره كان يمثل المثالية الألمانية فرانسس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وبرنرد بوزنكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣) ومتجّرت (١٨٦٦ - ١٩٢٥).

وفي إيطاليا اعتنق الهيجلية بند توكروتشه (١٨٥٦ - ١٩٥٢) وجوفني جنتيله (١٨٧٥ - ١٩٤٤).

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣) وجول لاشلييه (١٨٣٢ - ١٩١٨)، واوكتاف هاملان (١٨٥٦ - ١٩٠٧)، وليون برنشفك (١٨٦٩ - ١٩٤٤) وإلى حد كبير : إدوار لوروا (١٨٧٠ - ١٩٥٤) ورينيه لوسن (١٨٨٢ - ١٩٥٤).

المحمولات

Predicables

=الألفاظ الخمسة

قسمّ فورفوريوس المحمولات إلى خمسة : الجنس ، النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة ، العرض العام .

فالجنس genre يحمل على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . والفصل النوعي يحمل أيضاً على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . فمثلاً الجنس : « حيوان »: يحمل على الانسان وأفراد الانسان ، ويحمل على الخيل وأفراد الخيل ، وعلى الثيران وأفراد الثيران . والفصل النوعي « ناطق »: يحمل على الانسان وعلى أفراد الإنسان .

أما النوع فيحمل على أفراد النوع . فمثلاً : « انسان »: يحمل على افراد الانسان .

أما الخاصة فتحمل على النوع الذي هي خاصة له ، وعلى الأفراد المندرجين تحت هذا النوع . فمثلاً الخاصة : « ضاحك » تحمل على النوع الانساني وعلى الأفراد المندرجين تحت النوع الانساني .

والعرض العام يحمل على الأنواع وعلى الأفراد معاً ، فمثلاً : « السواد » يحمل على نوع الغربان وعلى أفراد الغربان .

وجاء المناطقة المسلمون فقسموا الحمل إلى : (١) المقول في جواب ما هو: وهو الذي يدّل على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته؛ (٢) المقول في جواب أي ما هو : وهو الكلي الذاتي الذي يميّز شيئاً عما يشاركه في ذاتيّ ؛ (٣) والمقول في جواب ما هو بالشركة : وهو ما يكون دالاّ على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معاً ، ولا يكون كذلك لأفرادها .

وتبعاً لذلك عرفوا الألفاظ الخمسة كما يلي :

« **الجنس** : هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما هو .
الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي ماهو .
النوع: هو أخصّ كليين مقولين في جواب ما هو .
الخاصة : هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد .
العَرَض العام : هو كُلِّيَ عرضي يقال على « أنواع كثيرة » (ابن سينا : « عيون الحكمة » ص٢، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤).

ويتصل بهذا الموضوع مشكلة الكليات - راجع - **الكليات** .

مركوزه

Herbart Marcuse

فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة تمرد الشباب حوالي سنة ١٩٦٨ في أوربا وأمريكا .

ولد في برلين في ١٩ يوليو سنة ١٨٩٨، وتوفي في استارنبرج (قرب ميونخ في جنوبي ألمانيا) في ٢٩ يوليو سنة ١٩٧٩ . ولكنه أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة الأمريكية .

تتلمذ في جامعة فرايبورج (جنوبي ألمانيا) على كل من هُسِرل وهيدجر . والأخير هو الذي أشرف على رسالة الدكتوراه المؤهلة للتدريس Dr. Habil وكانت بعنوان :

« انطولوجيا هيجل ونظرية التأريخية» (نشرت سنة ١٩٣٢ ؛ وترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٧٢) . واشترك مع ماكس هوركهمر Max Horckheimer في تأسيس « معهد البحث الاجتماعي »، الذي نقل نشاطه منذ سنة ١٩٣٣ إلى نيويورك ، واضطر ماركوزه ـ بوصفه يهودياً ذا اتجاهات يسارية ، إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا (في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣) وأقام فترة من الوقت في باريس ، ثم استقر به المقام منذ سنة ١٩٣٤ في الولايات المتحدة الأمريكية ؛ حيث استأنف نشاطه في ذلك المعهد ، ولحق به أدورنو Theador W. Adorno وحصل على الجنسية الأمريكية في سنة ١٩٤٠ . وهنا في الولايات المتحدة لم يقتصر نشاطه على الفلسفة ، بل امتد خصوصاً إلى السياسة النشطة ، فعمل سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٥٠ رئيساً لقسم « الخدمات الاستراتيجية »، ومهمة هذا القسم كانت مكافحة التجسّس . ثم اشتغل في « معهد الدراسات الروسية » التابع لجامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥١ . ثم عين في سنة ١٩٥٤ أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة برانديس Brandeis (في والتم Waltham بولايات ماساشوستس بأمريكا) .

وابتداءً من سنة ١٩٦٥ قام بالتدريس في جامعة سان ديجو التابعة لجامعة كاليفورنيا . كذلك قام في الخمسينات والستينات بزيارات كثيرة لألمانيا ، حيث ألقى محاضرات في عدة جامعات ألمانية ، خصوصاً جامعة فرنكفورت وجامعة برلين الغربية .

اشتهر مركوزه بكتابين (١) «الإيروس والمدنية» ثم (٢) « الانساني الأحادي البعد ». والموضوعان الرئيسيان اللذان يطرقهما في هذين الكتابين هما :

١ ـ نقد المدنية الصناعية ، خصوصاً كما تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ؛

٢ ـ الدعوة إلى مدنية قائمة على نظم متحررة من ألوان القهر الاجتماعي والسياسي في مختلف صوره .

وهو في مجمل آرائه قد تأثر بثلاثة مفكرين هم : هيجل ، كارل ماركس ، وفرويد . لكنه ينقدهم جميعاً ، على تفاوت في درجات هذا النقد . وعلى الرغم من قول البعض إنه تأثر بهيدجر بوصفه قد كان تلميذاً له في جامعة فيرايبورج ، فإننا لم نجد في مؤلفاته وتحليلاته أيّ تأثير يستحق الذكر لهيدجر أو للوجودية بعامة في فكره .

ينقد مركوزه المجتمع الأمريكي بوجه خاص ، لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي في العصر الحاضر . لقد اتخذت المغايرة alienation فيه شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تصوره لها كارل ماركس ، أعني استغلال عمل العامل لصالح رب العمل . وقام ، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، بنوع آخر من استعباد الانسان في المجتمع ، نتج خصوصاً عن شركات الانتاج الاستهلاكي العظمى ، وما تتبعه من وسائل لترغيب المستهلك . فمثلاً تقوم هذه الشركات بدعايات هائلة من أجل تسويق منتجاتها، بأن تخلق في نفس المستهلك رغبات جديدة ، ما تلبث أن تصبح عادات قوية التأثير تسيطر على تفكير الانسان ، فيستعبد لها . خذ مثلاً شركات إنتاج السيارات : إنها بدعاياتها الهائلة المركزة المتكررة توهم المستهلك ، حتى لو كان فقيراً ، أن السيارة ألزم لوازمه، وأنه باقتنائه لسيارة سينال القدر الأدنى من السعادة : فيسهل اعماله ، وينال مركزاً أرفع في نظر الناس ، وتختفي متاعبه . حتى إذا ما اشترى سيارة بالفعل ، سرعان ما يتبين له بعد قليل أنه خدع تماماً . إذ تبرز له مشاكل القيادة في شوارع مزدحمة جداً ، ومتاعب إيجاد موقف لسيارته ، ومتاعب تصليحها وتغيير ما يفسد من آلاتها ، وارتفاع نفقات سيارته ، الخ . وهكذا بدلاً من أن تحقق له السيارة الراحة بل والمتعة وسرعة إنجاز الاعمال والاستمتاع بمناظر الطبيعة الخلابة ، يجد نفسه مرهقاً بالزحام ، محصوراً بين غابات من السيارات ، لا من الاشجار الجميلة ، معذباً بمتاعب المرور إلخ . وهذا المثل يمتد إلى سائر ما يعرضه المجتمع الاستهلاكي من اختراعات وسلع استهلاكية . لقد تحوّل بها الانسان إلى انسان ذي بعد واحد ، أي لا يرى وسيلة للحياة الانسانية غير هذا النمط من الحياة .

فكيف يمكن انقاذ الانسان من هذا الوضع ؟ وأي نوع من المجتمع يدعو إليه مركوزه ؟ .

هنا يظهر تأثير فرويد الحاسم في تفكير مركوزه . لقد رأى فرويد أن الانسان في المجتمع فريسة كبت شديد يفرضه المجتمع على الفرد . والسبب في هذا أن ميول الانسان الطبيعية : من شهوة للتملك، وحقد ، وغريزة الموت ، وغريزة الجنس ـ هو غير اجتماعي بطبعه . ولكي يعيش في مجتمع ، لا بد له من كبت هذه النوازع والغرائز والميول . وإلا لما أمكن أبداً قيام مجتمع . وهومايبرر قيام التشريعات التي تقهر الفرد على التزام قواعد معيّنة، وهو الأصل في معظم

النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لكن مركوزه لا يلبث أن يتحول عن فرويد إلى كارل ماركس فيعدّ القهر الاجتماعي وليد الفقر ونقص أدوات إشباع الحاجات ، ويزعم أن القهر الاجتماعي ناتج عن اضطرار الانسان إلى العمل وما ينجم عن ذلك من مغايرة للعامل تجاه عمله واستغلال من جانب أرباب العمل ! وإذن فالحل ليس كما يزعم فرويد - وهو ضرورة الكبت والاستسلام - بل الثورة التي تؤدي إلى توفير كل السلع الاستهلاكية مع تقليل العمل الانساني إلى أقل درجة ممكنة وهكذا يلتقي مركوزه مع الشيوعيين الحالمين والماركسيين الخياليين الذين دعوا إلى توفير أكبر قدر من السلع الاستهلاكية ! لكنهم عند التطبيق جعلوها أندر بألف مرة مما كانت عليه من قبل .

ومن ناحية أخرى يرى مركوزه أن تحرير المجتمع لن يتم إلّا بتحرير « الايروس » أي الغريزة الجنسية من كل القيود ، وتحقيق كل نوازعها بغيرحدود . وزعم بعد ذلك أن هذا التحرير بواسطة الايروس هو في الوقت نفسه تحرير للخيال . ذلك أن ديكارت وكنت ومن سار في إثرهما رأوا في الخيال أنه العقل بوصفه متوجهاً نحو الجسم وأنه الرابطة بين المحسوس والمعقول : فأفاد مركوزه من هذه الفكرة من أجل تشخيص وعلاج مجتمعه المتحرر فقال إن الحساسية ينبغي أن تنقاد للخيال بدلاً من انقيادها لسيطرة العقل « الزائفة »، إذ سيتولى الخيال التوسّط بين الملكات العقلية والحاجات الحِسّية . وبالإروس يحقق الانسان أخيراً وجوداً مستريحاً يشيع فيه السلام .

وهذا التحرير الكلي للإنسان لا تستطيع تحقيقه الطبقة العاملة بما أنها أصبحت مندمجة في الرأسمالية شيئاً فشيئاً ، بل سيقوم به الثائرون الجدد وهم كل المضطهدين في العالم وكل المحرومين والمهانين والمستضعفين في الأرض ، ثم التلاميذ الذين ينحدرون من الطبقة الوسطى ! !

مؤلفاته

- Hegels Ontologie und die Graudlegung einer Theorie der Geschicht lichkeit. Frankfurt, 1932.
- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of social Theory, 1941.
- Eros and Civilzation: A Philosophical Inquiry into Freud, 1955.
- Soviet Marxism. A Critical analysis, 1958.
- One-dimensional Man, 1964.
- Kultur und Gemeinschaft, 1965.
- Das Ende der Utopie, 1967.
- Essay on Liberation 1969.

مراجع

- M. Ambacher: Marcuse et la civilsation américaine, Paris 1969.
- P. Masset: La Pensée de Marcuse, 1969.
- Alasdair Mc Intyre: Marcuse, 1970.

مرلوبونتي

Maurice Merleau - Ponty

فيلسوف فينومينولوجي فرنسي . ولد سنة ١٩٠٨ في روشفور على البحر Rochefort sur Mer (في محافظة Charente - Maritime غربي فرنسا) ودخل مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على الاجريجاسيون في سنة ١٩٣١ وبعدها عيّن مدرساً للفلسفة في ليسيه سان كنتان ، ثم في جامعة ليون سنة ١٩٤٥ وفي سنة ١٩٤٩ صار أستاذاً في السوربون . وفي سنة ١٩٥٢ عين استاذاً في الكوليج دي فرانس ، خلفاً للوي لافل .

وتوفي في باريس في سنة ١٩٦١ وهو في الثالثة والخمسين من عمره .

آراؤه الفلسفية

كان مرلو بونتي متأثراً بمذهب الظاهريات عند هُسرل ، وإن كان قد خالف هسرل في بعض الآراء الأساسية : فهو لم يأخذ بفكرة الأنا المتعالي ، وتردد في قبول فكرة الشعور الشفاف تماماً مع نفسه . وفي هاتين النقطتين أيضاً اختلف مع سارتر، الذي كثيراً ما كان يقرن كلاهما بالآخر لما كان بينهما من صداقة ومن تعاون في تحرير مجلة « الأزمنة الحديثة » Les Temps modernes . ومرلو بونتي أسهم خصوصاً في ميدان علم النفس الفلسفي وذلك في رسالتي الدكتوراه : « بنية السلوك » (سنة ١٩٤٢) و« ظاهريات الإدراك » (سنة

١٩٤٥). وهو في السوربون إنما كان أستاذاً لعلم النفس العام .

واتجاهه الفلسفي لا علاقة له بالوجودية .

وهو في علم النفس قد تأثر خصوصاً بنظرية الجشتالت Gestalt التي وضعتها مدرسة برلين ومؤسسوها هم W. Köhler, M. Wertheimer, W. Metzger, M. Henle, K. Lewin - وهي تقرر أن الجشتالت (= الشكل) معطى ظاهرياً مع العناصر مباشرة . والأصل في فكرة الجشتالت القول بأن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل (الذي هو الشكل أو الصورة أوالجشتالت)، وهو قول عارض به أصحابه مذهب الترابطيين الذين زعموا أن مجموع العناصر يساوي صفة الشكل الكلي . لكن مرلوبونتي انحرف عن نظرية الجشتالت حين أنكر ما ذهب إليه Köhler من تفسير الأشكال الادراكية عن طريق افتراض أحوال مخيّة متساوية الشكل تتجاوز الظواهر .

٢ - وعن هسرل أخذ مرلوبونتي تحديده للفلسفة بأنها علم وصفي لأحوال الشعور . لكنه لم يأخذ بفكرة « الرد (أو الاختزال) الظاهرياتي »، مع أنه نقطة أساسية في المنهج الظاهرياتي . لكنه يأخذ بفكرة القصدية Intentionalité كما هي عند هسرل ، فيقرر أن القصرية تكوّن الشعور بوصفه تجاوزاً لنفسه باستمرار والمحل الأصيل - وليس الوحيد - لهذا التجاوز هو الادراك الحِسّي . وقد وجد مرلوبونتي في كتاب متأخر لهسرل المصدر لشرح ما يسميه باسم « محل الادراك الحِسّي »، وهذا الكتاب هو : « أزمة العلوم الأوربية والظاهريات المتعالية » (سنة ١٩٣٦).

وفي كتابه « ظاهريات الادراك الحِسّي » (سنة ١٩٤٥) يهاجم بشدةٍ رأي علمَ النفس التقليدي في الادراك الحِسّي ، وكونه قائماً على أساس معطيات حسّية محضة ، أي خالية من كل إحالة إلى موضوعات عالية على الاحساس . ذلك أن مرلوبونتي يرى أن الاحساسات - كما قال من قبله برجسون - هي نتاج تحليلات عقلية .

ومن الأفكار المهمة في هذا الكتاب فكرته عن دور الجسم في الادراك الحِسّي . فهو يقرر أن الجسم ليس مجرد موضوع بين موضوعات في العالم ؛ بل الشعور له محل في العالم ، وهذا هو الذي يجعل ادراكه « منظورياً » perspectiviste

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب يقدّم نظريته في الحريّة الانسانية - ونموّها في العمل التاريخي ، وهي النظرية التي توسع فيها - من الناحية السياسية خصوصاً - في كتابيه : « النزعة الانسانية والرّعب » (سنة ١٩٤٧) و « مغامرات » ويجمل رأيه في الحرية أن الحرية متضمّنة في قدرة الشعور الانساني على موضعة objectivation مواقفه في سياق من تصرّفات الفعل الممكنة . وهو نفس رأي سارتر ، لكنه يختلف عن سارتر في أنه يقرر أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون شاملة كلية ، لأننا إنما نكتسب الحرية تدريجياً ، ونقطة ابتدائنا هي دائماً المعاني المقررة جماعياً .

٣ - الأخلاق والسياسة .

ويربط مرلوبونتي بين الأخلاق والسياسة ربطاً قوياً وفي كتابيه المذكورين منذ قليل عرض نظرية في السياسة حاول بها أن ينقح الماركسية على ضوء نظريته في الذاتية الانسانية subjectivité humaine لقد أعجبه في الماركسية اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي . لكنه يأخذ عليها إغفالها ، بل وانكارها ، للفردية وايثارها للقول بدافع ذاتي محرّك للجماعات من تلقاء ذاتها ، دافع اقتصادي .

وكان تنقيحه للماركسية ، خصوصاً فيما يتعلق بالمادية الديالكتيكية ، مصدر خلاف قويّ بينه وبين سارتر . لقد نعى على هذا الأخير أن تنقيحه للماركسية هو في الواقع « بلشفية مغالية » ultra - bolshevisme ، ذلك أن سارتر اندفع وراء نظرية هيمنة الحزب على الجماهير ، فردّ عليه مرلوبونتي بأن هذه نزعة غير ثورية ، لأن من شأن هذه الهيمنة منع الجماهير من التفكير في الثورة .

وقد كتب مرلوبونتي عدة مقالات عن الماركسية والثورة والاتحاد السوفييتي فيما بعد استالين - وهاك عنوانات بعضها :

١ - « الماركسية والايمان بالخرافات » (سنة ١٩٤٩)
٢ - « الاتحاد السوفييتي ومعسكرات الاعتقال » (سنة ١٩٥٠)
٣ - « أوراق يالتا » (سنة ١٩٥٥)
٤ - « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٧)
٥ - « في التخلص من الاستالينية » (سنة ١٩٥٦)

وقد جمعت فيما بعد - مع مقالات أخرى - في مجلد بعنوان Signes (باريس سنة ١٩٦٠) ويهمنا منها - من الناحية الفلسفية - المقال الرابع عن « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٥)

وفيه يحلل العلاقة بين البروليتاريا والحزب وفيه يقول«إن البروليتاريا ، لأنهاليست تملك أموالاً ، ولا مصالح ، وبالجملة ليست لها صفة إيجابية ، فإنها ـ لهذا السبب مستعدة للقيام بدور عالمي . . . إنها في ذاتها ثورة . لكنها لا تعرف ذلك في بداية الأمر ، ولا تعرف الوسائل والطرق والأحوال والنظم التي بها تستطيع أن تعبّر عما يسميه ماركس باسم « سرّ وجودها » . إنما الحزب هو الذي يحول تمرّدها إلى عمل ايجابي طويل المدى . وبتعبير فلسفي : الحزب يتجاوز تمرد البروليتاريا ويحققه بالقضاء عليه بوصفه تمرداً مباشراً ، إنه سلب لهذا السلب ، أو هو التوسُّط : إنه يجعل الطبقة التي تنفى تتحول إلى طبقة تؤسِّس ، وفي النهاية ، إلى مجتمع بدون طبقات » . (« علامات » Signes من ٣٥٠) .

إن العمل الثوري يقوم على المبدأين التاليين (١) الحزب دائماً على صواب ، (٢) لا يكون المرء أبداً على صواب ضد البروليتاريا .لكن لمراعاة هذين المبدأين ، لا بد أن يكون بين الحزب والبروليتاريا علاقة تبادل : أي لا بد للحزب أن يقبل النقد الموجه من البروليتاريين ولا بد من بروليتاريا تنتقد الحزب بامانة وموضوعية. لكن الأمر لا يحدث على هذا النحو : إذ سرعان ما يتحول الحزب إلى عصابة clique ذات مصالح خاصة للمحافظة على سيطرتها على البروليتاريا . ومن هنا لا بد من وقوع الشقاق بين الحزب والبروليتاريا .

ويخوض مرلوبونتي معركة عنيفة مع الماركسيين الفرنسيين الذين هاجموا مذهب الظاهريات، كما فعل في الفصل المعروف بـ « الماركسية والفلسفة » (في كتابه Sens et Non - Sens ص ٢٢١ ـ ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٦٦ ، والذين هاجموا سارتر والوجودية بعامة مثل لوفقر وهرفيه Hervé ونافي Naville وذلك في فصل بنفس الكتاب عنوانه : « معركة الوجودية » (ص ١٢٣ـ ١٤٣) . لكن الغريب هو أن يختم هذا الفصل بقوله . «إن الماركسية الحيّة ينبغي عليها أن «تنقذ» البحث الوجودي وأن تتكامل معه ، لا أن تخنقه »! .

مؤلفاته

- M. Merleau- Ponty, Sens et non- sens, Paris, 1948;
- La structure de comportement, Paris, 1954;
- Les Aventures de la dialectique, Paris, 1955;
- Signes, 1960;
- «L'Œil et l'Esprit», in Art de France, vol. I, Paris, 1961;
- La Phénoménologie de la perception, Paris, 1961;
- Le Visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris, 1964;
- Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965;
- La Prose du monde, Paris, 1969.

مراجع

- F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau- Ponty», in Fontaine, vol. VIII, nº 59, avr. 1947;
- rééd. in Revue internationale de philosophie, vol. III, nº 9, juill. 1949/
- A. De Waehlens, «Merleau- Ponty, philosophe de la peinture», nº 67, 1962;
- Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1954
- J. Hyppolite, J. Lacan and al., Les Temps modernes, nºˢ spéc. 184- 185, 1961.
- P. Ricœur, «Hommage à Merleau - Ponty», in Esprit, nº 296, 1961.

مشكلة

Problème (F.), Problem (E., G.), Problema (I)

تختلف « المشكلة » عن « المسألة » في كون المشكلة نتيجة عملية تجريد من شأنها أن تجعل «المسألة»موضوع بحث ومناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكدّ أرسطو هذه التفرقة في كتاب « الطوبيقا » (المقالة الأولى ص ١٠٤ب) حين وضع « المشكلة الجدلية » في مقابل « القول الديالكتيكي » وفي مقابل « الموضع» الجدّلي ، فقال إن المشكلة الجدلية « هي مسألة موضوعة للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معيّن حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض » .

ووفقاً لتعريف أرسطو هذا فإن « المشكلة » هي مسألة نظرية أو عملية ، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح ، المشكلة أمر متنازع عليه ، يبحث فيه بهذا الوصف ، أي يذكر ماله وما عليه ، ويقوم على علاقة مع أقوال أخرى في ارتباط برهاني . المشكلة مسألة موضوعة للبحث والنقاش والجدل .

لكن المنطق التقليدي لم يعالج موضوع « المشكلة » إلاّ نادراً ، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى كون « المشكلة » بوصفها من موضوعات « الطوبيقا » (الجدل)، تنتسب إلى منطق الاحتمال ، لا إلى منطق اليقين ، وتدخل إذن في الجدل بل وفي إفحام الخصم حتى ولو بالخداع ؛ مما جعل « المشكلة » أقرب إلى علم الخطابة منها إلى المنطق .

ومن ثم صارت الصفة Problématique تعني الاحتمال . وصار الحكم الإشكالي هو الحكم المحتمل . وعاد يُدَرس في باب « الموجّهات » modalité des jugements والحكم الاحتمالي (أو الاشكالي) يتميز بأنه مصحوب بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري مصحوب بالشعور بواقعية الحكم ، والحكم الضروري هو المصحوب بالشعور بضرورة الحكم .

ويضع ديكارت في « قواعد لهداية العقل » ثلاثة شروط كيما يؤدي السؤال إلى فحص وبحث ، هي :

١ ـ يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول ، وإلاّ لكان البحث عبثاً ؛

٢ ـ وهذا المجهول يجب أن يتحدد على نحو ما ، وإلاّ لم نستطع التوجه إليه ، دون غيره ، بالبحث والفحص .

٣ ـ وهذا المجهول لا يمكن أن يتعيّن إلا بواسطة شيء معلوم .

لكن هناك أمراً مهماً آخر لتحديد معنى المشكلة وهو أن المشكلة تنطوي على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة . إن الأسئلة (المسائل) يمكن أن تثار « في الهواء » أي دون سياق توضع فيه ، أما المشاكل فيجب أن تبنى وتركب في سياق ، لأنها نتاج تركيب (بناء) فكري ؛ إنها تنبع عن ارتباط موضوع يعد ـ ولو موقتا ـ إطاراً لإمكان الحل . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشاكل يؤذن بحلّها . ومن هنا أيضاً يقال عن مشكلة إنها أسيء وضعها ، بمعنى أن وضعها على هذا النحو لا يؤدي إلى حلّها .

لكن أنصار الوضعية المنطقية أساءوا استغلال فكرة «المشاكل الزائفة» أو الوهمية Scheinprobleme كما يظهر هذا جلياً في كتاب رودلف كارنب بعنوان : «المشاكل الوهمية» (أو الظاهرية) في الفلسفة » (فرنكفورت سنة ١٩٦٦) حين زعم أن كل الأقوال التي لا ترضى معيار « الشيئية » Sachhal-tigkeit ، أي التي لا تقوم على أساس الإدراك الحسّي ـ هي أقوال وهمية . كذلك نجد فتجنشتين في المرحلة المتأخرة من تطوره الفكري يزعم أن المشاكل الفلسفية هي مشاكل وهمية ، وأنها « تهاويل العقل الناشئة عن اللغة » (لودفج فتجنشتين : « مباحث فلسفية » ص١٠٩) وفي نظره أن مهمة الفلسفة هي أن تخلّصنا من هذه المشاكل وأن تقضي عليها قضاء تاماً (الكتاب نفسه ص ١٣٣)، وأن تشفينا منها كما لو كانت أمراضاً (الكتاب نفسه ص ٢٥٥)!! .

مراجع

- H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 2. Aufl. 1965.
- M. Landmann: Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in Philosphischen Beiwusstsein. Göttingen, 1949
- K. R. Popper: Conjectures and Refutaion. London, 3d ed., 1969.
- R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosoplie, Frankfurt, 1966.
- G. Marcel: Du Refus à l'invocatin. Paris, 1940.

المصادرات

المصادرة Postulat قضية ليست بيّنة بنفسها ، كما لا يمكن البرهنة عليها ، ولكن يُصادَر عليها ، أي يطالب بالتسليم بها ، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها ، دون الوقوع في إحالة . فصحّتها إذن تستبين من نتائجها . ومثالها المصادرة المعروفة باسم مصادرة اقليدس ، والتي تقول : يمكن من نقطة أن يجرّ مستقيم موازٍ لمستقيم آخر ، ولا يمكن أن يجرّ غير مستقيم واحد ـ وقد أدت إلى إقامة

هنـدسة اقليـدس ؛ ولم تؤد إلى تناقض في داخـل هذه الهندسة . وليس في الوسع أن يبرهن عليها في داخل هذه الهندسة . كما أن من الممكن الاستغناء عنها ، بأن نستبدل بها مصادرات أخرى كما فعلت الهندسات اللااقليدية .

وقد ذكرنا في « البديهية » ما تتميز به عن « المصادرة » فليرجع إليها .

ومن الملاحظ أن النظريات الحديثة لا تميل إلى المغالاة في التفرقة بين المصادرة والبديهية ، بل تنزع ـ على العكس من ذلك ـ إلى التقريب بينهما بأن تعد كلتيهما « تعريفات مقنعة » على حد تعبير بونكاريه (« العلم والفرض » ص ٦٧) . ولا فارق بين كلتيهما إلّا في درجة التركيب : فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة ، ولهذا تبدو أبين ، بينما المصادرة أقل بساطة وأكثر تعقيداً ، مما يجعل وضوحها والتسليم بها لا يتحققان إلا بالنتائج التي يمكن أن تستخلص منها .

راجع تفصيل هـذا في كتابنـا : « مناهـج البحث العلمي » ص ٩٠ ـ ٩٣ (القاهرة ، سنة ١٩٦١) .

وقد سمّى كنت « مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام » المبادىء الثلاثة التالية :

أ) ما يتفق مع الشروط الصورية (الشكلية) للتجربة (فيما يتعلق بالعيان والتصورات) هو ممكن ؛

ب) ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة (للحواس) هو واقعي ؛

جـ) ما يتحدد ارتباطه بالواقع بواسطة الشروط العامة للتجربة هو ضروري .

وهـذه المصادرات الثـلاث هي مجـرد « تقسيمـات للإمكان ، وللواقع ، وللضرورة في استعمالاتها التجريبية » .

كذلك تحدث كنت عن « مصادرات العقل العملي » وهي : الحرية ، خلود النفس ، وجود الله . وهي المبادىء التي لا بد منها في الأخلاق . « وهذه المصادرات ليست عقائد نظرية ، بل هي مفترضات ضرورية من وجهة نظر السلوك ، وهي لا توسّع من معرفتنا النظرية ، بيد أنها مع ذلك تهب أفكار العقل النظري بوجه عام (بواسطة علاقته مع العقل العملي) حقيقة موضوعية وتسمح له بتصورات لا تستطيع بغير هذا الطريق أن يفسّر بها » .

راجع تفصيلنا لمصادرات العقل العملي عند كنت في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » ص ١٤٦ ـ ١٦٠ (الكويت ، سنة ١٩٧٩) .

المطلق

L'absolu (F.) Das Absolute (D.)

المطلق هو « ما هو بذاته »، أي أنه مستقل بذاته ، منفصل عن غيره ، قائم بنفسه ، غير مشروط بشرط أو بغيره .

ومن ثم يميّز أربعة أنواع للمطلق :

١ ـ المطلق المحض أو البسيط

٢ ـ المطلق بذاته

٣ ـ المطلق بالنسبة إلى غيره

٤ ـ المطلق في جنسه .

والأول هو الله أو الموجود الأول أو علة العلل .

ويقـال المطلق : (١) إمـا في مقـابـل « المتـوقف على . . . » (٢) وإما في مقابل « النسبي » .

ولكل من شلنج وهيجل تصور خاص للمطلق :

أما شلنج فيرى أن « المطلق » هو ما يكتشف العيان العقلي أنه الهوية بين العارف وموضوع المعرفة . وهو يرى أن المعرفة والارادة مرتبطتان ، حتى إن الكل النهائي هو فعّال وحرّ: والمطلق يتجلى ليس فقط في الطبيعة ، بل وأيضاً في التاريخ الإنساني ، إذ التاريخ الانساني تقدم نحو الوعي الذاتي . والعبقرية الفنية تكشف عن المطلق في أعمالها الفنية .

وقد أخذ هيجل على تصور شلنج للمطلق أنه يشبه «الليل الذي فيه كل البقـر أسود» لأن «المطلق» كما تصوره شلنج غامض سلبي .

وفي « دائرة معارف العلوم الفلسفية » يقدم هيجل تعريفات للمطلق تتصاعد في التركيب :

فالمطلق في أبسط درجاته هو الوجود ، بالمعنى الذي يعطيه برمنيدس لهذا اللفظ .

٢ ـ المطلق هو الذي هو في هوية مع ذاته .

٣ ـ المطلق هو الاستنتاج Schluss
٤ ـ والمطلق ـ في أعلى تعريفاته ـ هو العقل Geist والمقصود بالعقل العقل الذي يتطور وينضج على مدى تاريخ الانسان .

وعلى هذا النحو رأى هيجل أن المطلق هو اللامتناهي الذي يشمل كل متناهٍ . ومن هنا نظر أحد تلاميذه ، وهو برونوباور، إلى « المطلق » عند هيجل على أنه الانسان بوصفه فرداً تاريخياً في تقدم .

وفي الفلسفات ذوات النزعة الدينية في القرن العشرين اتجاه واضح إلى استعمال كلمة « المطلق » مكان كلمة الله ، وأحيانا يستعملون كلمة القيمة المطلقة valeur absolue للدلالة على المطلق بمعنى « الله » (راجع خصوصاً هذا الاستعمال عند رينيه لوسنّ Le Senne)

مراجع

- Schelling: Werke
- Hegel: Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften.
Joseph Heller: Das Absolute, 1921.
- G. Huber: Das sein und das absolute, 1955.
- Max Scheler: Vom Ewigen in Menchen, I, 1921.

الممكن

جهات الوجود تنقسم إلى ثلاث : ممكن ، واقع ، واجب أو ضروري .

والممكن يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع : ممكن عقليا ، ممكن واقعيا ، ممكن عملياً .

أ) أما الممكن عقليا possibile logicum فهو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها . ويعرفه دونس اسكوتس هكذا : Possibile logicum est modus conpositionis formataeab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem (= الممكن عقلياً أو منطقياً هو حال التركيب الذي شكلّه العقل بحيث لا تنطوي حدوده على تناقض فيما بينها) . وفي العصور الوسطى ارتبطت هذه الفكرة بفكرة الخلق الإلهي . فقال القديس توما (« الخلاصة اللاهوتية » ٢ : ٢٥) إن الممكن بالنسبة إلى الله هو ما لا ينطوي على تناقض ، أي ما لا يتعارض مع الوجود . لكن بطرس دمياني ويوحنا دي جاندان Jean de Jandun يستبعدان خضوع الله لمبدأ عدم التناقض ، ويريان أن في قدرة الله أن يخلق المتناقض .

ب) أما الممكن واقعياً فهو المتحقق في التجربة ، لكنه ليس ضروري الوجود . وليس كل ما هو خالٍ من التناقض ممكناً واقعياً . وعند فلاسفة العصور الوسطى ، مسلمين ونصارى ، أن كل شيء موجود ، هو ممكن ، ما خلا الله فإنه واجب .

ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود : الممكن أو الواقعي ؟ وقد أثارها أرسطو في مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » وانتهي إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن ، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعيّ يسبقه .

والممكن يحتاج في تحقيقه واقعياً إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولاً من أجل أن يتحول الممكن إلى واقع . ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكناً دون أن يتحقق أبداً ، لأن علله أو شروطه لم تتوافر .

ويرى كنت أن امكان الأشياء بوجه عام لا يمكن أبداً أن يحدث عن تصورات قبلية بل يحدث دائماً « عن شروط صورية وموضوعية للتجربة بعامة ». ويميّز كنت بين امكان الأشياء وبين وجودها « فالأول يقوم فقط في كون تصورها لا ينطوي على أي تناقض . . . أما إمكان الوجود فإنه يعني توافق وضع مثل هذا الموضوع خارج الذهن . . . والوجود لا ينتسب أبداً إلى فكرة الشيء ، وامكانه إذا كان تامّاً، لا يمكن أن يفرّق بينه وبين الواقع والضرورة » (التعليق رقم ٧٧٢).

جـ) أما الممكن عملياً فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله .

وفي الوجودية تلعب فكرة الامكان دوراً أساسيا ، خصوصاً عند هيدجر ويسبرز . وهيدجر يقرّر أن « الامكان أسمى من الواقع » (« الوجود والزمان »)، ذلك أن الامكان هو « ضرب ناقص » defizienter Modus لإمكان الوجود .

مراجع

- A. Gallinger: Das Problem der objectiven Möglichkeit, 1912

- H. Pichler: Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit, 1912.
- J. M.Verweyen: Phililsophie des Möglichen, 1913.
- August Faust: Der Möglichkeits gedanke, 1921
- Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Notwendi gkeit, 1938.

المعجزات

Miracles (F., E.), Wunder (G), Miracoli (I)

تعرّف « المعجزة » بأنها « حادث يخرق المجرى العادي للطبيعة ». وتعرف في علم الكلام الإسلامي بأنها « خَرْق العادة »، ولهذا تسمى المعجزات باسم : خوارق العادات . وهذا التعريف يتضمن وجود نظام معتاد تخرقه المعجزات ، أي أن المعجزة هي استثناء لنظام معتاد في الطبيعة . ولهذا لا يمكن التحدث عن « المعجزات » إلّا إذا كانت لدينا معرفة دقيقة بنظام الكون .

ولهذا نجد المؤيدين والمعارضين لوجود معجزات يستخدمون هذا التقرير لمعنى المعجزات من أجل تبرير موقفيهما المتعارضين . فالقديس أوغسطين ، من الفريق الأول ، يقول إن « الطبيعة هي مشيئة الله » ولهذا فإن « العجيبة (= المعجزة) ليست مضادة للطبيعة ، بل مضادة لمعرفتنا بالطبيعة » Portentum ergo fit non Contra naturam,, sed Contra quam est nota natura (de civitate Dei, XX , 8) . ونجد جون لوك - من الفريق الثاني - في بحثه بعنوان « مقال عن المعجزات » (كتبه سنة ١٧٠٢ ولكنه نشر بعد وفاته) يعرّف المعجزة بأنها « عملية محسوسة، لما كانت فوق فهم المشاهد ، وفي رأيه مضادة للمجرى المقرر للطبيعة ، فإنه يعتقد أنها إلهية ». والمعجزة على أساس هذين التعريفين إنما تَصوَّرت كذلك لجهلنا بنظام الطبيعة ولو كنا نعرفه تمام المعرفة لما كان هناك محل للكلام عن خوارق على الطبيعة ، أي عن معجزات .

لكن أوغسطين توسّع في معنى المعجزة بحيث تجاوز المصطلح الدقيق ، لأنه يطلق المعجزة ليس فقط على خوارق الطبيعة بالمعنى الدقيق ، بل وأيضاً على العجائب التي يصنعها الملائكة والجن والسحرة بل وعلى الظواهر ، الطبيعية وغيرها ، التي تبدو غريبة . ولهذا نجده يستعمل ألفاظاً عديدة مترادفة في نظره للدلالة على المعجزات مثل : signa (آيات ، علامات)، prodigia (عجائب)، monstra (مخلوقات عجيبة)، mirabilia (أمور مدهشة)، Portenta (عجائب). والمهم في هذا أن أوغسطين لا يشترط في المعجزة أن تحدث بتدخل من الله .

وعلى عكس ذلك جاء القديس بوناڤنورا ، وهو من مؤيدي مذهب أوغسطين ، فاشترط كي يوصف حادث بأنه معجزة شرطين : الأول : أنه لكي يكون الحادث معجزة فيجب أن تكون علّته الفاعلة المباشرة هي الله ، والثاني : أن يكون ضد الطبيعة ؛ إن الطبيعة يمكنها أن تحدثه ، ولكن على نحوٍ آخر .

أما القديس توما الأكويني فيعرّف المعجزة هكذا : «تقال المعجزة على ما يملأ المرء بالإدهاش وهو أمر له علّة مجهولة للجميع . لكن هذه العلة هي الله . ولهذا فإن الأمور التي يصنعها الله على نحوٍ خارج عن العلل المعروفة لنا تسمى معجزات » (« الخلاصة اللاهوتية » ١أ، المسألة ١٠٥، مادة ٧) ولتحديد أن العلة الوحيدة للمعجزة هي الله ، يقول إن المعجزة يجب أن تكون حادثاً يتم خارج نظام الطبيعة المخلوقة كلها (الكتاب نفسه ، المسألة رقم ١١٠ ، مادة٤). ولهذا يميّز توما تمييزا دقيقاً بين المعجزة والعجيبة : فالأولى من فعل الله وحده ، أما العجائب فقد تكون عللها المباشرة موجودات غير الله . وقد صنف توما المعجزات تصنيفين رئيسيين :

(أ) فالتصنيف الأول يميّز المعجزات إلى معجزات فوق الطبيعة ، ومعجزات ضد الطبيعة ، ومعجزات خارج الطبيعة supra, Contra, Praeter naturam

١ - فالمعجزات التي فوق الطبيعة هي الحوادث التي لا يمكن أن تحدثها الطبيعة ، إما مطلقا (مثل تمجيد الأجسام والتجسُّد)، أو نسبياً إلى الموضوع (مثل بعث ميّت).

٢ - والمعجزات ضد الطبيعة هي الحوادث التي تتعارض مع النظام الذي تحرص عليه الطبيعة (حمل عذراء، بقاء ناس في النار بغير احتراق).

٣ - والمعجزات خارج الطبيعة هي أحداث يمكن أن تحدثها الطبيعة ، لكن الله يحققها على نحوٍ لا تستطيع الطبيعة محاكاته مثل العلاج في الحال ، تحول الماء إلى نبيذ ، تكثير أرغفة الخبز .

(ب) والتصنيف الثاني يقسّمها فيما يتعلق بقدرة الطبيعة المخلوقة التي يتجاوزها الحادث المعجز. وهنا تقسم المعجزات إلى: (١) معجزات من جهة الجوهر المصنوع، وذلك حين لا تستطيع الطبيعة المخلوقة أن تحدثها؛ (٢) ومعجزات من جهة الموضوع الذي يتم فيه المعجزة، حين لا تستطيع الطبيعة إحداثها في الموضوع (الشخص) الذي حدثت فيه: مثل إحياء ميّت، إبراء أكمه (أعمى)، الخ؛ (٣) معجزات من جهة الكيفية التي جرت عليها المعجزة، مثل الشفاء في الحال لمريض.

والغاية من المعجزة، بوصفها تدخلاً خاصاً من الله يغيّر في حالة جزئية معيّنة المجرى العادي للأمور، هي تحقيق غرض معينٍ يريده الله. يقول توما: إن المعجزة عمل يريد به الله تأييد دعوى إيمانية(«الخلاصة اللاهوتية» .Iª, q. CXII, a. 2).

إنكار المعجزات: أنكر أنصار العلم الوضعي إمكان حدوث معجزات، أي أمور خارقة للقوانين الطبيعية، فقالوا إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شيء من خارجه. وكل ما يجري فيه من أحداث، مهما تكن غرابتها، لا بد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي هو وحده العلمي، أما القول بخوارق على القوانين الطبيعية فليس من العلم في شيء. يقول أرنست رينان: «إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم» («حياة يسوع» ط٣، المقدمة، ص ٧١)

وحجة هؤلاء هي أن العلم يقوم على أساس الجبرية déterminisme المطلقة للظواهر التي يدرسها. ومن أبرز من أنكروا إمكان المعجزات على أساس الجبرية ديفد هيوم. وخلاصة رأيه هي أن قوانين الطبيعة تقررت وثبتت بالتجربة الثابتة المطّردة. لكن القول بالمعجزات معناه إنكار القوانين الطبيعية. إذن المعجزات مستحيلة. («بحث في العقل الانساني»، في «مؤلفات هيوم الفلسفية» جـ٤، بوسطن ادنبره سنة ١٨٥٤ص ١٣٠- ١٣١). وجاء جون ستيورت مل فأيده قائلاً: «إن اطراد مجرى الطبيعة، وهو أمر مشاهد بالتجربة، يدل على أن الكون محكوم بقوانين عامة لا بتدخلات خاصة. فثم إذن ضد المعجزات عدم احتمال لا يمكن موازنته إلّا باحتمال قويّ جداً ناجم عن ظروف خاصة للحالة موضوع البحث» («مذهب في المنطق الاستنباطي والاستقرائي» ترجمة فرنسية ط٣ باريس ١٨٨٩، ص ١٦٦- ١٦٧).

وعلى نحو آخر ينكر ادوار لوروا- وهو برجسوني، ومع ذلك مؤمن بالكاثوليكية- المعجزات هكذا: إن المعجزة ليست واقعة استثنائية، ولا يمكن أن تكون لها علة مختلفة عن العلل الطبيعية؛ إنها لا تتميز من سائر الوقائع الطبيعية، إذ لا توجد حادثة خاصة، يقول: من وجهة نظر المظاهر المباشرة، فإن كل تقطيع (للواقع) يزول، وكذلك يزول كل تصنيف؛ ولا يبقى المرء بحضرة شيء آخر غير الاتصال المتحرك غير المتميّز. هنالك تختفي المعجزة كما تختفي كل ظاهرة خاصة، في التغير الكوني، والسيل غير المنقطع للصور» («بحث في فكرة المعجزة»، «حوليات الفلسفة المسيحية»، جـ٥٣ ص٢٩). لكن لوروا ينتهي إلى تفسير المعجزة تفسيراً ذاتياً روحياً فيقول: «إن المعجزة هي فعل للروح التي تستعيد- على نحوٍ أكمل من المعتاد وتعزو موقتا شطراً من ثرواتها ومواردها العميقة» (البحث نفسه ص٢٤٧).

وقد ظهر اتجاه إلى تفسير المعجزات تفسيراً طبيعياً منذ وقت مبكر. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه اسبينوزا. فعنده أن المعجزة لا يمكن تصورها موضوعياً: فهذا اللفظ: «معجزة» لا معنى له إلّا بالنسبة إلى الآراء الانسانية، ولا معنى له سوى أنه حادث لا نستطيع تفسيره ومعرفة علته الطبيعية بواسطة مثال حادث آخر معروف.

ويحار مالبرانش في تفسير المعجزات، وهو رجل دين مع ذلك. فيحاول أن يفسّرها فيقول: «أنا أفهم من المعجزات الآثار المتوقفة على قوانين عامة غير معروفة لنا طبيعياً» («محادثات في الميتافيزيقا»، الفصل ١٢، رقم ١٣ في الهامش).

كذلك نجد ليبنتس يرى أن المعجزة تندرج في النظام العام للكون، وبالتالي لا تختلف عن الحادث الطبيعي «إلّا في الظاهر وبالنسبة إلينا نحن» (مؤلفاته جـ٩ عمود ١٨٣).

وفي هذا الاتجاه أيضاً سارت البروتستنية المتحررة. فنجد اشلير ماخر يقرر أن المعجزة- شأنها شأن الوحي- هي في مستوى الأحداث الطبيعية. إنها علامة وإشارة وقول على «العلامة المباشرة بين ظاهرة واللامتناهي». ويقول أيضاً: إن «المعجزة ليست إلا التسمية الدينية لحادث. وكل حادث، مهما يكن طبيعياً وشائعاً، متى ما سمح بأن تكون

وجهة النظر الدينية بشأنه هي وجهة النظر السائدة ، هو معجزة ». (« في الدين. خطب موجهة إلى المثقفين بين المزدرين لهم » ط٣ برلين ، ص ١٥١- ١٥٣).

مراجع

- A. Michel : art. «miracle» in Dictionnaire dethéologie catholique, T. X, 2e partie, coll. 1798 1859,. Paris, 1929
- J. de Tonquédec: Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle. paris, 1916.
- E. Le Roy: «Essai sur la valeurdumiracle» , in Annales dephilosophiechrétienne, t. CLiii, pp. 5-33,. pp166-191; 225-259.
- E. Le Roy: «le probleqe du miracle», in Bulletin de la société française de philosophie, mars 1912, pp. 85-168.

المعدولة (القضية)

jugement limitatif

القضية المعدولة هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل، مثل: اللا إنسان أبيض، أو الانسان لا أبيض ـ وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل .

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها اسم غير محصل ، كقولك زيد هو غير بصير . فقولنا : « زيد هو غير بصير»: قضية موجبة معدولة .

« والفرق بين الموجبة المعدولة ، كقولنا : « زيد هو غير بصير»، وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو ببصير: أما من جهة الصيغة ، فلأن حرف السلب في المعدولة جزءٌ من المحمول ، كأنك أخذت « الغير » و « البصير » شيئاً واحداً حاصلاً منهما بالتركيب ؛ فإن أوجبت تلك الجملة لشيء واحدٍ كان ايجاباً معدولاً ، وإن سلبت فقلت: «زيد ليس هو غير بصير»، كان سلباً معدولاً ـ واما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول ، بل شيئاً خارجاً عنه داخلاً عليه رافعاً إياه . ـ وأما من جهة التلازم والدلالة ، فإن السالبة البسيطة أعمُّ منها ، لأن السلب يصحّ عن موضوع معدوم ، والايجاب كان معدولاً أو محصلاً ، فلا يصحّ إلا على موضوع موجود . فيصحّ أن نقول إن العنقاء ليس هو بصيراً ، ولا يصح أن نقول إن العنقاء هو غير بصير . . . فإن « غير بصير » يصحّ ايجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ومن شأنه أن يكون له ، أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس ألبتة من شأنه أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر .

والقضية الثنائية [= الخالية من ظهور الرابطة] لا يتميّز فيها العدول عن السلب إلاّ بأحد جهتين : (أحدهما) من جهة نيّة القائل ، مثلاً إذا قال : « زيد لا بصير » فعنى به أن « زيداً ليسّ هو ببصير»ـ كان سلباً . وإن عنى أن « زيداً هو لا بصير » كان ايجاباً معدولاً . (والثاني) من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب . فإنه إن قال : « زيد غير بصير» علم أنه إيجاب ، لأن « غير » يستعمل في العدول ، وليس يستعمل في السلب .

وأما في الثلاثيةـ فإن الإيجاب المعدول متميّز من السلب المحصّل من كل وجه ، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ، ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت، كقولك« زيد ليس هو بصيراً » لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وتترك حرف السلب خارجاً عنه » (ابن سينا : « النجاة » ص١ ـ ١٥ـ ١٦. القاهرة ، ط٢، سنة ١٩٣٨).

← راجع (التصور) السالب .

المعيار

Norme (F.), Norm (F. - G)

المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه على نحوٍ مجرد أو على نحو عيني.

والعلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية ، وهي : الأخلاق وموضوعها الخير ، والجمال وموضوعه الجميل ، والمنطق وموضوعه الحق .

وقد يحسب المعيار وفقاً للمتوسط الاحصائي . وبهذا المعنى استعمل ديفد هيوم عبارة : « معيار الذوق » بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة .

المغايرة

Aliénation, Entfremdung, Enajenacion

في العربية : « غايره ، مغايرةً وغياراً : عاوضه بالبيع وبادله ؛ - وخالفه -؛ كان غيره » (« أقرب الموارد » للشرتوني تحت الكلمة)؛ و« المغايرة هي المبادلة » (« لسان العرب »).

وبحسب هذه المعاني ، فإن كلمة « مغايرة » هي أدق وأحسن ترجمة للكلمة alienatio اللاتينية وما صدر عنها في اللغات الأوربية الحديثة ، وما ترجمت به في الألمانية .

فالكلمة اللاتينية alienatio والفعل alienare(وكذلك الكلمة abalienare والاسم abalienatio) معناهما: المبادلة، البيع ، المتنازل للغير ، انتقال الملكية من شخص إلى آخر ؛ - الانفصال ، الابتعاد -؛ فقدان العقل ، الهذيان . والفعل alienare معناه : يبيع، يبادل ، يتنازل عن ، ينقل ملكية من شخص إلى آخر ؛ - يُبعِد ؛ - يُغيِّر ، يُفسِد؛ - يضلِّل

وقد استخدم الفعل alienare لترجمة كلمة ἀλλοτριοῦν اليونانية أينما وردت في الكتاب المقدس (العهد الجديد)، وتدل هناك على « ابتعاد الوثنيين عن الله » وكونهم في جهل وضلالة .

وقد استعمل أرسطو كلمة ἀλλότριος بمعنى: المُبعَد من التعامل وممارسة الحقوق في المدينة (كتاب «السياسة» م٢ ف٨ ص ١٢٦٨ أس ٤٠). ويستخدم الكلمة ἀπαλλοτρίωσις (« الخطابة » ص١٣٦١ أ س ٢٢)بالمعنى القانوني استعمل شيشرون (Cicero. Top. 25 الكلمة اللاتينية Abalienatio

وقد بدأت الكلمات المناظرة لها في اللغات الأوربية الحديثة : alienation (في الانجلزية)، aliénation (في الفرنسية)، alienazione (في الايطالية) - بهذا المعنى القانوني أي البيع ، التنازل للغير عما يملكه المرء ، المبادلة .

وفي اللغة الألمانية نجد الكلمة Entfremdung في اللغة الألمانية العالية الوسطى ، وعند السيد اكهرت (١٢٦٠ - ١٣٢٨)؛ ونجد لوثر في ترجمته للانجيل سنة ١٥٤٥ يستخدم الفعل entfremden ترجمة لكلمة abalienare اللاتينية بمعنى : الابتعاد عن الله .- أما الاستعمال الفلسفي في اللغة الألمانية لكلمة Entfremduding فنجده لأول مرة عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : إذ استعمله فلهلم فون هومبولت سنة ١٧٩٣ ، واستعمله هيجل في كتابه « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) .

ولتوضيح معنى « المغايرة » يجب أن نتناولها في ميادين استعمالاتها المختلفة :

أ - المغايرة عند رجال الدين واللاهوت :

وهنا نجدها أولاً عند الغنوصيين في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس Corpus her meticum- في القرون الأول قبل الميلاد والأول والثاني بعد الميلاد بمعنى « تخلص النفس (البنويما) من حياة الضلال والخداع ؛ وبفضل المغايرة يتهيأ المرء للخلاص وسلوك طريق النجاة والميلاد من جديد».

لكن عند اللاهوتيين المسيحيين في القرن الثالث نجد استعمالاً مضاداً للاستعمال الذي أتينا على ذكره . إذ يستعملها كوبريانوس (حوالي سنة ٢٥٠م) للدلالة على العابد الذي لا يزال متعلقا بالأمور الدنيوية ، ولا يزال بالتالي « مُبْعَداً » عن مخاطبة الله وعن الأفكار الإلهية . ويستعملها اثناسيوس بمعنى الانحلال من رابطة العقيدة المسيحية الصحيحة وعقيدة الكنيسة .

ويستخدم أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) التعبيرات aba-lienatio alienatio abalienare, alienare, لدفع الآراء التي لا تستند إلى العقيدة المسيحية في دعاواها الخاصة بالمعرفة الكونية والنشورية والخلاصية واللاهوتية ، مثل آراء الدوناتيين في التعميد اللاحق ، ورأي المانوية في وجود إله لنشر ، ورأي الأريوسيين في التثليث .

بيد أننا نجد بعد ذلك بزمان طويل عند جويجو فون كاستل (١٠٨٨ - ١١٣٧) استعمالاً للمغايرة قريباً من استعمال الغنوصيين، إذ يستخدمها للدلالة على تخلص من يعبد الله من علائق الدنيا بواسطة الخدمة والتجلي والوجد . - وفي نفس الاتجاه نجد هوجودي سان فكتور (١٠٩٦ - ١١٤٠). وريشاردي سان فكتور (المتوفى سنة ١١٧٣) يستعملان كلمة « المغايرة » للدلالة على الدرجة العليا من الدرجات الثلاث للتأمل : بوصفها انتصاراً على العقبات الحِسّية وانفتاحاً على التجارب البعيدة عن الروح الانسانية ، إنها هبة من مواهب اللطف الإلهي .

بيد أن القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يستعمل الكلمة alienatio بمعان مختلفة : فهو يعتبر المغايرة أحياناً اختلالاً روحياً مرضياً ، لكنه في أحيان أخرى يستعملها للدلالة على حالة الانفكاك من الحواس والأغراض الخاصة .

ب - المغايرة عند الفلاسفة :

قلنا إن المقابل اليوناني للمغايرة يستعمله أرسطو بالمعنى القانوني والاقتصادي أي : المبادلة ، نقل الملكية ، البيع .

وفي القرن الثامن عشر نجد روسو يستعمل كلمة aliénation مراراً عدة في كتابه : « في العقد الاجتماعي » أولاً بمعنى « يعطي أو يبيع » donner ou vendre وذلك في نقده لهوجو جروتيوس فيما يتعلق بعقد المبادلة بين حرية الأفراد والمصالح التي يحققها الحاكم للحكومين (راجع « في العقد الاجتماعي » ١ : ٤) يقول روسو ، بعد أن ذكر شروط الحياة في مجتمع وما تقتضيه من سلب لحريات أفراده : « ومن البين أن هذه الشروط إذا فهمت على النحو الصحيح فإنها ترجع كلها إلى شرط واحد هو المغايرة التامة لكل مشارك في هذا المجتمع لكل حقوقه والتنازل عنها للجماعة » (« في العقد الاجتماعي »، نشرة بولافون ، ص ١٣٩ ، باريس سنة ١٩٢٢) .

وقبل روسو قرر هوبز أن هذا التنازل لا يتم للجماعة ، بل للحاكم ذي السيادة . ذلك أن تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم ذي السيادة هو الشرط الأساسي في العقد الاجتماعي الذي يربط بين الحاكم والمحكومين .

والسبب في هذه المغايرة ، في ميدان السياسة ، هو أن « الانسان المتوحش sauvage يعيش في ذاته ، بينما الإنسان الاجتماعي - وهو دائما خارج نفسه - لا يستطيع أن يعيش إلاّ في رأي opinion الآخرين » (روسو : « مقال في عدم المساواة») .

ثم جاء فلهلم فون همبولت في سنة ١٧٩٣ فأعطى للمغايرة Entfremdung معنى آخر غير المعنى السياسي الذي رآه هوبز وروسو؛ إذ قال إن المغايرة تحدث نتيجة ما يقوم في باطن الانسان من نزاع بين مضمون فكرة الانسانية في شخصه ، وبين الموضوعات الخارجة عنه . ولما كان جوهر الانسان هو المهم في التربية ، فإن الحكمة والفضيلة تقتضيان من الانسان « ألا يفقد ذاته في هذه المغايرة » لأن فكرة الانسانية تفقد حينئذ مضمونها الأعظم وتكون المغايرة مصدراً خطيراً لتشتت الذات (راجع :W. v. Humboldt Werke , hg. A. Flitner / Giel,I 235- 238)

لكن فكرة المغايرة لم تصبح معنى بالغ الدلالة والأهمية إلاّ على يد هيجل . وكانت عنايته بها مبكرة سبقت كتابه « ظاهريات العقل » . إذ نجد في نصوص « فلسفة العقل » التي سبقت تحرير « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) ما يدل على هذه العناية . إذ فيها يبحث هيجل في تثقيف الفرد ، ويقتبس ما يقوله روسو في كتابه « في العقد الاجتماعي » . يقول هيجل : « يتصورون أن تكوين الارادة العامة يتمّ كما لو كان كل المواطنين قد تجمعوا عن قصد واختيار ، وكما لو كان مجموع الأصوات قد صنع الإرادة العامة » (مؤلفات هيجل ، نشرة لسّون وهوفميستر جـ٢٠ ط٢ ص٢٤٥) . لكن ما حدث في التاريخ لم يتم على هذه الصورة المبّسطة ، بل على العكس تماما : بدت الارادة العامة للفرد كشيء مضادّ للفرد وللذات الفردية ، أو في القليل كشيء أجنبي عنه . والحق أن الارادة العامة هي ما سيصير إليه الفرد ، إذا ما ارتفع من الجزئي - الذي هو ذاته - إلى الكليّ ، وذلك «بفضل إنكاره لذاته » . ، أي بالتنازل عن فردانيته في سبيل كلية الارادة العامة للمجتمع المدني . « وعلى الارادة العامة أن تتكوّن أولاً ابتداءً من ارادة الأفراد وأن تكوّن ذاتها بوصفها عامة ، حيث تبدو الإرادة الفردية هي المبدأ والعنصر ، بينما الارادة العامة هي الحدّ الأول والماهية » . إن الارادة العامة هي جوهر الأفراد ، بيد أن هذا الجوهر يبدو لهم غريباً عنهم ، وأمراً ينبغي أن يصيروا إليه بواسطة الحضارة ؛ مثلما أن الطفل يرى في أبويه جوهره الذي يبدو له مع ذلك خارجاً عنه . وهذا الانفصال بين الكلي والذات المفردة هو المميّز لتطور العقل ؛ وعلينا أن نتتبّع الحركة التي بفضلها يتحقق الجوهر - وكان في البدء تصوراً مباشراً - بواسطة نموّ الشعور الذاتي وتطوره ، وما يجري أثناء هذا التطور من مغايرة .

وفي « ظاهريات العقل » يتناول هيجل لحظات المغايرة في التاريخ ، لكنه يركز بصفة خاصة على عصره ، عصر التنوير Aufklärung في القرن الثامن عشر . لقد تجلت المغايرة منذ زوال المدينة اليونانية التي كانت في الوقت نفسه دولة مستقلة قائمة برأسها ، فيها كان المواطن يتصور العلاقة بينه وبين المدينة على أنها علاقة هوية identité . أما بعد انهيار « المدينة - الدولة » اليونانية ، فقد صار المجتمع غريبا وأجنبياً عن المواطن في الدولة . وكان على المواطن في الدولة الأمة

أن يسعى إلى ايجاد هوية بينه وبين الدولة والمجتمع ، لكن كان عليه في سبيل ذلك أن يتخلى عن حريته وفرديته وذاتيته . وتلك هي المغايرة . فجوهر المغايرة يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها ، وذلك في المجتمع والدولة .

بيد أن هذه المغايرة مرحلة ضرورية على الطريق إلى تحقيق العقل (أو الروح) لذاته ؛ وهو لهذا مزيج من الواقعي والوهمي . ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارجه وأعظم منه هو الجماعة والدولة ؛ لكن عليه في الوقت نفسه أن يشعر بذاتيته الخاصة . والموقف الأساسي للشعور بالمغايرة هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم ، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الذاتية ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجة عنهم ، أعني المجتمع أو الدولة . والشعور بهذه المغايرة حاضرٌ سواء لدى من يذعن لهذه الحقيقة الخارجية عن طيب خاطر ، ومن ينفر منها ويشيح بوجهه عنها . وهيجل ينعت الشعور الأول بأنه نبيل iedelmutig والشعور الثاني بأنه خسيس niederträchtig

ويرى هيجل أن « التنوير » Aufklärung يمثّل بداية النهاية للمغايرة من حيث ان الحقائق التي يتوجه إليها تقوي الشعور المغاير ويسعى إلى التوافق معها ـ تتحدد وتتقلص . فالدافع الخارجي يصير موضوعياً ، خالياً من المعنى الروحي وينظر إليه على أنه عالم من الأشياء المادية المحسوسة المبسوطة أمام شعور علمي كلي . والدولة والبنية الدينية لم تعودا حقائق تبث الخوف والقلق ، بل مجرد جزء من مادة العالم ، وعرضة لفحص الشعور العلمي . ويعود الانسان من جديد هو الحقيقة المهمة ، وتعود الذات مركزاً للأشياء . وكانت النتيجة لهذا الاتجاه أن تميزت نزعة التنوير برأيين : الأول هو ارجاع « المطلق » أو الله إلى مجرد فكرة خاوية عن « موجود أعلى » être supréme ، لا يوصف بأي وصف محدّد، لأن كل العالم الواقعي أصبح ينظر إليه على أنه مادي ومحسوس ، وكل وصف مفهوم ينبغي أن يستمد من هذا الواقع المادي المحسوس . ومن ثم لم يعد من الممكن وصف الله بأنه « أب » أو « خالق » ، « فعّال » الخ . ومن هنا كان الطابع السائد في تدين أصحاب نزعة التنوير هو التأليهية المجردة déisme التي تقول بوجود موجود أعلى لا نستطيع وصفه بأيّ وصف . ـ والرأي الثاني هو القول بالمنفعة ، أي أن يكون كل شيء نافعاً لغيره . وهذا الرأي مستمد من ماهية التنوير ، بوصفه ينظر إلى العالم على أنه عالم مادي محسوس مؤلف من أشياء مادية لا مدلول لها أكثر من ذلك . وقيمة الأشياء المادية هي في المنفعة التي تؤديها أو تحققها ، وليس لها معنى وراء ذلك .

وقد أصابت نزعة التنوير ـ هكذا يرى هيجل ـ في أنها وضعت دعاوى الملكية والكنيسة في حدودها الصحيحة ، وفي اعتبارها الذاتية العقلية هي السائدة . لكنها أخطأت في قصرها الذاتية على الذاتية الانسانية ، وعدم ادراكها لمكانة الروح الكلية أو الكونية التي هي المعنى الأعلى للذاتية الانسانية ، وهي العقل في التاريخ والروح المطلقة التي تنمو وتتطور على مدى التاريخ فيما ينشئه الانسان من علوم وحضارات .

إن رفع (القضاء على) المغايرة يتم عند هيجل في عملية التاريخ انطلاقاً من القضاء على الأخلاق القديمة (اليونانية الرومانية) مروراً بالاقرار بالشخصية الانسانية عند المسيحية ومروراً بالمجتمع البورجوازي الذي يقرّ بحقوق الانسان .

أما ما يعرف باليسار الهيجلي فقد اهتم بالمغايرة في ميدان الروح الموضوعية ، وفي الاقتصاد بخاصة ، ناقداً اقتصار هيجل على العناية بالمغايرة في ميدان الروح الذاتية . ومن بين هؤلاء A. v. Ciezkowski (١٨١٤ ـ ١٨٩٤) الذي نقد موقف هيجل من المغايرة لأنه صرف النظر عما هو عيني واقعي متحقق في واقع الحياة . ومنهم خصوصاً لودفج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) الذي رأى أن المغايرة تقوم في الفصل بين التفكير المنطقي وبين ماهية الانسان ، وفي النظر إلى حقيقة الانسان على أنها ذات أصل فوق طبيعي ، وهو ما يتجلى في الدين (المسيحي واليهودي) . ومن هنا رأى فويرباخ أن المغايرة تقوم أساساً لإفقار معنى الانسان لصالح اغناء معنى الالوهية .

لكن هذا النقد غير منصف ، لأن هيجل عني بالمغايرة في ميدان الاقتصاد ، واهتم خصوصاً بما يسببه « العمل » من مغايرة . إن العمل يجعل كل فرد يعتمد على فرد آخر ؛ وبهذا لا يعمل الفرد لنفسه ، بل للآخرين . وعن هذا الموقف ينجم انفصال ـ مغايرة ـ بين الفرد وما يؤديه من عمل . ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى المغايرة . يقول هيجل : « إن الانسان على هذا النحو يشبع احتياجاته ، لكن ذلك لا يتم من خلال الموضوع الذي يعمله ؛ إنه باشباعه لاحتياجاته ، يصير غيراً ، شيئاً آخر . فلا يعود الانسان ينتج

ما يحتاج إليه ، ولا يعود يحتاج إلى ما ينتجه . وبدلاً من ذلك ، فإن التحقيق الفعلي لاشباع احتياجاته يصبح فقط امكان هذا الإشباع . إن عمله يصبح عاماً ، شكلياً ، مجرداً ، مفرداً ، وهو يحدّ نفسه في واحدة من حاجاته ، ويستبدلها بسائر حاجياته » (Hegel: Real- Philosophie, I, 237- 8) وهكذا يؤدي اعتماد الانسان على الانسان ، وإن حقق طبيعة الانسان الكلية ، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الانسان تنمو إلى خارج نطاق سيطرته « إنه لا يوجد انسان هو بالنسبة إلى نفسه مجموع حاجاته . وعمله ، أو أية وسيلة لقدرته من أجل اشباع حاجاته ، لا تشبعها . بل الذي يشبعها إنما هو قوة أجنبية عنه eine fremde Macht لا سلطان له عليها ، وعليها يتوقف ما إذا كان الفائض ، الذي يملكه ، يكوّن له مجموع ما يشبع حاجاته » (Schriften zur Politik, p. 492)

وكلما تقسم العمل وتنوع، ازداد بعداً عن الاشباع المباشر للمنتجين وهكذا يحقق الانسان المزيد من العمل مع المزيد من التجريد والمغايرة في اثناء عملية الانتاج نفسها . « إن عمله وما يملكه ليسا ما هما بالنسبة إليه ، بل ما هما بالنسبة إلى الكل . إن اشباع الاحتياجات اعتمادٌ كلي من الكل على الكل ؛ وهنالك يزول الأمان لكل واحد، ويتبدد علمه بأن عمله ملائم مباشرة لحاجاته الخاصة ؛ لقد صارت حاجته الخاصة أمراً كلياً » (Realphilosophie, I, 238)

ويزيد هيجل في تحليل «العمل» بعمق وارهاف ذهن عملي واقعي فيقول: «إن تخصص العمل يكثر كمية الانتاج: إن في المصنع الانجليزي يعمل ١٨ شخصاً في انتاج ابرة واحدة؛ ولكل واحد منهم جزء خاص من العمل يؤديه، ومن المحتمل ان الشخص الواحد لا يستطيع ان يصنع ١٢ إبرة، بل ولا ابرة واحدة. . . بيد أن قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تتزايد انتاجية العمل. وهكذا يصير العمل أكثر موتاً، إنه يصبح عمل آلة، ومهارة الفرد الخاصة تصبح محدودة الى أقصى درجة؛ وينحط شعور عامل في المصنع الى أدنى مستويات العباوة. والرابطة بين الطابع الخاص للعمل وبين الكمية اللامتناهية للاحتياجات تصير غير مرئية تماماً، وتتحول الى اعتماد أعمى. » (Realphilosophie, 239).

ويمضي هيجل في بيان ازدياد المغايرة بازدياد الاعتماد على الآلات في الانتاج . لكن هذا لا يدعوه إلى الوقوف في صف المهاجين لادخال الآلات في الصناعة ، ولا في صف الطرف المضاد الذي يمجد الآلة ويطالب بالمزيد من الآلية . إنه يرى في الآلة والآلية عنصراً لا بد منه لتكوين المجتمع الحديث ، لأن هذا يتطور في اتجاه تزايد الحاجات ، وبالتالي تزايد الانتاج وتنويعه .

وحسبنا هذا القدر لبيان المغايرة في نظرية العمل عند هيجل .

وهذا التحليل أخذه كارل ماركس عن هيجل دون أن يضيف شيئاً من عنده كما هو ظاهر من «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » التي كتبها ماركس في سنة ١٨٤٤ وظلت غير منشورة حتى نشرت لأول مرة سنة ١٩٣٢ . وكل ما كتبه ماركس في هذا الباب تكرار مسهب لما قاله هيجل بإحكام وتدقيق والفارق بينهما أن ماركس استخلص بعض النتائج الاقتصادية لنظرية هيجل في العمل . فقال إن عالم الأشياء المنتجة يكتسب قوة مستقلة ، تجاه من أنتجوها ، وفي هذا يتضح طابع المغايرة في النشاط الانتاجي ، فيصبح المنتجون (العمّال) مجرد وسائل لاشباع حاجات خارج ذواتهم ؛ ولما كانوا هم وما أنتجوه ينتسبون إلى غيرهم ، فإن نشاطهم لن يكون نشاطاً ذاتياً أي خاصّاً بهم ، والعمل ذو الأجر يحدث مغايرة بين العامل وبين مضمون ومصير نشاطه . ومن المغايرة في العمل ينشأ بالتكرار المغايرة العامة في الاقتصاد التبادلي : فتحدث مغايرة بين العمل ورأس المال والأرض ، كما تحدث مغايرة بين العمل والأجرّ ، ورأس المال ، والربح ، والفائدة والربح العقاري . وفي العلاقات الاجتماعية تتجلى المغايرة في الأمور التالية : في أنانية المتنافسين ، وفي تقويم الانسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال منقولة، وفي التنازع بين الرأسماليين والعمال . وهكذا فإن المغايرة الناجمة عن العمل تؤدي إلى « المغايرة بين الانسان والانسان ». وفي هذا التحليل ـ المنقول كله عن هيجل ـ للعمل الذي أصيب بالمغايرة يلخص كارل ماركس ويؤسس نقده لنظام الدولة البورجوازية ، وللدين ولانثروبولوجيا الهيجليين الشباب ، ثم رأيه في إلغاء الملكية الخاصة ودعوته إلى الشيوعية وهو يحدد الشيوعية بأنها الغاء (رفع) للمغايرة (راجع «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» لماركس، ص ٥١٠ـ ٥٣٦).

وبعد هذه « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (سنة ١٨٤٤) لم يتناول كارل ماركس مسألة المغايرة إلّا نادراً وبمناسبة بعض الايضاحات أو الجدل مع الهيجليين

اليساريين ، كما نجد ذلك في كتبه التالية (وحده أو مع زميله انجلز) : «العائلة المقدسة » (سنة ١٨٤٥)، « قضايا عن فويرباخ » (سنة ١٨٤٥)، « الاديولوجيا الألمانية ».

لكن كارل ماركس يتخلى عن فكرة المغايرة في العمل حين يكتب كتابه الرئيسي : « رأس المال » لأنه لم يعد ينظر إلى العمل كناتج فردي ، بل كناتج جماعي ، ومن هنا أصبح ينظر إلى العمل على أنه «وَحْدة اجتماعية». وحين يتحدث في كتاب « رأس المال » عن «التحارج» Veräusserlichung فإنه لا يعني به المغايرة التي عرضها من قبل في « مخطوطات » سنة ١٨٤٤ .

مراجع

- P. Asveld: La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliènation.

- E. Botticelli, J.- M. Domenach. H. Lefebvre, etc: L'aliénation: mythe ou réalité», in **Raism prereite** (3), 1967.
- J. M. Domenach: «Pour en finir avec l'aliénation», in **Esprit**, dec. 1965.
- J. Gabel: «Le concept d'aliénation politique», in Rev. Frwe. Sociolog., oct- déc. 1960.
- J. Gauvin: «Ent fremdung et Entäusserung dans la «phénomenologie de l'Esprit» de Hegel», in Arch. Phil. Juillet Déc. 1962.
- - P. Naville: De L'aliénation à la jouissane. La genèse de la sociologie du travail, chez Marx et Engels. Paris, 1965.
- A. - M. Papon: L'aliénation. Etude lexicologique. Thèse de doctorat. Paris, 1966.
- J. J. Rowsseua: Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes , de contrat social.
- J.P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
- A. Schaff: «L'aliénation et l'action sociale», in **Diogène** 57, 1967.
- L. Feuerbach Die Religion; Das Wesen des Christentums.
- Karl Marx: Die œkonomisch- philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Karl Marx und Fr. Engels: Historisch- Kritische Gesamtausgabe, Berlin, 1932.
- Georg Lucacs: Der junge Hegel und das Problem der Kapitalistischen Gesellschaft. Zürich und Wien, 1948.
- Heinrich Popitz: Der entfremdte Mensch. Zeitkritik und Geschichts philosophie des jungen Marx. Basel, 1953.
- A. Cornu: «L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx, in **La pensée**, n. 2 (1948), pp. 65- 75.
- L.D. Eastön: «alienation and History in the early Marx», in Philosophy and Phenomenological Research, vo. 22 (1961), pp. 193- 205.
- L. Feuer: «What is alienation?» The Career of a Concept, in **New Politics**, vol. 1, n. 3 (1962), pp. 116- 134.

المفارقات

Paradoxes (F., E.), Paradoxen (G.)

المفارقة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلّم بها .

والمفارقات تدخل في العديد من العلوم : في الرياضيات ، مثل مفارقات اللامتناهي ؛ وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الايلي في حججه ضد الحركة ؛ وفي اللاهوت الديالكتيكي المسيحي حين يقرر أن الله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس (المسيح).

وانصار استخدام المفارقات يدافعون عن مسلكهم هذا بالوسائل التالية :

١ ـ يقولون إن المفارقة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها ، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح . فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إن الحكيم هو وحده الحرّ ، ويدافع بولتسانو Bolsano عن مفارقات اللامتناهي بقول الأولين (الرواقية) إن هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم

وللحرية ؛ ويقول بولتسانو إن مفارقات اللامتناهي لا تبدو غير معقولة إلّا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتناهي .

٢ ـ أو يقولون إن التناقض الظاهري راجع إلى معنى الألفاظ وعدم دقة التعبير اللغوي .

٣ ـ أو يقولون إن التناقض هو مع قواعد تبدو بيّنة مُسَلَّماً بها ، لكنها ليست في الواقع كذلك ، ويختفي طابع التناقض الظاهري ببيان أن ما عُدّ مسلّمات بيّنات ليس في الحقيقة كذلك .

مراجع

- Sebastian Franck: Paradoxa. Jena, 1909

- B. Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, hirsg.vn A. Höfler. Leipgig, 1920

- R. Heiss: Lagik des Widerspruchs. Berlin-Leipzig, 1932.

- K. Schilder: Zur Begriffsgeschichte des Paradoxons. Kempen, 1933.

- H. Schröer: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen, 1960.

- W. V. O. Quine: The Ways of Paradox, and other Essays. New York, 1966.

الميغاريون

مؤسس هذه المدرسة هو اقليدس الميغاري ، تلميذ سقراط . وقد جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الايليين في الواحد ، وقال إن الواحد هو الخير ، أيّا كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللاوجود .

أما خلفاء أقليدس فسموا أولا « الميغاريين » ثم « الجدليين » ثم « الديالكتيكيين » . وأبرزهم : أوبوليدس الملطي ، مبتكر الأقيسة المحرجة المشهورة : الكذاب ، المتنكر ، الكومة ، الأصلع . ثم يتلوه : الكسينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس ، الذي أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلفون الذي مزج بين الفلسفة الميغارية والفلسفة الكلبية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل (حمل صفة على موضوع) .

أقليدس الميغاري

ينبغي بادىء ذي بدء أن نميز بينه وبين أقليدس الرياضي المهندس الشهير الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالمة في الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أثينة يقال إنه كان يدخل أثينة ليلا في زي إمرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التتلمذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق . م .

لكنه عرف في مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، وتحت تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الايلية فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللائرسي : « كان أقليدس من مواليد ميغارا على البرزخ ويقول البعض إنه من جيلا ، كما ذكر الاسكندر في « طبقات الفلاسفة » . وعني بمؤلفات برمنيدس ، وسمي أتباعه بالميغاريين من بعده . ثم سموا « الممارين » ثم « الديالكتيكيين » بعد ذلك بزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الخلقيدوني لأنهم كانوا يصوغون حججهم على هيئة سؤال وجواب . ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة . وقال عن الخير الأسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعدة أسماء : الحكمة ، الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يناقض الخير ، قائلا إنه غير موجود .

وحينما يعارض برهاناً فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة . وكان ينكر قياس النظير لأنه يؤخذ : من متشابهات أو من مختلفات . فإن أخذ من متشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه المتشابهات لا بنظائرها . وإن أخذ من مختلفات ، فلا يجوز وصلها بعضها الى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر السقراطيين : « إني لا أهتم بأولئك الثرثارين ، ولا بغيرهم ، ولا يفيدون أياً من كان هو ، ولا باقليدس الشديد اللدود الذي أشاع في الميغاريين حب الجدل الجنوني » . وكتب ست محاورات ، من بينها « مقال في الحب » لكن بانيتيوس Panetius شك في صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون

الوجود فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أوبيوليدس الملطي

اشتهر بالحجج المحرجة التي يرتد فيها على المرء حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتنكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تدرك أن أورسطس أخوها ، ولكن أورسطس الماثل أمامها متنكراً لا تدرك أنه أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فمتى تصبح كومة ؟

ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

« مواطن من ميغارا في بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أقليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأقليدس نفسه . ثم تتلمذ على تراز بماخوس الكورنثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والسفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وبهذه المناسبة دعني أورد عبارات فيليفوس الميغاري الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرسطس انتزع متردورس النظري وتيماجوراس الجيلاوي ومن ارسطوطاليس انتزع كليتارخوس الفيلسوف القوريناني وسمياس ، وفيها يتصل بالديالكتيكيين أنفسهم انتزع فاونيوس من أرستيدس . ولما جاء ديفيلوس البسفوري ، ابن يوفنطس ، ومرمكس ؛ ابن اسكائنيتوس لتفنيده جعل منهما تلميذين مخلصين له » ، كذلك ضم لنفسه فراسيديموس المشائي ، وكان فزيائياً ممتازاً ، وألقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كرانس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقي .

« وكان أيضاً حجة في السياسة » .

« ويقال إن بطلميوس سوتر كان يقدره كل التقدير ، ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود معه إلى مصر . لكن إستلفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيجينا حتى أبحر بطلميوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراءات الكفيلة بالمحافظة على دار استلفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر استلفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محتفظاً بفصاحته ومعرفته » . (ذيوجانس اللائرسي ٢ : ١١٣-١١٥) .

وكان إستلفون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدرة فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوانيتهم ليتطلعوا إليه حين يمر .

ويذكر اللائرسي أنه بقي لاستلفون ـ في أيامه ـ تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هي : « موسكوس » ، « أرسطيفوس أو قالياس » و « بطلميوس » و « خيرقراطس » ، « ماتروقليس » ، « انكسمانس » . « افيجنيس » ، « إلى ابنته » ، و « أرسطوطاليس » .

وكتب إستلفون نقداً عنيفاً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من اقليدس ومجد النزعة الكلبية . ورأى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقي هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل . ٩ : ٣) .

المقولات

Catégories

المقولات هي أنواع الدلالات في القول .

وأرسطو هو أول من وضع ثبتاً بأنواع الدلالات . ويلخصها ابن سينا تلخيصاً جيداً كما يلي :

« كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإما أن يدلّ على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موصوف به قائم بنفسه ، مثل إنسان وخشبة ؛

ـ وإما أن يدل على كمية : وهو ما ، لذاته ، يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه ؛ إما تطبيقاً متصلا في الوهم ـ مثل الخط والسطح والعمق والزمان ، وإما منفصلاً كالعدد ؛

وإما على **كيفية**، وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها ، مثل البياض والصحّة والقوة والشكل .

وإما على **إضافة** كالبنوة والأبوّة

وإما على **أين** ، كالكون في السوق والبيت ؛

وإما على **متى**، كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه ؛

وإما على **الوضع** ، ككلّ هيئة للكل من جهة أجزائه ، كالقعود ، والقيام ، والركوع ؛

وإما على **المِلْك والجدَة**، كالتلبُّس والتسلّح؛

وإما على **أن يَفْعل شيءٌ**، مثل ما يقال: هوذا يقطع، هو ذا يُحْرِق ؛

وإما على أن ينفعل شيءٌ ، كما يقال : هو ذا ينقطع ، هو ذا يحترق ».

(ابن سينا : « عيون الحكمة » ص٣، نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤)

وتلك هي المقولات العشر المشهورة . وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظها ، هما :

زيد، الطويل، الأزرق، ابن مالك — في بيته، بالأمس، كان مُتَّكي
بيده رمحٌ، لـواه، فـالتـوى — فـهـذه عشـر مقـولات سـوا

وقد أثارت هذه المقولات عدة مسائل:

(أ) الأولى : ما هي طبيعتها ؟ وقد أجيب عن هذه المسألة بالاجابات الأربع التالية :

١ ـ المقولات هي بمثابة أجزاء للقول ، وبهذا ينبغي أن تفسّر نحوياً . ومن هنا زعم البعض ان أرسطو استخرجها من المعاني النحوية: فالجوهر يناظر الاسم؛ والكم يناظر العدد؛ والكيف يناظر الصفة؛ والاضافة تناظر المضاف والمضاف اليه؛ والأين يناظر اسم المكان، والمتى يناظر اسم الزمان، والوضع يناظر الفعل اللازم.

والملك يناظر صيغة الماضي البعيد؛ وأن **يفعل** يناظر الفعل المتعدي؛ وأن ينفعل يناظر الفعل في صيغة المبني للمجهول.

(٢) المقولات تعبّر عن اجابات على الأسئلة التالية :
١ ـ من هو س؟ (٢) كيف حال س؟ (٣) أين س؟ (٤) متى وقع س؟ الخ.

(٣) المقولات هي الأجناس العليا للأشياء . وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً

(٤) المقولات تدل على تعبيرات أو حدود بغير روابط .

(ب) والمسألة الثانية هي عن العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات ، إذ الجوهر له مكانة تساوي مكانة سائر المقولات التسع مجتمعة.

(جـ) المسألة الثالثة : كيف ندرك المقولات ؟ هل هي تدرك من التجربة والحواس ، أو بغير ذلك ؟ ومن رأي أرسطو أنها تدرك بالادراك العقلي الباطن .

(د) والمسألة الأخيرة هي : ما هو عدد المقولات ؟
وقد أجاب البعض بأن عددها محدّد ، وأجاب البعض الآخر بأن عددها غير محدد.

وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط ـ الاسلامي والمسيحي على السواء ـ وبداية العصر الحديث إلى أن جاء امانويل كنت فوضع ثبتاً آخر للمقولات مخالفاً للوحة المقولات الأرسطية .

ويستند كنت في وضع لوحة مقولاته إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير . ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقلٍ نافذٍ مثل عقل أرسطو البحثُ عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاعٍ كما عَرَضَتْ له ، وجمع منها أولاً عشراً ، سماها « مقولات ». ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم : المقولات الاضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك : قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة)ـ وهي لا تنتسب إلى سجلّ نَسَب الذهن هذا . وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل ، الانفعال)، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (« نقد العقل المحض » ط١ ص٨١، ط٢ ص١٠٧= ترجمة فرنسية ص ٩٥)

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقةٍ وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبّر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشىء من الجمع بين الشرط والمشروط . فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة

مشروطة بالوحدة ، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة .

وهاك لوحة المقولات كما وضعها كنت :

١	٢	٣	٤
في الكم :	في الكيف :	في الاضافة :	في الجهة :
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الامكان،
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

ويحدّد كنت طبيعة المقولات بأنها : الأشكال الأساسية لتركيب المعطيات ، ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة . ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات . والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات ، لأن هذه هي موضوعات التجربة ؛ وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعيّنة عن طريق المقولات . وبدون ربطها بالعيان ، وبدون الاسكيمات المتعالية ، التي تمكن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية ، وبالتالي لا تحقق أية معرفة .

والمقولات لا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلاّ على سبيل قياس النظير . وإنما تنطبق على الظواهر فقط .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ، ولا تتحقق إلاّ في التجربة بوصفها أساساً وافتراضاً سابقاً وعاملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة » Plan لجماع العلم ، من حيث انه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة ، ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً ، وفقاً لمبادىء معيّنة » .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (١ ، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجريبي على السواء)؛ والثانية (٣، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات الرياضية والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاث مقولات . صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما يخطر بالبال ، لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية . فمثلاً مقولة « الشمول » ليست إلاّ الكثرة منظوراً إليها كوحدة ، والتحديد ليس إلاّ اجتماع الواقع مع السلب ، والتبادل هو علّية الجوهر في التعيّن مع الآخرين على التبادل ، والضرورة ليست إلاّ الموجود المعطى بواسطة الامكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصّاً يقوم به الذهن .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « امانويل كنت » جـ١ ص٢١٠- ٢١٣)

ثم جاءت النقدية الجديدة في فرنسا وألمانيا وواصلت عمل كنت في المقولات ، وحاولت تنقيحه أو تعديله .

وممن فعل ذلك منهم شارل رنوفييه الذي وافق كنت على أن المقولات هي القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظّم حركتها . وهو يسميّ كنت « أول عبقرية مقولية Catégoriste في العصر الحديث » . لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبيّن أن « **الاضافة** » هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتي ـ تبعاً لذلك ـ تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت ـ هكذا يقول رنوفييه ـ لم يلحظ أن كل الأحكام ـ بغير استثناء ـ ذاتُ شكلٍ مشترك هو : **الاضافة** ، وأنها جميعاً تتضمّن في هذا : معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق والافتراق ، التي لذُ لكنت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية concepts refléchis كذلك لم يميّز كنت مقولات : الشخصية ، والغائية ، والاضافة .

لهذا رأى رنوفييه أن يضع تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد، وهي تسعة قوانين تكوينية للامتثال، تسودها المقولة العامة للإضافة. وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع، نقيض موضوع، ومركبّ موضوع. وهاك لوحة هذه المقولات كما وضعها رنوفييه :

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التميز	الهوية	التعين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الجدي)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغيّر

العلية	الفعل	القُدرة	القوّة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

وجاء من بعده هاملان فسعى إلى ايجاد تفسير شامل للكون عن طريق لوحة مقولات، مؤلفة هي الأخرى من ثلاثات، على النحو التالي، وكل واحدٍ منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية:

١ ـ الاضافة	العدد	الزمان
٢ ـ الزمان	المكان	الحركة
٣ ـ الحركة	الكيف	التغير
٤ ـ التغير	التنويع	العِلّية
٥ ـ العِلّية	الغائية	الشخصية

وآخر محاولة لوضع لوحة مقولات هي تلك التي قمنا بها في كتابنا «الزمان الوجودي»ـ فراجعها تحت مادة: عبد الرحمن بدوي.

مراجع

- Aristote: Catégories
- H. Bonitz: Ueber die Kategorien des Aristoteles Wien, 1853.
- O. Hamelin: Essai sur les élémenets principaux de la répésentation, Paris, 1907.
- M. Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutugslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Krempel: La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952.
- Nicolai Hartmann: Aufban der realen Welt[3], 1949; Philosophie der Natur, 1950.
- Ch. Renouvier: Essai de Critique générale. Paris, 1912.
- A. Trendelenburg: Geschichte der Kategorienlehre, 1846 (neue aufl. Hildesheim, bei Olms, 1963).

المكان

L'Espace

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، أي أنها ذات امتداد، وبينها بعضها وبعض مسافات، ولا يتداخل بعضها في بعض. ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية:

١ ـ أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

٢ ـ عدم قابلية النفوذ، فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها.

وقد بحث أرسطو في المكان بحثاً مفصلاً في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصل الرابع) فبين أنه موجود بدليل أنه حيث يوجد جسم فيمكن أن ينتقل عنه ويشغل محله جسم آخر، ومعنى هذا أن المكان يختلف عن أي شيء يتحيّز فيه. ثم إن العناصر الطبيعية يميل بعضها إلى فوق والبعض الآخر إلى تحت، والفوق والتحت ليسا نسبيين فقط إلينا، بل الفوق هو الاتجاه الذيَ تتحرك نحوه النار، والتحت هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه الأرض.

ويميّز أرسطو الخصائص التالية للمكان:

١ ـ المكان هو الحاوي الأول (٢٠٩ ب ١)؛
٢ ـ والمكان ليس جزءاً من الشيء. (٢٠٨ ب ٢٧؛ فصل ٢)
٣ ـ وهو مساوٍ للشيء المحويّ (٢٠٨ ب١؛ ٢٠٧ ب٢١؛ ٣١ ـ ٣٢).
٥ ـ وفيه الأعلى والأسفل (٢٠٨ ب٨).

والمكان ليس هيولي، ولا صورة، ولا بُعَداً «لأنه إن كان بُعَدا فقد يجب أن يكون ها هنا بُعدٌ ما آخر غير بُعد الأمر المتنقل» («الطبيعة» جـ١ ص ٣١٢ من نشرتنا). بل المكان هو نهاية الجسم المحيط، وهو نهاية الجسم المحتوى تماسّ عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال».

ومن ثم جاء التعريف الوارد عند الفلاسفة الإسلاميين للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر للجسم المحوى».

وكان أفلاطون قد نظر إلى المكان على أنه الحاوي؛ ويمثل ذلك سيقول كلارك ونيوتن، إذ تصوّرا المكان أنه الحاوي للأشياء، ولكنهما وصفاه بخصائص أساسية هي: اللاتناهي، الأزلية والأبدية، القِدَم، وعدم الفناء.

وللمكان عند اقليدس ثلاثة أبعاد: الطول، والعَرض، والعمق. لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم جاوس، وريمن، وهلمهولتز، وبولياي، ولوبتشفسكي، وبلترامي - فاثبتوا إمكان وجود مكان غير اقليدسي،وعدّوا المكان الاقليدسي ذا الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بُعْد (ع = عدد)، أي أنه يمكن تصوّر أبعاد عديدة للمكان، وأن المكان الاقليدسي ليس إلّا واحداً من بين أنواع المكان. وتبعاً لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة اقليدس، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان، وكلها لا تؤدي إلى تناقض.

والسؤال الرئيسي في مشكلة المكان هو: ما العلاقة بين المكان، وبين المتمكنات؟.

أ) يجيب البعض قائلين إن المكان والمتمكنات شيء واحد، وما المكان إلا تجريد المتمكنات، أو هو الامتداد مجرداً. وأساس المكان هو الامتداد، لأنه إذا لم توجد متمكنات ممتدة، فلن يوجد مكان.

ب) ولكن نقولاي هرتمن ينكر هذا الرأي قائلاً: إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد، بل هو «ما فيه» يمتد الممتد. وعلى ذلك فالأشياء في المكان، وليس المكان في الأشياء. إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتد. والمحلّ (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان. والمكان - بحسب تصوره - يسبق الأشياء الممتدة.

وقد جعل اسپينوزا من الامتداد صفة من صفات الله، فقال: «الامتداد صفة لله، وبعبارة أخرى: الله شيء ممتد» («الاخلاق» الكتاب الثاني، القضية رقم (٢).

فجاء مالبرانش وخفّف من غلظ هذا التصوّر وقال بما سماه باسم «الامتداد المعقول» L'étendue intelligible. ويفسّره هكذا: «الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقلي. إنه ثابت، سرمدي، ضروري، ولا أستطيع الشك في حقيقته، وسعته الهائلة. وكل ما هو ثابت، سرمدي، ضروري، وخصوصاً لا نهائي، ليس مخلوقاً، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق. إذن هو ينتسب إلى الله» («مطارحات ميتافيزيقية»، المقاسة الثانية: ١).

وعند برجسون («البحث في المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٧٢ - ٧٤) أن المكان متجانس، والأشياء القائمة في المكان تكوّن كثرة متميزة. والمكان وسط متجانس، مشابه لنفسه باستمرار في كل مكان، وهو حقيقة بدون كيفية.

ومن ناحية أخرى نجد نيوتن يميّز بين المكان المطلق والمكان النسبي، قائلاً: «إن المكان المطلق، في طبيعته الخاصة به، يبقى دائماً مشابهاً لنفسه وثابتاً غير متحرك أما المكان النسبي فهو بُعْد متحرك أو واسطة للأماكن المطلقة، التي تحددها حواسّنا بواسطة وضعها بالنسبة إلى الاجسام ويعتبر - من الناحية العاميّة - مكاناً ثانياً غير متحرك» (نيوتن: «المبادىء»). ويقول في حاشية عامة على كتاب «المبادىء» إن الله، على الرغم من أنه ليس مكاناً، فإنه موجود في كل مكان بحيث يكوّن المكان. ويرى نيوتن أن المكان مستقل عن المتمكنات، إذ يوجد بذاته سواء شغلته أشياء أو لم تشغله؛ إن الحركات في المكان نسبية، ولكن المكان ليس نسبياً.

وعلى عكس نيوتن قرر ليبنتس أن المكان ليس مطلقاً، وليس جوهراً، ولا عرضاً لجوهر، بل هو علاقة (اضافة relation). والمونادات هي وحدها الجوهر؛ والمكان لا يمكن أن يكون جوهراً. والمكان، بوصفه علاقة، هو نظام وترتيب order: نظام الوجود معا، أو بتعبير أدق: نظام الظواهر الموجودة معاً. والزمان ليس أمراً واقعياً، بل ذهنياً مثالياً؛ بمعنى أنه لا يوجد مكان واقعي خارج العالم المادي؛ والمكان هو في ذاته أمرٌ ذهني، مثالي.

وفي إثر ليبنتس جاء كنت فقرر أن المكان شكل متعال من أشكال الحساسية، أي شكل قبلي a priori مغروز في طبيعة الذهن، وليس مستمداً من التجربة، بل التجربة هي التي تتوقف عليه. إن المكان - هكذا يقرر كنت - امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية. فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان، وإن أمكن تماماً تصور عدم وجود أشياء في المكان. إن المكان يُعدّ شرطاً لإمكان حدوث الظواهر، وليس تحديداً متوقفاً عليها. وهو امتثال قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية. وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادىء الهندسية وامكان تركيبها القبلي. والمكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً discursif أو، كما يقال، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيانٌ محض. والواقع أنه لا يمكن تصور إلا مكان واحد أحد. وحين نتحدث عن عدة أمكنة، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد.

وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء ، كما لو كانت عناصر له يمكن أن تؤلّفه إذا اجتمعت ، لكنها لا يمكن أن تتصور إلاّ فيه .

(راجع تفصيل مذهب كنت في المكان في كتابنا : «امانويل كنت» جـ١ ص١٨٨ ـ ١٩٢).

والتطور الهام الذي حدث في نظريات المكان بعد كنت ، هو ذلك الذي أحدثته نظرية النسبية التي قال بها اينشتين ومنكوفسكي . وأسهم في ايجادها مكسويل ثم لورنتس. فقد استنتج هـ . منكوفسكي H. Minkowski أن الزمان والمكان لا يمكن عدهما مستقلين الواحد عن الآخر ، بل لا بد من المزج بينهما فيما سمّي باسم « متصل الزمان والمكان ». إذ تبين أنه لا يوجد نظام إشارة مطلق ـ كما زعم نيوتن ـ يمكن باعتماده لرسم الاحداثيات تحديد المكان والزمان لجسم مامتحرك. إن ملاحظين يتحركان حركة نسبية الواحد إلى الآخر لا بد أن يتخذا محورين مختلفين للزمان والمكان من زاويتين مختلفتين الواحد بالنسبة إلى الآخر .

مراجع

« Aristote: Physique, IV c. 1- 5.

- E. v. Aster: Raum und Zeit in der Geschichte der philosophie und physik, 1922.

- Descartes: Regulae, XII; Méditations, II.

- Nicolai Hartmann: Philosophie der Natur, 1950.

- H.E. Hengstenberg: Autonomismus und Transendenzphilosophie, 1950/ M. Jammer: Concepts of space. Harvard, 1954.

- Newton: Principles, definitions, schol.

- Kant: Kritik der reinen Vernunft, Tranz. Aesthetik.

- Plotin: Ennéades IV, tr. III, c. 20.

- Pascal: Vacuum.

- St. Thomas: Summa Theologica, P.I, Q 8, A, 2 et Rep. 3.; A 50, Rep. 3; Q 52; Q 66, Rep. 5.

- H. Bergson: Essai sur les donneés immédiates de la conscience; Durée et simultanéité.

- S. Alexander: Space, Time, and Deity

- Einstein: Relativität.

- H. Reichenbach: Philosophy of Space and Time. New York, 1958

مكيافلي

Niccoló Machiavelli

مفكرّ سياسي ومؤرخ إيطالي.

ولد في سنة ١٤٦٩ ، وتربى تربية كلاسيكية ممتازة، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية وصار موظفاً في حكومة فيرنتسه في سنة ١٤٩٨ وهو في التاسعة والعشرين مستشاراً ثانياً، وكاتباً للجنة الحرية والسلام، وفي لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والخارجية . وبقي فيها ١٤ عاماً كلف في أثنائها بمهام دبلوماسية طويلة جعلته يسافر إلى فرنسا وسويسرة وألمانيا. وتحتوي رسائله وتقاريره عن هذه المهام الكثير من الأفكار التي أودعها مؤلفاته فيما بعد.

كذلك اشتغل مكيافلي بالأمور الحربية، بوصفه سكرتيراً للجنة التسعة العسكرية. ولما صارت حكومة فيرنتسه مهددة بعودة آل مدتشي إلى الحكم في فيرنتسه بمعونة القوات الأسبانية، أفلح مكيافلي في تعبئة جيش مؤلف من اثني عشر ألف جندي لمقاومة الغزو الأسباني، لكن هذا الجيش المؤلف من متطوعة هواة كانوا أضعف من أن يقفوا في وجه الجيش الأسباني المدّرب المحترف. فعاد آل مدتشي إلى حكم فيرنتسه، وسجنوا مكيافلي وعذبوه فترة قصيرة من الوقت. ولما أطلق سراحه نفي من فيرنتسه، فعاش في حالة فقر وعزلة في ضيعة صغيرة كانت تملكها أسرته في بلدة سانت أندريا. وبقي ثلاث عشرة سنة معتزلاً النشاط السياسي، حتى استدعاه آل مدتشي في سنة ١٥٢٥ . لكن بعد ذلك بعامين (في سنة ١٥٢٧) سقط حكم آل مدتشي، وقامت جمهورية جديدة عزلت مكيافلي من منصبه.

وتوفي مكيافلي في سنة ١٥٢٧.

كان مكيافلي وافر الأمانة، كريماً، متسامحاً، شجاعاً. وكان بارع الحجة في الحوار وحكاية الحكايات. وكان شاعراً ومؤلفاً مسرحياً، كما أن أسلوبه النثري يعدّ في ذروة البلاغة الايطالية.

عني مكيافلي بالسياسة عملياً ونظرياً. وكانت نظراته السياسية تتركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها. ولما كان هذا هو الهدف، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية. إن الغرض هو النجاح السياسي، فلا على طالبه بعد ذلك من انتهاك القواعد الأخلاقية والاعتبارات

الانسانية. ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هيأ له هذا النظر أحوال مدينة فيرنتسه نفسها: فهذه المدينة - الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت مدينة المالية والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة. فلا غرو أن جاء تصور مكيافلي للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق.

والمنهج الذي اتبعه مكيافلي في كتابيه الرئيسيين في السياسة: «الأمير» و«المقالات» (وقد كتبهما بين سنة ١٥١٣ وسنة ١٥٢١، لكنهما نشرا سنة ١٥٣٢) هو ايراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي. وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعدة؛ ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نفي حقاً، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها.

واستخدم نفس المنهج بالنسبة إلى القواعد الحربية، سواء في هذين الكتابين وفي كتابه «فن الحرب» (سنة ١٥٢١).

أما في كتابه «تاريخ فيرنتسه» (وقد أتمه في سنة ١٥٢٥ ونشر في سنة ١٥٣٢) فقد حاول دائماً اكتشاف أنماط عامة أراد بها أن تفسّر أسباب الأحداث. وفي هذا كان رائداً في كتابة التاريخ بطريقة حديثة.

وفيما يلي نعرض أهم آرائه:

أ - رأيه في الإنسان:

كان مكيافلي يعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمان وفي مختلف الأماكن. وقد بنى هذا الرأي من استقرائه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان. كما تبيّن له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير.

وصفات الإنسان الأساسية - في نظر مكيافلي، هي (أولاً) أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع ومطامح لا تقف عند حد، وأن أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.

وثانياً: الإنسان قصير النظر، يحكم غالباً وفقاً للمكافأة العاجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج البعيدة لأفعاله.

وثالثاً: الإنسان مولع بالتقليد والمحاكاة، مَيّالٌ إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.

ورابعاً: الإنسان صلب الطبع، حتى إن أنماط السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلاّ في نطاق ضيّق.

ورغبة الإنسان في المحافظة على نفسه، وقصر نظره يجعلانه سهل الانقياد للقادة المدنيين؛ وولعه بالمحاكاة يهيؤه لقبول تكييف الزعماء والأنظمة.

ثم إن الناس حين تتهددهم البيئة الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم، بل وإلى سلوك مسلك الفضيلة: فيتحلّون بالشجاعة وروح البذل والتضحية بالنفس والمال. وحتى بعد زوال التهديد الخارجي المباشر، فإن من الممكن تحليهم ببعض الفضائل الاجتماعية بفضل القيادة الماكرة والتنظيم الاجتماعي المحكم.

وهكذا فإنه إذا كان الإنسان بطبعه الأصيل شريراً، فإنه بحكم وضعه الاجتماعي قابل ومضطر لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير. فطبيعة الإنسان الشريرة بحكم الفطرة يمكن إذن تكييفها وقولبتها بالقيادة والتنظيم، وإن كان ذلك محدوداً بحكم أصالة الشر في طبيعة الإنسان. وهكذا فإن الإنسان قابل للتربية الاجتماعية، وللتكييف الاجتماعي. والمجتمع المدني هو المدرسة الكبرى للإنسانية. والسلوكُ الإنساني يمكن أن يتأثر تأثراً قوياً بتركيب البيئة الاجتماعية؛ وبالأغراض التي توجه لها الجماعة. إن الإنسان في المجتمع لم يعد إنساناً طبيعياً على نحو مطلق، ولا إنساناً صناعياً بمعنى مطلق؛ بل هو بين بين.

والغاية العليا من السياسة، في نظر مكيافلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية. لكن ليس معنى هذا أن مكيافلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته. إنما الأمر عنده هو أنه لا محل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً. وهو يقرر أنه في بعض الظروف فإن

الخير المشترك يغتفر استخدام وسائل لاأخلاقية، لكنه لم يقل إنه يبرر استخدام وسائل لا أخلاقية. وانتهاك مبادىء الأخلاق لا يمكن تبريره إلّا بالمصلحة العامة وحدها.

والغاية العظمى التي ينبغي على الإنسان تحقيقها هي في نظره: المجد. والمجد يتحقق بالأفعال التي تبقى في ذاكرة الناس ويحبونها. والحياة المجيدة لفرد أو لدولة مهما تكن قصيرة أفضل من الحياة العادية التافهة الطويلة لفرد أو دولة. والنجاح أو الشهرة الناشئان عن السلطة الكبيرة أو الثروة هما أقلّ قيمة بكثير من المجد الحقيقي. وأعظم المجد هو الذي يكتسب بتأسيس دين، ويتلوه المجد الذي يكتسب بتكوين امبراطورية، ويتلوه المكتسب بقيادة الجيوش المظفرة، ويتلوه المكتسب بخلق أعمال أدبية وعلمية ـ على ترتيب تنازلي في القيمة.

والمجد الحقيقي يتوقف على ما يسميه مكيافلي بـ virtu في الفرد أو في الشعب. والكلمة virtu في استعماله لها غامضة مشتركة، لكن الأرجح هو أنه يقصد بها هو نمط سلوك الجندي في المعركة الذي يكشف عن بُعد نظر، وضبط نفس، ورباطة جأش، وثبات، وتصميم وعزم، وحسم، وتعلق بالهدف، وشجاعة، وجسارة، وقوة. والحرب هي الكفاح النموذجي بين الـ virtu والـ fortuna (الحظ المتقلب). والحياة كلها على هذا النحو.

واستقرى مكيافلي التاريخ ليكشف عن الظروف التي تنتج أكبر قدر من الـ virtu في مجتمع وما يترتب على ذلك من تحقيق مجد. فرأى أن أعظم القادة والشعوب الذين تحلّوا بالـ virtu هم اليونان والرومان، خصوصاً روما الجمهورية. وعنده أن الـ virtu في شعب ما تتوقف تماماً على التربية، بينما الـ virtu في أمير أو زعيم هي فطرية وتتشكل بالتربية. وأفضل الجواء مواتاة لتحقيق الـ virtu هو النظام الجمهوري الذي تزدهر فيه الحرية، ويدافع عنها جيش من المواطنين.

والنزاع أصيل في طبع الإنسان، ولا سبيل مطلقاً إلى القضاء النهائي على المنازعات، هكذا يرى مكيافلي. والمظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة وبين العظماء والأقوياء من ناحية أخرى. ويمكن أن يعد هذا نوعاً من الصراع الطبقي، بيد أن مكيافلي لا يقيمه على أسس اقتصادية كما فعل ماركس وأتباعه، بل أقامه على ارادة القوة والشهوة إلى السيطرة. وفي كل دولة نجد الغالبية العظمى تنشد الأمن على أشخاصهم وأموالهم، بينما نجد قلة، إما أن تكون ارستقراطية وراثية، أو من التجار، تشتهي السيطرة على الجماهير.

وهذا النزاع ليس فقط أمراً طبيعياً، بل يمكن أيضاً تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضاً اجتماعية مفيدة. وهذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. والفارق بينهما ليس في وجوده فيهما، بل في صفة النزاع. فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة: إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، وبكراهية استخدام العنف واللجوء إلى الوسائل غير القانونية. ويقدم شاهداً على هذه الدولة الفاضلة: روما الجمهورية؛ حيث نُظِّم النزاع بين الأشراف والعامة من خلال مجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية بخطبائها tribuns.

وفي مقابل ذلك يرى مكيافلي أن النموذج البارز للدولة الفاسدة هو فيرنتسه، كما فصّل تاريخها في كتابه «تاريخ فيرنتسه». في مثل هذه الدولة الفاسدة تتفرق الأهواء والناس ويصبح كل إنسان لنفسه فقط. وتنحلّ العواطف الدينية، وتنحل معها الأمانة المدنية، وروح الواجب المدني، واحترام السلطة، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويصبح الحكم نهباً متواصلاً للفئات القوية: وتضمحل الـ virtu، ويكثر الجشع، ويستشري الترف والتراخي والكسل، ويزداد التفاوت بين الثروات.

ولإصلاح الحال في هذه الدولة الفاسدة لا وسيلة سوى الدولة: إذ هي وحدها التي تستطيع أن تخلق الظروف المحققة للأمن والرفاهية. وليست للدولة غاية عليا أو هدف روحي، وليست لها حياة أو شخصية مستقلة عن الشعب الذي يؤلفها.

وفي كتاب «الأمير» وفي «المقالات» صنف مكيافلي الدول إلى صنفين وفقاً لعدد الحاكمين: الملكيات، والجمهوريات. والملكيات يمكن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغيانية (مثل سرقوسة في صقلية). والجمهوريات يمكن أن تكون جماهيرية (مثل أثينا) أو متوازنة (مثل روما). ويوجد نمطان من الجمهوريات المتوازنة: الارستقراطية (البندقية)، والديمقراطية

(روما). وعلى أساس ما شاهده مكيافلي في فيرنتسه ميز بين شكلين غير مستقرين يتوسطان بين الملكيات والجمهوريات، ويمكن وصفه بالاوليغركيات (حكومات الأقلية)، والملكيات الاستفتائية.

كذلك ميّز بين الدول بحسب الطريقة التي بها يُستولى على السلطة، وبحسب نزعتها إلى التوسع (روما) أو إلى المحافظة على كيانها (اسبرطة)، وبحسب فسادها (فيرنتسه) أو فضيلتها virtu (روما الجمهورية)، وأخيراً يميزها بحسب كون دستورها نشأ بفضل شخص مشّرع واحد (اسبرطة)، أو نشأ على امتداد الزمن والتجربة (روما).

وقد وضع مكيافلي قواعد للحكومة الناجحة، منها: تأسيس مؤسسة عسكرية قوية لحماية المواطنين ضد العدو الخارجي، وحماية الحياة، والممتلكات، والأسرة، وشرف كل مواطن من عدوان أي مواطن آخر أو سائر المواطنين؛ وتشجيع الازدهار الاقتصادي، ومنع إفراط الأفراد في الثراء، وتنظيم الترف؛ والاعتراف بالفضل لأصحاب الفضل من المواطنين. والترقي في سُلّم المناصب في الدولة يجب أن يكون مفتوحاً لأولئك الساعين إلى المجد والشرف. والدولة المثلى هي تلك التي تكون المراتب فيها على حسب الكفاءة والقدرة.

مؤلفاته

- I sette libri dell'arte dellaguerra. Fireuze, 1521.
-Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Roma, 1531.
- Le istorie Fiorentine. Firenze, 1532.
- Il Principe. Roma, 1532.
- Tutte le opere, 5 vols. Roma, 1550.
- Tutte le opere storiche e letterurie, ed a cauradi G. Mazzoni e M Casella. Firenze, 1929.

مراجع

- Pasquale Villari:Niccolo Machiavelli e i suoi tempi, 3 vols, Firenze 1877- 1882; Milano, 1912- 14.
- Oreste Tommasini: La vita e gliscritti di Niccolo Machiavelli, 2 vols. I, Torino, 1883; II, Roma, 1911.
- Haus Freyer: Machiavelli. Leipzig, 1938.

مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة.

ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألّف «تاريخ الهند البريطانية» (سنة ١٨١٧ - سنة ١٨١٨)، فعينته «شركة الهند الشرقية» ممتحناً ومساعداً وكلفته بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة ١٨٣٢ صار رئيساً لمكتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي ١٨٢١ - ١٨٢٢ نشر كتابه «مبادىء الاقتصاد السياسي». كما أسهم في الفلسفة بكتابه «تحليل العقل الإنساني» (سنة ١٨٢١) ويعد من خير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid.

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركزّ. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وذيوجانس اللائرسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون؛ وفي سن الثامنة ابتدأ تعلّم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلّوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ «الألياذة» و«الأوديسا» لهوميروس ومسرحيات سوفقليس ويوريفيدس وأرسطوفان. وأشعار أنكريون وثيوكريت وتاريخ ثيوكيديدس، وكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعليم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لهوبز بعنوان Computatio sive logica ودَرَس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنثام وريكاردو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلهُا هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة ١٨٢٠ حتى فبراير سنة ١٨٢١ عاش جون في جنوبي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونبلييه عند الجنرال سير صمويل بنثام Sammuel Bentham، أخي جورج بنثام الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرّف إلى

J.B. Say الاقتصادي الفرنسي (١٧٦٧-١٨٣٢) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استيورت مل بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوربية بعامة؛ على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر النضوج جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاهتم بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي Hartley وكوندياك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنثام الذي صار مسيطراً بفكره عليه؛ خصوصاً مذهبه في المنفعة، إذ وجد مِلّ في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة ١٨٢٣ عين مِلّ موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة ١٨٥٧، فبقي جون في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨. وعُرِض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند India Council الذي أنشىء آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ معاً من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرة وبلجيكا وشواطىء الرين وإيطاليا.

وفي سنة ١٨٢٣ أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى «جمعية مذهب المنفعة»، وكانت تجتمع في بيت بنثام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطباً في «جمعية المناظرات في لندن» London debating Society، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في «مجلة وستمنستر».

وفي سنة ١٨٢٤ قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تحديد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مالثوس الذي أنذر بخطورة تزايد السكان في العالم.

وفي سنة ١٨٢٦ مرّ بأزمة عقلية جعلته يعدّل موقفه من مذهب بنثام الذي أكد سلطان العقل فأراد مِلّ أن يؤكد إلى جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنثام في مقال كتبه عنه سنة ١٨٣٨.

وفي سنة ١٨٣٠ التقى بسيدة تدعى هاريت تيلر Harriet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدعين الاهتمام بالفكر. فقامت بينهما علاقة غرامية عنيفة انتهت بالزواج في سنة ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين. وكانت ألسنة السوء تنطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسامح فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحذلقة اللعوب! وقد وصفها مِلّ فقال: «كانت في نظر الناس امرأة جميلة لوذعية، تبدو عليها سيماء امتياز يبهر كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة المشاعر نافذة الذكاء، ميالة إلى التأمل والشعر.».

لكن ماذا أفاد مِلّ من تجربته الغرامية هذه ؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبته هذه هي التي «أوحت إلى جون استورت مِلّ بكل ما دخل في نزعته اللبرالية من نزعة اشتراكية: أعني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكيده للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاهية الطبقات العاملة، وثقته بإمكان تربيتها. وإذا كان لنا أن نصدّق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص» (أرشمبو: «جون استورت مِلّ» ص ١٣، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال مِلّ هو نفسه: «إن ما في (كتابي عن «الاقتصاد السياسي») من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي».

واستمر زواجهما حتى توفيت في سنة ١٨٥٨، ويقول مِلّ عن هذه الفترة، فترة الزواج بهاريت: «طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!».

وبعد وفاة زوجته كان مِلّ يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أڤينون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها ودفنت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في اڤينون في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣، ودفن في أڤينون، حيث لا يزال رفاته يرقد حتى اليوم.

مؤلفاته

أ - التي نشرها إبان حياته

1843: A system of Logic, deductive and inductive

1848: Principles of Political Economy
1859: On Liberty
1816: Representative Government
1861:Utilitarianism
1865: Auguste Conte and Positivism
1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.
1859- 67- 76: Dissertations and discussions
1869: The Subjection of Women
1870:Irish agrarian Question

ب ـ التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography
1874: Essays on Religion
1910: Letters, ed. ry H.S.R. Elliot

آراؤه الفلسفية

يمكن تقسيم آراء مِلّ الفلسفية بحسب الموضوعات التي تناولها:

١ ـ في علم النفس: تأثر مِلّ بفكرة أوضحها أبوه في كتابه: «تحليل العقل الإنساني»، فكرة تقول بوجود كيمياء عقلية، كما توجد كيمياء مواد: ومثلما تهتم كيمياء المواد بتحليل المواد إلى عناصرها البسيطة، كذلك ينبغي على كيمياء العقل ـ أعني علم النفس ـ أن يحلل الحياة النفسية إلى عناصرها البسيطة. وكما أن العناصر لو أخذت على حيالها لكانت تختلف تماماً عن مركباتها ـ فالهيدروجين والأوكسجين علي حيالها يختلفان تماماً عن الماء المركب منهما، كذلك الحال في الحياة النفسية تختلف عن عناصرها المركبة لها.

علينا اذن ان نحلل الأحوال النفسية الى عناصرها البسيطة، وان نفحص بعد ذلك عن مركباتها وهي مختلفة تماماً عن عناصرها المركبة بها. إنه بالترابط الطويل في التجربة بين عناصر الحياة النفسية، ينتج أحوال نفسية (أو عقلية) تختلف ليس فقط عن عناصرها، بل وأيضاً عن «حاصل جمع» هذه العناصر.

إن هذه العناصر على نوعين: الإحساسات، والتصور؛ أو كما قال هيوم: الأحوال القوية، والأحوال الضعيفة. أما قوانين تركيبها فهي قوانين الترابط بين الأفكار association of ideas. «وقوانين الترابط بين الأفكار لهامن الأهمية في علم النفس مثلما لقانون الجاذبية في علم الفلك». وقد بحث مِلّ في قوانين الترابط بين الأفكار فوجدها أربعة قوانين صاغها على النحو التالي:

أ ـ أفكار الظواهر المتشابهة تميل إلى أن تَمْثُل للعقل معاً،

ب ـ إذا كانت تجربة أو تصور الظواهر قد حدثا في اقتران وثيق بعضها مع بعض، فإن أفكارها تمثل معاً وثمّ نوعان من الاقتران: المعية، والتوالي المباشر.

ج ـ الترابطات التي تتم بالاقتران تصير أكثر يقيناً وأسرع تحت تأثير التكرار. وحينما تجتمع ظاهرتان غالباً، ولم تشاهدا في التجربة ولا في التصور منفصلتين فإنه يحدث بينهما ما يسمى بالارتباط الذي لا انفصام له.

د ـ وحينما يكتسب الارتباط هذا الضرب من عدم الانفصام فإن الوقائع أو الظواهر المناظرة لهذه الأفكار تنتهي بأن تبدو غير منفصلة في الواقع. ويبدو لنا اعتقادنا في وجودها معاً أمراً عيانيا intuitive على الرغم من أنه في الحقيقة ناتج عن التجربة.

وعلى هذا النحو يريغ جون استورت مل إلى رد كل أفكارنا إلى احساسات وصور اجتمعت بحسب قوانين الارتباط. وأراد بهذا أن يفند رأي العيانيين intuitionists الذين يذهبون إلى أن أفكارنا عيانات مباشرة.

وفيما يتعلق بالادراك الحسّي فإن الكيمياء العقلية تلعب دوراً في تكوين فكرتنا عن المكان. ويرى مل أن فكرة المكان هي في جوهرها فكرة الزمان: إنها فكرة سلسلة من الاحساسات العقلية المستمرة خلال فترة من الزمن متفاوتة الطول.

والأمر الثاني الذي يحتاج إلى تفسير هو اعتقادنا في وجود عالم خارجي عنّا مؤلف من جواهر(مواد)substances. لكن ماذا نعني بهذا القول؟ إننا نعني أن ها هنا شيئاً يظل موجوداً حين لا نحسّ به. فهذه ورقة بيضاء على المنضدة أمامي، فاذا تركت الغرفة، فإنني أظل أعتقد أن هذه الورقة موجودة على الرغم من أنني لا أحسّ مباشرة بوجودها بأية حاسة من الحواس. وهكذا نحن نضع في مقابل إحساساتنا

الحاضرة إحساسات ممكنة أو إمكانيات مستمرة للإحساس. وهذه الإمكانيات لا تمثل إحساسات منعزلة، بل مجاميع مشتقة من الإحساسات، وهذا هو ما يجعلنا نتصور الجواهر على أنها موضوعات substrata من الوقائع.

ثم إن التجربة ترينا تواليات بين هذه المجاميع من الوقائع. وهذا هو ما يسمى بالعلية. فمجموعة وقائع النار الموضوعة أمام شمع تتلوها مجموعة انصهار لهذا الشمع.

وعلى هذا النحو ندرك أن الإمكانيات للإحساس أكثر واقعية من الإحساسات الوقتية العابرة. وهذا يفضي بنا إلى تصور وجود جواهر يتألف منها ما نسميه العالم الخارجي..

وعلى غرار هذا نتصور النفس: إنها فكرة شيء يبقى في مقابل التوالي العابر للإحساسات والعواطف وسائر الأحوال النفسية.

فإذا صعدنا من ميدان الإدارك إلى ميدان المعرفة بالمعنى الحقيقي، وجدنا العمليات الثلاث الرئيسية للفكر وهي: التصور concept، والحكم judgement والبرهان raisonnement.

٢ ـ **المنطق** ـ ومِلّ ينكر التصور الكلي أو الفكرة العامة المجرّدة. وقد سبقه إلى ذلك كل من باركلي وهيوم اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام: فنحن لا نفكر في الفَرَس بوجه عام، بل في فرس معيَّن، ولا في المثلث بوجه عام، بل في مثلث معلوم. ووهم ما هو كلي إنما ينشأ عن كوننا نفكر في بعض الصفات المشتركة ونحسب أننا نستطيع أن نغض النظر عن سائر الصفات.، ونجري البرهنة على هذه الصفات المشتركة كما لو كنا قادرين على فصلها عن سائر الصفات. ومن ثم تنشأ عادة تعلق الفكر بالصفات الأبعد عن تخصيص الفردية، وتلبث هذه العادة وتقويها العلامات والكلمات فينشأ ترابط مصطنع بين الصفات المشتركة بين مجموعات من الموضوعات وينشأ نوع من التركيب بين الأصوات المُفْصَح عنها. والخلاصة هي أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعاً للتفكير متميزاً. «إنه ليس إلّا جزءاً من صورة image عينية». ولهذا ينبغي ألا نتحدث عن كم التصور، أو مفهومه وما صدقه. وما ينبغي أن نقوله هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات (مثل الغربان، العصافير، إلخ) ويفهم منه صفات (مثل الحياة، امتلاك أجنحة، إلخ).

أما التعريف فلا يمكن ـ تبعاً لذلك ـ أن يكون الغرض منه هو بيان الماهية، بل هو مجرد قضية تعبّر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء.

وما دام مِلّ قد رفض مذهب التصوّرات، فقد كان عليه أن يرفض المذهب التقليدي في الأحكام لأنه منبثق عن مذهب التصورات.

إن الحكم لا يتعلق بتصورات، بل بوقائع. إنه لا يعبّر عن اتفاق بين أفكار، بل عن علاقة بين ظواهر. وهكذا يصح ما قاله بروشار Brochard (في مقالة له بعنوان: «منطق استيورت مِلّ»، نشر في «المجلة الفلسفية» المجلد رقم ١٢) من أن مِلّ أنزل المنطق من السماء إلى الأرض.

يقول مِلّ: «إن القضايا ليست تقريرات متعلقة بأفكارنا عن الأشياء، بل هي تقريرات عن الأشياء نفسها. فحين أقول: النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا؛ وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن نفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم».

كذلك يقضي مِلّ على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة «الكل واللاشيء» dictum de omni et nullo (وتقول: «صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه والمحمول على الكل محمولٌ هو نفسه على البعض أيضاً؛ واللامحمول على الكل ـ لا محمول على البعض» ـ راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٧٨، القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٣). فقد وجد مِلّ أن القياس يشتمل على مصادرة على المطلوب الأول، لأن المقدمة الكبرى لا تصدق إلّا إذا صدقت قبلها النتيجة. فنحن إذن في المقدمة الكبرى نصادر على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وهو نقد وجهه الشكاك اليونانيون من قبل إلى القياس الأرسطي (راجع كتابنا: «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص ١١٨ ـ ص ١٢٠، الكويت سنة ١٩٧٥).

وفي مقابل ذلك اهتم مِلّ بالاستقراء ووضع له القوانين (أو اللوائح) التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة ـ وهذه القوانين أربعة ـ (أو خمسة) وهي:

١ ـ منهج الاتفاق method of agreement: ومفاده أن ننظر في مجموع الأحوال المولّدة لظاهرة ما نريد دراسة أسبابها. فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو المقومات، فيجب أن نعدّ هذا الشيء الثابت الواحد هو علة حدوث هذه الظاهرة. ويضرب لهذا مثلاً: ظاهرة الندى. فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حينما ينفخ الإنسان بفيه على جسم مبترد مثل لوح من الزجاج في يوم بارد. ونجد هذه الظاهرة أيضاً على السطوح الخارجية لزجاجات تستخرج من بئر، كما نجدها ثالثاً حين نأتي بإناء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافىء ـ ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي تتركب منها الظاهرة: من نفخ على جسم بارد، أو سطح قارورة بها ماء يستخرج من بئر، أو سطح زجاجة مملؤة ثلجاً أدخلت في مكان دافىء ـ فإن ثمت عاملاً واحداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء المماس. فنستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الاختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماسّ له.

٢ ـ منهج الافتراق: Method of difference

ولكي نتأكد من صحة الاستنتاج وفقاً للمنهج السابق، منهج الاتفاق، لا بد أن نأتي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيّد في النتيجة، فنجري ما يسمى بالبرهان العكسي. هذا المنهج يسمى منهج الافتراق. ويقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، فتغيّرت النتيجة من مجرد اختلال هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة علية بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة. ونسوق مثالاً لذلك تجربة أجراها باستير لمعرفة سبب الاختمار. فقد أخذ باستير قنينتين ووضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنينتين نفس السائل. وأغلق فوّهة إحداهما، بينما ترك فوّهة الأخرى مفتوحة فتبين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المفتوحة تغير وحدث فيه اختمار، بينما نفس السائل في القنينة المغلقة الفوهة لم يتغير ولم يحدث فيه اختمار. فاستنتج من هذا أن كون فوّهة إحدى القنينتين قد تركت مفتوحة بينما بقيت الأخرى محكمة الإغلاق ـ هو السبب في حدوث الاختمار. ومعنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الاختمار، وذلك لأنه يحتوي على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الاختمار.

٣ ـ منهج التغيرات المساوقة: Method of concomitant variations ويمكن أن يسمى أيضاً باسم «منهج التغيرات المتضايفة، أو التغيرات المساوقة النسبية».

يقول هذا المنهج إننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، وبنسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمت صلة علّية بين المقدمات وبين النتائج. مثال ذلك ما فعله باستير أيضاً حين أتى بعشرين زجاجة مملؤة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثماني زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها، وفي المرتفعات الدنيا تبين له أن خمساً منها تغيرت بعد فتحها، وفي أعلى قمة جبل لم يتغير منها غير زجاجة واحدة. ولما أتى بالزجاجات العشرين إلى غرفة مقفلة أثير غبارها وفتح فوهاتها تغيرت الزجاجات العشرون كلها. فاستنتج من هذا أن تغير الجواء قد أحدث تغيراً في حدوث الاختمار، إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثير غبارها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، وأقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٤ ـ المنهج المشترك «للاتفاق والافتراق» The Joint Method of agreement and difference.

ويصوغه مِلّ هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيهما (فيها) شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة.».

٥ ـ منهج البواقي method of residues.

وهو منهج للتكهن بالعلة استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفسّرها. وهذا المنهج يتضمن تطبيقاً لمبدأ الافتراق ابتداء من المعلول لنكتشف العلة. فمثلاً إذا كان معلوماً أن المعلول A يفسره X، وأن X لها مفعول كامل في A، فإنه إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الافتراق ان شيئاً آخر غير X هو علة B.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا المنهج التجربة التي قام بها الفزيائي الفرنسي الشهير أراجو Arago حين جاء بإبرة ممغطسة وعلقها في خيط من الحرير، وحرّك الابرة، فإنه وجد

أنها تصل إلى حالة السكون على نحوٍ أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة. فتساءل ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء أو طبيعة مادة الخيط لكنّ تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع الخيط كان معروفاً بالدقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالعنصر الباقي وهو لوحة النحاس هو إذن العلة في زيادة الإسراع إلى السكون.

وقد رأى الكثيرون من المناطقة أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذا أسقطوه منهجاً مستقلاً قائماً بذاته.

وقد أخذ هوول Whewell على قواعد مِلّ هذه أنها ليست مناهج للكشف في العلوم. فرد عليه مِلّ قائلاً إنها المناهج الوحيدة للبرهان الاستقرائي، والفرض في حاجة إلى إثبات، ولا يكفي لقبول فرض ما أن يقال إنه لا يتعارض مع الحقائق العلمية المقررة، بل لا بد من تحقيقه، ولا يكون ذلك - في نظر مِلّ - إلاّ باستخدام مناهجه الأربعة (أو الخمسة) هذه.

ولكن مِلّ في مناقشته لقوانين الطبيعة النهائية والمشتقة يعترف بأننا لا نستطيع في بعض الأحيان الإقرار بأن هذه القوانين يقينية وغير مشروطة؛ بل ربما لو تعمقنا الفحص عنها فلربما احتجنا إلى تنقيحها وإعادة النظر فيها. وفي كثير من الأحيان نضطر إلى أن نقول عن بعض القوانين التي نصل إليها بالاستقراء إنها محتملة، وليست يقينية. غير أن مِلّ لم يفسح المجال للاحتمال، بل كان يميل إلى توكيد يقين القوانين التي نصل إليها بالاستقراء.

٣ - الأخلاق:

اعتنق مِلّ، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بنثام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه ظن أن هذا المذهب القائل «بأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس» قد تصوره مِلّ على أنه ينسخ كل المذاهب الأخلاقية السابقة ويوفرّ للإنسان تحقيق الغاية العظمى من حياته، وهي السعادة:

لكن مِلّ تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النيّة والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمها به مذهب بنثام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة ١٨٢٦ ثم تأثره بالشاعرين وردزورث وكولردج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبأوجست كونت. وقد شعر مِلّ في الخمسينات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول مِلّ أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بنثام في مذهبه في المنفعة وأوّلها: أي لذة تُفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدّة. لهذا أكدّ مِلّ أن اللذات تختلف كمّاً وكيفاً. لكن ما هو المعيار الذي نميّز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجيب مِلّ إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المجرِّب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم بها على أن شخصاً ما عاقل مجرِّب؟

على كل حال لم يستطع مِلّ أن يقدم برهاناً على صحة مذهب المنفعة. وإنما اقتصر على تقديم توجيهات عامة هي:

أ - السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية.

ب - السعادة التي تكوّن المعيار المنفعي لما هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعنيهم الأمر.

ويزعم مِلّ أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بنثام في المنفعة فيقول: «مما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض **أنواع** اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها» («مذهب المنفعة» ص١١).

لكن زعم مِلّ هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق موقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كيفيتها، فلا بد حينئذ من اتخاذ معيار آخر غير اللذة، فإننا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك معيار آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن مِلّ بادخاله لعنصر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بنثام.

واعتراض آخر على مِلّ وعلى مذهب المنفعة بعامة أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة. فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هيوم من قبل أن «ما هو كائن» لا يمكن تحويله إلى «واجب» أو «إلزام»، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطالب الإنسان بإيجاده.

٤ - السياسة:

خاض مِلّ غمار السياسة عملياً. ففي سنة ١٨٦٥ طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة ممثلاً للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية وألا يخصص جزءاً من وقته لمصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد مِلّ عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر وبوصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة ١٨٦٨. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعامة جلادستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعامة دزرائلي انهمك مِلّ في تأييد الاضطرابات التي قامت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك مِلّ في قضيتين أثيرتا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بايرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية أيّد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في انجلتره كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا واستمر يؤيد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بونابرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة ١٨٦٨ لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: «في الحرية» (سنة ١٨٥٩) و«في حكومة التمثيل النيابي» (سنة ١٨٦١).

في كتابه عن الحرية طالب مِلّ بتوفير الحرية للفرد من أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. وربط ذلك بمبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينميّ قواه وفقاً لإرادته الخاصة وتقريره، بشرط أن يفعل ذلك على نحو من شأنه ألا يتدخل في ممارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على نمط واحد أو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فالمجتمع يثرى بقدر ما تنمو أفراده بحرية واستقلال وتميّز بعضهم من بعض. ومِلّ يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول مِلّ: «إن الحرية لا يحدّها شيء سوى الإضرار... بالآخرين»، («في الحرية» ص ٤٩). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. «إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بذاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستقلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله». («في الحرية» ص ٩).

وفيما يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى مِلّ أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كُلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشترك في الممارسة الفعلية للحكم، محلياً كان هذا الحكم أو قومياً، بصفة أو بأخرى. والفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إنما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

مراجع

- James M'Cosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London, 1899.
- Alex. Bain: James Mill, a Biography. London, 1882.
- Alex Bain: J.S. Mill, a Criticism. London, 1884.
- W.L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London, 1888.
- Chas. Douglas: J.S.Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh, 1895.

- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Neff: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R.P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954
- Karl Britton: J.S. Mill, Life and Philosophy. New York, 1969

المنطق

Logique (F.), Logic (E.)

كلمة «منطق» في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية λογικη المأخوذة من λογος (= كلمة، عقل).

لكن علم المنطق اتخذ في طول تاريخه أسماء أخرى، نذكر منها:

١ - «الديالكتيك» διαλεκτικη ἐπιστημη وذلك عند أفلاطون. وعنده أن هذا العلم - الديالكتيك - موضوعه هو تحليل التصورات وتركيبها («محاورة، «السوفسطائي» ٢٥٣ وما يليها) ويهدف إلى معرفة الموجود ابتغاء إدراك المُثل (محاورة «فيلابوس» ٥٨ أ، محاورة «السياسة» ٥١١ ف، ٥٤٣ ب). - أما عند أرسطو فإن الديالكتيك هو الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات (راجع «الطوبيقا» م١ ف١ ص ١٠٠ أ ٢٧). ويستعمل أرسطو صيغة الحال λογικῶς للدلالة أيضاً على ما هو مظنون ومحتمل. («التحليلات الثانية» م١ ف٢١ ص ٨٢ب ٣٥).

غير أن شيشرون (Definibus I, 7) يستعمل كلمة «ديالكتيك» للدلالة على كل المنطق: منطق البرهان، ومنطق الاحتمال. واستمر هذا الاستعمال طوال العصور الوسطى والعصر الحديث حتى القرن السابع عشر.

٢ - كلمة «أورجانون» Organon وهو العنوان الذي أعطي لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق - ترجع إلى العصر الهلينستي (أي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد). وكلمة أورجانون ὄργανον معناها: آلة. ومن هنا ثار السؤال عما إذا كان المنطق قسماً من أقسام الفلسفة، أو آلة لكل أنواع المعرفة. وهذه التسمية «اورجانون» يمكن أن نجد شواهد عليها عند أرسطو نفسه (راجع مثلاً «الطوبيقا» م١ ف١٣ ص ١٠٥أ ٢٠؛ «في النفس» م٣ ف٨ ص ٤٣١ب ٢٩)، لكننا لا نجدها للدلالة على علم المنطق بالتحديد إلا في العصر الهلينستي، إذ نجدها مثلاً عند الاسكندر الأفروديسي (راجع شرحه على التحليلات الأولى، م١ ص١ (In Arist. ana. pr. I, Comm,. P.1 sqq. Berlin, 1833.

وبهذه التسمية: «اورجانون» (= آلة) تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الاسلاميين. فمثلاً ابن سينا يقول: و«العلم الذي يُطلب ليكون آلة - قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق» ولعلّ له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور. وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبّهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم، باستعمالٍ للمعلوم على نحوٍ وجهةٍ <بحيث> يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تُضِلُّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك» (ابن سينا: «منطق المشرقيين» ص ٦، المكتبة السلفية، القاهرة سنة ١٩١٠).

٣ - ويسمى ثالثاً باسم «القانون» κανών (= قانون، قاعدة، نموذج) وذلك عند الابيقوريين لأنه يشتمل على قواعد κανονες المعرفة والحقيقة. (راجع ذيوجانس اللائرسي: «تراجم الفلاسفة» برقم ١٠ X,29.sqq؛ شيشرون De fin.I,7؛ سنكا «الرسالة» رقم ٨٩).

٤ - وشيشرون يطلق عليه اسم medicina mentis (= طب العقل)، وذلك لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعية في الذهن البشري بواسطة قواعد صورية، ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة. (راجع شيشرون Tusc. III, 1).

٥ ـ أما الاسم λογική (لوجيكية) والذي عرف به هذا العلم بوجه عام، فلا نجده بالمعنى الاصطلاحي للدلالة على هذا العلم لأول مرة في وثائق وصلتنا إلاّ في مؤلفات من القرن الأول قبل الميلاد وذلك عند شيشرون (De finibus, I, 7, 22)، وذلك جنباً إلى جنب مع الكلمة «ديالكتيك» الموجودة عند أفلاطون؛ وإذن فابتداء من القرن الأول قبل الميلاد استعملت هاتان الكلمتان معاً للدلالة على نفس العلم، وهو علم المنطق.

لكننا لا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة logike هذه للدلالة على علم المنطق. ويفترض برانتل Prantl في كتابه العظيم «تاريخ المنطق في الغرب» (ج١ ص٥٣٥ ـ ٥٣٦)، استناداً إلى اشارة بوئتيوس Boëtius ـ أن من الممكن أن تكون من وضع شرّاح أرسطو وضعوها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين «الديالكتيك» عند الرواقيين، ولعل ذلك كان في عهد أندرونيقوس الرودسي (في القرن الأول قبل الميلاد). ويدل استعمالها عندَ شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد) وعند الاسكندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) وجالينوس (القرن الثاني بعد الميلاد) على أنها قد أصبحت شائعة الاستعمال في القرن الثاني بعد الميلاد.

تعريفات المنطق

عُرِّف المنطق بعدة تعريفات أهمها اثنان:

(أ) «المنطق هو العلم الباحث في المبادىء العامة للتفكير الصحيح. وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا. ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها» (كينز Keynes: «دراسات وتمرينات في المنطق الصوري» § ١).

(ب) وعرّفه إمانويل كنت هكذا: «نطلق نحن كلمة «منطق» Logik على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام، أو ـ والمعنى واحد ـ (علم) الشكل البسيط للفكر بوجه عام» (كنت: «المنطق» المقدمة § ١).

(جـ) ويعّرفه هيجل بقوله إن المنطق «هو علم الصورة، أعني الصورة في العنصر المجّرد للفكر» (هيجل: «الانسكلوبيديا» § ١٩).

والتعريف الأول يختص بالمنطق بالمعنى التقليدي الاصطلاحي، أما التعريفان الثاني والثالث فيتعلقان بالمنطق الممزوج بالميتافيزيقا، والذي بلغ أوج نضوجه في «منطق» هيجل، وقد يسمى أيضاً بالمنطق المتعالي: trans zendentale Logik.

ذلك أن كنت قسّم المنطق إلى نوعين:

١ ـ منطق الاستعمال العام ـ ويحتوي على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن.

٢ ـ منطق الاستعمال الخاص للذهن ـ ويحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوع معّين من الموضوعات.

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ ـ منطق محض ٢ ـ منطق تطبيقي.

لكن المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة، ولا يتناول إلاّ شكل المعرفة بوجه عام. لكن ثمّ منطقاً يعنى بأصل معرفتنا بالأشياء، من حيث ان هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها. وهذا المنطق هو ما يسميه كنت باسم المنطق المتعالي.

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين: تحليلات، وديالكتيك. والديالكتيك فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعمدة.

(راجع كتابنا: «امانويل كنت» ج١ ص١٩٩ ـ ٢٠٢، الكويت سنة ١٩٧٧).

وهكذا نرى أن المنطق المتعالي يدخل في نظرية المعرفة، وبالتالي في الميتافيزيقا. ويتضح هذا أكثر اذا نظرنا في تصور هيجل للمنطق، وهو تصور يقوم على المبدأ الأساسي في فلسفته وهو: «كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي». ومن هنا كان منطق هيجل هو منطق الوجود بوجه عام، وليس فقط منطق العقل الانساني وهو يفكر.

والخلاصة أن المنطق بالمعنى الاصطلاحي المحدود هو الوارد في التعريف الأول. فالمنطق هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتأدي من المقدمات إلى النتائج.

ولما كانت المقدمات مؤلفة من قضايا أو أحكام، فإن على المنطق أن يبحث في الأحكام أو القضايا.

ولما كانت القضية مؤلفة من حدود هي التصورات العقلية، كان من الضروري في المنطق دراسة التصورات.

ولهذا انقسم المنطق إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي:

١ ـ **التصورات**، وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات، مثل انسان، فرس، كتاب، وردة.

٢ ـ **الأحكام**: والتعبير عنها يسمى القضايا. والقضية هي القول الذي يحتمل الصدق والكذب.

٣ ـ **الاستدلال**ـ وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة. فأن كان الانتقال بدون التجاء الى التجربة سمّي استنباطاً. وإن كان بالاستناد إلى التجربة سمّي استقراء. والاستنباط إما أن يكون من الكلي إلى الجزئي فيسمى قياساً، واما من حكم إلى حكم آخر لازم عنه بالضرورة من غير أن يكون أحدهما أعّم من الآخر، مثل الانتقال من تعريف المثلث بأنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى إلى سائر ما ينتج عن هذا التعريف من نظريات هندسية مثل أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، أو أن المثلث المتساوي الساقين هو متساوي زاويتي القاعدة، الخ.

وثَم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي. والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية. لكن لما كان المقصود ليس هو المادة العينية، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم المناهج، لأنه يتناول المناهج العلمية الرئيسية المستخدمة في العلوم المختلفة. وقد حصروها بشكل عام في أربعة مناهج:

١ ـ الاستدلال الرياضي، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

٢ ـ الاستقراء، وهو المنهج المستخدم في العلوم الفزيائية والكيميائية والحيوية.

٣ ـ المنهج التاريخي، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية بمختلف فروعها.

٤ ـ المنهج الجدلي méthode polémique وهو المنهج المستخدم في المناقشات العلمية.

ولم يهتم أرسطو بالمنهج الاستقرائي، لأنه رأى أن الاستقراء يعطي نتائج ظنية بينما عني بالمنهج الاستدلالي وخصص له كتابه «التحليلات الثانية»، كما وضع كل القواعد الخاصة بنظرية القياس.

لكن بعض الناطقة المعاصرين يقسمون المنطق الى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الاستقراء.

٢ ـ الاستدلال الرياضي.

٣ ـ علم المعاني semantics.

وقد أضافوا هذا القسم الأخير متأثرين بتطور علم اللغة في الوقت الحاضر، وبرّروا ذلك بما للغة من تأثير هائل على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال وسوء استعمال اللغة من نتائج خطيرة تتصل بصواب التفكير أو خطئه. وأرسطو قد تعّرض فعلاً لمعاني الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والترادف والتشكيك. لكن افراد هذا البحث قسماً قائماً برأسه ليس له ما يبرره. ولهذا ينبغي أن يظل في نطاق القسم الأول من المنطق وهو باب التصورات.

المنطق الرمزي

وفي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة لتطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق؛ ومحاولة المزج بين المنطق وبين الرياضيات نظراً لما تبين ـ منذ عهد أرسطو نفسه ـ من تشابه كبير بين المنطق والرياضيات. فكلا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد، فلا يُعنى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده. ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الأشياء، لا بالأشياء ذاتها. كما أنهما يتفقان من حيث الغاية، وهي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. لهذا فكر الفلاسفة المعنيون بالمنطق في تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق. فقامت حركة قوية بدأها ليبنتس Leibniz في القرن السابع عشر ونمت في الثامن عشر، وخطت خطوة هامة على يد هاملتون في نظريته في كم المحمول. لكن تكوين المنطق

الرياضي بدأ خصوصاً من أعمال جورج بول واوجستس دي مورجن، وترسخت قواعده بفضل فريجه وبيانو وشريدر، حتى بلغ أوج نضوجه في كتاب «المبادىء الرياضية» (سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١٣) تأليف برترند رسل وألفرد نورث هوايتهد.

وقد بدأت الحركة في اتجاه «ترويض» المنطق، لكنها ما لبثت أن ارتدت إلى العكس، أي إلى «منطقة» الرياضة.

ويبين لوس Lewis خصائص المنطق الرياضي أو الرمزي على النحو التالي:

١ ـ أما من حيث الموضوع فإن موضوعه هو موضوع المنطق أياً كانت صورته، أي المبادىء التي تجري عليها العملية العقلية أو الذهنية بوجه عام ـ في مقابل المبادىء الخاصة فقط بفرع واحد من فروع مثل هذه العملية الذهنية.

٢ ـ وأما من حيث الأداة فأدواته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً. والمثل الأعلى في هذه الحالة أن يستغنى عن كل لغة غير الرموز.

٣ ـ والى جانب الرموز الثابتة توجد رموز متغيّرة لها نطاق محدد تمام التحديد من حيث المعنى.

٤ ـ كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي أنها تقوم على عدد صغير نسبياً من المبادىء الأوَل المعبّر عنها برموز، وتستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ أو يمكن تحديدها في صيغ.

(راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٢٥٠ ـ ٢٦٥، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٣).

مراجع

(أ) المنطق الصوري:

د. عبد الرحمن بدوي: «المنطق الصوري والرياضي» ط ١ سنة ١٩٦٢، ط ٢ سنة ١٩٦٣، ط ٣ سنة ١٩٦٨ القاهرة؛ ط ٤ سنة ١٩٧٦، الكويت.

- E. Goblot: Traité de logique. A. Colin, Paris.
- Arnauld et Nicole: La Logique, ou l'art de penser (Logique de Port-Royal) éd. Emile Charles.
- Ch. Serrus: Traité de Logique, Aubier, Paris, 1945.
- J.S.Mill: A system of Logic.
- J.N.Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic, Methuen, London.
- H.W.B. Joseph: An introduction to Logic, Oxford.
- I.S. Stebbing: A modern Introduction to Logic, Oxford.
- F.C.Bradley: Logic.

(ب) المنطق الرمزي

- C.I.Lewis and C.H. Langford: Synbolic Logic., 1932.
- A.Church: Introduction to mathematical Logic, Princetin, 1956
- A.N.Prior: Formal Logic, Oxford 1959.
- W.V. Quine: Mathematical Logic. New York, 1940

(جـ) تاريخ المنطق

- I.M.Bochenski: A history of Formal Logic. Notre Dame, 1961.
- W. and M. Kneale: The Development of Logic. Oxford, 1962.
- K. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3 Vols.

مور (جورج أدورد)

George Edward Moore

فيلسوف انجليزي معاصر، من مؤسسي ما يعرف بـ «الواقعية الجديدة» في انجلترة (الواقعية بالمعنى الافلاطوني) ولد في ٤ نوفمبر سنة ١٨٧٣ في إحدى ضواحي لندن وتدعى Upper Norwood من أسرة ميسورة الحال، وكان الابن الثالث للدكتور (الطبيب) د. مور D. Moore. ولما بلغ الثانية عشرة دخل مدرسة دلوتش Dulwich College فأمضى فيها عشر سنوات، إبانها اتقن الكلاسيكيات. وفي سن الثانية عشرة مرّ بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في التدين وفي الدعوة إلى المسيحية، وشعر بأن من واجبه الوعظ بكلام

يسوع وتوزيع المنشورات الدينية. لكن هذه التجربة أتت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالاشمئزاز وبعدم الرغبة في الاستمرار في هذه التجربة. وربما كان في هذه التجربة التي استمرت قرابة عامين ونصف العام أثرها في فتور ايمانه الديني فيما بعد. وقبل أن يترك مدرسة دلوتش، وتحت تأثير مناقشاته مع أخيه الشاعر توماس استيرج مور، اتخذ موقف اللاأدرية agnosticism، وكانت نزعة اللاأدرية - أي عدم الاكتراث بالدين خصوصاً - قد انتشرت في انجلترة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتقوم على أساس أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل حاسم على عدم وجوده.

وفي سنة ١٨٩٢ دخل مور كلية الثالوث في جامعة كمبردج طالباً يدرس الكلاسيكيات (الآداب اليونانية واللاتينية). لكنه في بداية السنة الثالثة غيّر دراسته إلى الفلسفة، وأتم دراسة الأخلاق في سنة ١٨٩٦. وعلى أساس البحث الذي كتبه في موضوع الأخلاق عند كَنْت انتخب في سنة ١٨٩٨ زميلاً لمدة ست سنوات. (١٨٩٨ - ١٩٠٤)، وفي أثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برترند رسل، وألّف أول كتبه الرئيسية وهو «مبادىء الأخلاق» Principia Ethica، وقدّم عدة أبحاث إلى «الجمعية الأرسطية» (وكان قد اختير عضواً فيها) ونشر عدة مقالات.

ولما انتهت زمالته في سنة ١٩٠٤ ترك جامعة كمبردج. وبفضل ما ورثه من ثروة استطاع الاستمرار في التفرغ للنشاط الفلسفي المحض. فكتب مقالات، وقدم أبحاثاً، وقام بنقد الكتب، كما ألف كتاباً صغيراً بعنوان «علم الأخلاق» Elhics وألقى محاضرات في رتشموند.

وفي سنة ١٩١١ دُعي إلى العودة إلى جامعة كمبردج مدرساً. فقام بالتدريس المنتظم في جامعة كمبردج من سنة ١٩١١ حتى سنة ١٩٢٥، وكانت محاضراته في علم النفس الفلسفي، وبعد ذلك في الميتافيزيقا.

وفي سنة ١٩٢٥ خَلَف جيمس وورد James Ward أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق في جامعة كمبردج. وكان لمحاضراته ومؤلفاته تأثير كبير واسع في طلاب الفلسفة في كمبردج وسائر أنحاء بريطانيا.

ولما بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٩ ترك التدريس في جامعة كمبردج لكنه استمر في نشاطه في كتابة المقالات وإعادة نشر مؤلفاته السابقة. وتوفي في كمبردج في ٢٤ أكتوبر سنة ١٩٥٨ بعد أن بلغ سن الخامسة والثمانين.

وقد تولى مور رئاسة تحرير المجلة الفلسفية المشهورة Mind من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٤٧. وأقام في أمريكا عامين أثناء الحرب العالمية الثانية لإلقاء محاضرات.

فلسفته

جرت العادة بتقسيم تطور فلسفة مور إلى مرحلتين يفصلهما عام ١٩٠٣:

١ - ففي أول بحث نشره، وعنوانه: «بأي معنى، إن كان هناك معنى، يوجد الماضي والمستقبل؟» (سنة ١٨٩٧) - يتفق مور مع برادلي، فيقرر أن الزمان غير موجود، وحاول إثبات ذلك مستخدماً منهج برادلي ومقدماته، خصوصاً الاعتقاد في العلاقات الباطنة والكليات العينية والمبدأ القائل بالهوية بين الواقع والخلو من التناقض. ولما قيل له إن دعواه أن الزمان غير موجود هي دعوى تخالف الإدراك العام، أجاب مور بأن الإدراك العام common sense على خطأ.

٢ - وفي بحثه بعنوان «الحرية» (سنة ١٨٩٨) يظهر تأثره الشديد بكنت، خصوصاً بالعَرْض المتعالي والحقائق التركيبية الضرورية. لكنه أخذ على كنت تصوره للحرية على أساس الإرادة - والإرادة تصور نفساني - وقال إن الحرية ينبغي أن تفهم على أساس فكرة الحرية المتعالية، التي لا تدخل فيها العلاقات الزمانية. وكان مور يعتقد بإمكان إدراك واقع يتجاوز الزمان والحواس.

٣ - وفي سنة ١٨٩٩ في مقال له بعنوان: «طبيعة الحكم» اتخذ موقفاً ثالثاً. ذلك أنه صار يهاجم النزعة النفسانية في الفلسفة، فقرر أن أفعال العقل لها وجود مستقل تماماً عن موضوعاتها. وقرر كذلك أن العالم كله يتألف من كليات كيفية، أو كما سماها: «تصورات ذات صفات» adjectival concepts. وهذه الكليات تؤلف القضايا، والموضوعات المادية، والعقول وسائر الموضوعات المركبة. وبعض الكليات (مثل: أحمر) توجد خلال الزمان، كذلك توجد بعض القضايا خلال الزمان بل هي موضوعات للإدراك الحسّي (مثلا هذه القضية: هذا الكتاب أحمر). وأمثال هذه الكليات والقضايا ينعتها بأنها «كليات وقضايا تجريبية» - في مقابل تلك التي لا توجد خلال الزمان مثل: «اثنان»، «صفة»، وينعتها بأنها قبلية a priori. وكان هذا هو الأساس في «واقعية» مور،

والواقعية مأخوذة هنا بالمعنى المقابل للاسمية، أي أن الواقعية هي القول بأن للكليات وجوداً واقعياً حقيقياً (كما هي الحال في تصور أفلاطون للمثل أو الصور). هذه «الواقعية الجديدة» تقرر أن الكليات (المعاني الكلية) ليس فقط توجد في الواقع، بل هي أيضاً تشمل كل شيء موجود.

ب) أما المرحلة الثانية، وفيها تكون فكره المستقل، فتتمثل أولاً في كتاب: «المبادىء الأخلاقية» principia Ethica، وبحث بعنوان: «تفنيد المثالية»، وقد ظهر سنة ١٩٠٣. وتتمثل فيما تلا ذلك من محاضرات وكتب ومقالات، نذكر منها محاضراته سنة ١٩١٠ـ سنة ١٩١١ التي جمعت بعد ذلك بأربعين سنة تقريباً تحت عنوان: «بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة».

وقد حدد مور الموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الغرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، ويكشف على وجه الاحتمال ما عسى أن يكون فيه من أمور لا نعرف على وجه الإطلاق أنها موجودة فيه. والغرض الثاني ابستمولوجي (يتعلق بنظرية المعرفة): وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الأشياء. والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.

وفي رده على نقاده، الذي نشر في سنة ١٩٤٢ قسمّ مور الأجزاء التي تناولها في فلسفته إلى ثلاثة: الأخلاق، نظرية الإدراك الحسي، والمنهج. وهنا سنتناول الأقسام التالية في فلسفة مور: المنهج، الميتافيزيقا، نظرية المعرفة بوجه عام، نظرية الإدراك الحسي، الأخلاق.

١ ـ المنهج:

المنهج الذي اعتمده مور في تفلسفه يقوم على مبدئين:

(الأول) هو أن قضايا مثل: «أظن أن كذا...»، و«أنا أدرك س» ـ تدل على أفعال شعور من ناحية، وعلى موضوعات تتعلق بهذه الأفعال ولكنها مستقلة عنها.

(والثاني) هو أن كل موضوع للشعور هو إما بسيط ـ وفي هذه الحالة لا يمكن تحليله ـ، أو مركب، وفي هذه الحالة يكون ذا ماهية قابلة للتعريف يكون بها كذا وليس شيئاً آخر.

والمبدأ الأول يجعل من الممكن اكتشاف عدد هائل من الكيانات والخواص بوصفها موضوعات للشعور، أكثر مما يتصوره الناس عادة، وهذه الكيانات والخواص ينبغي أن تشمل ـ على الأقل جزئياً ـ ما هو موجود في الكون موضوعياً. وإذا طبق المبدأ الثاني على هذه الكيانات، سيبدو كما لو كان كل موضوع مركب قابلاً للرد إلى بسائط.

وقد حاول مور أن يصنف هذه الكيانات entities في ميدان عمله وهو الأخلاق ونظرية الإدراك الحسي إلى بسائط ومركبات، وأن يحلل المركبات منها. ومن أجل ذلك حاول أن يقدّم تعريفات دقيقة لهذه الكيانات تلافياً لألوان الغموض والاشتراك التي أوقعت الفلسفة في إشكالات والفلاسفة في خلافات. واستغرق هذا العمل نشاط مور الفلسفي في الفترة ما بين عام ١٩٠٣ وعام ١٩١١.

وبعد عام ١٩١١ ازداد اهتمامه بمسائل الاصطلاحات الفلسفية، لأنه رأى أن ثم خلطاً وتشويشاً في المصطلحات الفلسفية الجارية على ألسنة وأقلام الفلاسفة على نحوٍ أدى إلى اضطراب شديد فيها. ورأى أن بعض التشويش في المصطلح راجع إلى النحو المنطقي للغة العادية. ومن هنا رأى ضرورة الاهتمام بتحليل اللغة العادية. لكن مور لم يذهب مع ذلك إلى ما ذهب إليه أنصار الفلسفة التحليلية المعاصرون الذين زعموا أن مصدر العلّة في الفلسفة هو التشويش في الاصطلاحات، وأن العلاج هو في ايضاح المعاني والمصطلحات. غير أنه صار يرى أن غرض الفلسفة الأول لم يَعُد، كما كان يعتقد في أول مرحلة، هو ملاحظة وتحديد الكيانات التي يتألف منها الكون موضوعياً، بل تحليل التصورات.. لكنه في نفس الوقت أدرك أن هذه التصورات تنطوي على موضوعات للملاحظة.

وهذا أدى به إلى ما اشتهر به من دفاع عن الإدراك العام Common Sense. وقد استعمل هذا التعبير للدلالة على أمرين مختلفين وإن كانا مترابطين. فهو يدل أحياناً عنده على المعتقدات التي يؤمن بها كل أو معظم الناس في عصرٍ ما. ويدل في أحيان أخرى على المعتقدات التي نميل نحن إليها بالطبع. لكن معنى هذا التعريف للإدراك العام في مدلوليه أن المعتقدات تتغير من عصر إلى عصر. وللرد على هذا الاعتراض يقول مور ان ما يعتقده الناس عامة أو غالباً يتأيد بألوان من اليقين أو ببيان أن مزاعم الشكاك متناقضة مع ذاتها. لكنه لم يقرر أنه لأن اعتقاداً ما هو اعتقاد الإدراك العام فإنه بهذا نفسه حقيقي لا شك فيه.

أما التحليل الذي قصد إليه مور فيعنى في المرحلة الأولى استخراج وتسمية المكوِّنات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعنى في المرحلة الثانية استخراج وتسمية المكوّنات الأساسية للتصورات المركبة. وفي رده على نقاده صرّح بأنه لم يشتغل مطلقاً بتحليل التعبيرات اللفظية. وهذا ما يميِّزه كل التمييز عن الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم، إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التعبيرات اللفظية، أما مور فلم يهتم إلا بتحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والعبارات. صحيح أن مور يتناول أحياناً تحليل اللغة، لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، بل فعل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو الأشياء.

ب) الميتافيزيقا:

يرى مور أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون. وكان يرى أن الأشياء الموجودة في الكون هي بوجه عام على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها ليست موجودة things that simply are but do not exist؛ والأولى هي التي يتألف منها الكون موضوعياً، والثانية هي مجرد «خيالات» chimeras أو «موضوعات متخيلة» imaginary objects ويقترح مور ثلاث وسائل لتمييز الأشياء الموجودة من الأشياء غير الموجودة:

١ ـ الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما الثانية ليست لها خاصية الوجود.

٢ ـ بينما الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسماءً، فإن الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف بواسطة رموز ناقصة. فمثلاً: «قنطور» centaur ليس اسماً لشيء لأنه لا يوجد شيء يحمل هذا الاسم، بينما «كُرسي» اسم. وهو في هذا يأخذ عن رسل التمييز بين الأسماء المحددة والأوصاف المحددة، في نظريته في الأوصاف.

٣ ـ إذا كان وجود شيء ما هو كونه مُدركاً percipi فإنه يكون موضوعاً متخيلاً وليس موجوداً بالفعل. إن لدينا أفكاراً عن القنطور، ولكن لا يوجد قنطور مستقل عن أفكارنا عنه. ولهذا كان القنطور موضوعاً متخيلاً.

ويبحث مور بحثاً مفصّلاً فيما يسميه الواقع reality. وفي كتابه «المبادىء الأخلاقية» يجعل الواقع = الوجود existence، وفي محاضرات عام ١٩١٠ ـ ١٩١١ يجعل الواقع = الكينونة being. وفي هذه المحاضرات جعل من مقولة «الواقع» خاصية أو صفة، لكنه في «الدراسات الفلسفية» (في المقال المعنون: «تصور الواقع» سنة ١٩١٧) ينكر أن مقولة الواقع خاصية أو صفة. لكنه رفض دائماً دعوى برادلي أن للواقع درجات، وأن أعلى درجات الواقع هو الأبعد عن الأشياء المادية؛ وقرر مور أنه لا يوجد للواقع درجات.

وضمن مقولة الوجود being يميِّز مور بين ثلاثة موضوعات: الجزئيات، الحقائق أو الوقائع، الكليات. ويبدو أنه يقسم الجزئيات إلى خمسة أنواع: الأشياء المادية، معطيات الحس (مثل: بقع صفراء)، أفعال الشعور، مقادير المكان، فترات الزمان. وفيما يتعلق بأفعال الشعور يبدو أنه يميل إلى القول بأن أفعال الشعور توجد في أجسام مادية وأنها خواص لأجسام مادية، وأن كلمة «عقل» mind تدل على ما يشبه البناء المنطقي المؤلف من أفعال للشعور. أما الحقائق أو الوقائع فهي موضوعات المعتقدات الصحيحة وتشمل المعادلات الرياضية ـ مثل ٢+٢=٤ ـ وإشارات الجمل الإشارية مثل: «وقف توم إلى يسار هنري».

وقسم الكليات إلى ثلاثة أنواع: الإضافات relations الخواص الإضافية relational properties، ما ليس إضافة ولا خاصة إضافية. وقدم أمثلة على هذا النوع الثالث: الأعداد، والصفات أو الموضوعات غير الطبيعية مثل الخير.

ومن بين أنواع الوجود being الثلاثة ـ أعني: الجزئيات، والوقائع، والكليات ـ الجزئيات هي وحدها التي توجد؛ أما الوقائع facts والكليات فهي قائمة هناك are.

جـ) نظرية المعرفة العامة:

كل فعل من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعور act of consciousness وفي موضوع متميِّز من هذا الفعل الشعوري.

وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا طالما وجد ما يناظره من موضوعات. فمثلاً إذا توقفت عن رؤية معطى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود. أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد وألا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به.

ومن الممكن أن نتصور أن فعل الشعور والموضوع المتعلق به يوجدان في مكانين مختلفين. يقول مور في كتابه

«بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة»: «أرى من الممكن أن اتصور أن هذا اللون المبياض هو موجود معاً على سطح الظرف المادي . . . ورؤيتي له هي في مكان آخر - في مكانٍ ما في جسمي . ».

وفي تحليله للمعرفة وموضوعاتها، يميّز مور بين أربعة معانٍ للفعل: «أعرف»:

١ - المعنى الأول والأساسي هو المعرفة بواسطة الإدراك المباشر، مثل رؤيتي لبقعة صفراء على الورق الآن.

٢ - والمعنى الثاني هو الإدراك غير المباشر، مثل معرفتي بأنه كانت توجد قبعة على هذه المنضدة.

٣- المعرفة بالمعنى المحدد knowledge proper مثلما يحدث في الأحوال التي فيها يوجد فعل شعور، وقضية مدركة إدراكاً مباشراً، وهذه القضية صحيحة إذ تعتقد أنها صحيحة، وتعتقد أنها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعنى به.

٤ - والمعنى الأخير هو المفهوم حين نقول عن شخص ما إنه يعرف شيئاً، مثلاً أنه يعرف جدول الضرب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك. وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أن الشخص المذكور قد عرف، بأي معنى من المعاني الثلاثة السابقة جدول الضرب ذات يوم.

وواضح أن مور يرى أن المعرفة لا بد أن تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التجربة. لكنه يختلف عن التجريبيين التقليديين في ثلاثة أمور على الأقل:

١ - فهو يرفض أولاً أن يقتصر معنى التجربة على التجربة الحسية وحدها. إذ يرى أن ثم موضوعات أخرى غير تلك المدركة بالحواس هي موضوعات لأفعال الشعور، مثلاً: الحقائق غير المتزمنة بزمان timeless facts الكليات الإضافية relational universals، الصفات غير الطبيعية nonnatural qualities .

٢ - كذلك قرر مع كنت وجود حقائق تركيبية ضرورية وفي وسعنا إدراك هذه الحقائق.

٣ - وأخيراً لم يكن ميالاً إلى رفض ما كان يبدو له حقيقة معينة - مثل كونه يمسك قلماً - بدعوى أن مبادىء فلسفية أو تحليلات أقل يقيناً لا تتفق معها.

وقد حار مور في تحديد ما هو المعطى الحسي: هل هو جزئي، أو كلي؟ هل هو شـيء مثل اللون (في حالة معطيات الحس البصرية) أو هو من نوع آخر. ويلوح أن رأيه النهائي في هذا الموضوع هو أن المعطى الحسي هو بقعة من لونٍ ما: فالبقعة جزئي، تنتسب إلى اللون: وهو كلي من النوع الثالث (أي الذي ليس إضافة وليس خاصة إضافية) على النحو الذي به شيء ما يرتبط بشيء يمتد فوقه.

لكن المسألة الرئيسية التي شغلت مور هي مسألة العلاقة بين معطيات الحواس وبين الأشياء المادية التي تنتسب إليها. بيد أنه لم يصل إلى جواب حاسم في هذه المسألة، بل رأى أن ثم نظريات ثلاثاً مختلفة هي (١) الظواهرية phenomenalism - وقد دعاها نظرية مِلّ - رسل - أعني القول بأن الشيء المادي هو بناء منطقي مؤلف من معطيات الحس؛ (٢) نظرية الامتثال؛ (٣) النظرية القائلة بأن معطيات الحس البصرية تتطابق مع أجزاء من سطوح الأشياء المادية.

د) الأخلاق:

يرى مور أن الأخلاق علم بعضه وصفي والبعض الآخر يقوم على التعريفات، لكنه يستند أساساً على الملاحظة والاستقراء. والموضوع الأساسي للملاحظة في الأخلاق هو الخير، وهو صفة لا طبيعية nonnatural، ولهذا لا يوجد خلال أجزاء من الزمان ولا يتجلى من خلال التجربة الحسية.

إن الموضوع الأساسي للأخلاق هو الصفة البسيطة أو الكيان المسمى: الخير. ولما كان الخير بسيطاً فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف. وكل ما يستطيعه المرء هو أن يقول الخير = الخير.

والمسألة الثانية هي تحديد ما هي الخيرات الممتازة التي يستطيع الناس تحصيلها. لكن لما كان الخير لا يقبل التحليل، لهذا لا يمكن أن تحدد - بواسطة التحليل - أي الأشياء خيرات وأيها ليست كذلك. ولهذا يرى أن الوسيلة لإدراك الخيرات ليست التحليل، بل الوجدان intuition ولهذا سمّي موقفه في الأخلاق وجدانياً intuitionism

وتزداد صعوبة تحديد ما هي الخيرات العظمى بسبب عاملين:

(الأول) هو أن الخيرات هي وحدات عضوية، وخير الكل العضوي ليس مساوياً لمجموع خيرات الأجزاء.

و(الثاني) هو أن من الصعب أن نفصل، في إدراكاتنا

ووجداناتنا، بين الوحدات الجامعة wholes العضوية وبين نتائجها.

وانتهى إلى أن «من الواضح أن العواطف الشخصية والاستمتاعات الحسية تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها.».

مؤلفاته

- Principia Ethica. Cambridge, 1903.
- Ethics. London and New York, 1912.
- Philosophical studies, London and New York, 1922.

ويحتوي على مقالات وأبحاث منها: «تفنيد المثالية» (١٩٠٣)؛ «وضع معطيات الحس» (سنة ١٩١٤)؛ «تصور الواقع» (سنة ١٩١٧)؛ «بعض أحكام على الإدراك الحسي» (سنة ١٩١٨)؛ «العلاقات الخارجية والداخلية» (سنة ١٩١٩).

- The Philosophy of G.E. Moore. P.A. Schilpp ed. Chicago and Evanston, Illinois 1942; 2nd ed. New York, 1952.

ويحتوي على «ترجمة ذاتية» وعلى «رد على نقادي». وفي الطبعة الثانية «اضافة إلى ردي».

- Some Main problems of philosophy. London and New York, 1953.
- Philosophical Papers. London and New York, 1959.

مراجع

- Schilpp, P.A., ed: The Philosophy of G.E.Moore.
- Urmson, J.O.: Philosophical analysis. Its Development between the two World Wars. Oxford, 1956.
- White,A. R.: G.E. Moore. A Critical Exposition.. Oxford, 1958.

مورجن (كونوي لويد)

Conoy LLoyd Morgan

عالم نفساني بريطاني، من المؤيدين لنظرية التطور. ولد لويد مورجن في سنة ١٩٥٢ في لندن. وتعلم أولاً في مدرسة جلدفورد قرب لندن، وبدأ في دراسة الفلسفة،لكن ليكسب معاشه دخل مدرسة المناجم في لندن، ليصير مهندس مناجم. وتصادف أثناء عشاء في المدرسة أن جلس إلى جوار توماس هـ. هكسلي، عالم الحيوان العظيم ومن أكبر أنصار نظرية التطور Thomas H. Huxley، وكان أكبر منه بسبع وعشرين سنة. فسأله هكسلي عن اهتماماته، وعقب ذلك نصحه بأن ينهي تعليمه الحالي ثم ينتقل عنه إلى دراسة علم الأحياء (البيولوجيا) على يدي هكسلي في الكلية الملكية للعلوم. فلما أتم مورجن تدريبه مهندساً للمناجم، اشتغل مربيا Tutor، مما مكنه من القيام برحلة في أمريكا الشمالية والبرازيل. وبعد عودته حضر دروس هكسلي. وفي سنة ١٨٧٨ حصل على وظيفة مدرس في كلية (مدرسة ثانوية) روندبوش Rondebosche في جنوب أفريقيا، حيث قام بتدريس الفزياء، والأدب الانجليزي والتاريخ الدستوري، لكنه استغل أوقات فراغه في دراسة الجيولوجيا والتاريخ الطبيعي.

وفي سنة ١٨٨٣ عين مدرساً للجيولوجيا وعلم الحيوان في كلية برستول بانجلتره، وقد بقي هناك حتى نهاية حياته التدريسية. وفي سنة ١٨٨٧ عين ناظراً للكلية، وهو يساوي منصب أستاذ ذي كرسي. وفي سنة ١٩١٠، حين صارت الكلية جامعة، صار نائباً لرئيس الجامعة، لكنه عاد إلى التدريس بعد عام واحد، فقام بتدريس علم النفس والأخلاق. وفي سنة ١٩١٩ أحيل إلى التقاعد، وعاش في احدى ضواحي برستول متفرغاً للكتابة. ثم انتقل أخيرا إلى مدينة هيستنجز Hastings على ساحل المانش حيث توفي في سنة ١٩٣٦.

وخلال خمسين عاماً من اقامته في برستول عني لويد مورجن - إلى جانب التدريس في الكلية الجامعية - بدراسة سلوك الحيوان، وبكتابة العديد من الأبحاث، وتأليف ما يقرب من اثني عشر كتاباً عن التطور، خصوصاً تطور العقل، وعن علم النفس المقارن، وخصوصاً انبثاق الوعي ونمّو الذكاء على مدى التطور.

كان لويد مورجن يلاحظ سلوك الحيوان، ويعنى بقراءة ما كتبه سائر علماء الحيوان في هذا المجال، ويقوم ببعض التجارب الصغيرة على كلابه وقططه وبطّه وفراخ دجاجه، ابتغاء التفرقة بين السلوك الغريزي والسلوك المكتسب في الحيوان. وكتب في موضوعات: الغريزة، التعلمّ، الذكاء

الترابط ، المحاكاة ، التفكير البرهاني ، وادراك العلاقات . وكان حريصاً على اجراء المقارنات بين الحيوان بعضه وبعض ، وبين الحيوان والانسان ، خصوصاً فيما يتعلق بتطور الذكاء .

وقد اتخذ مبدأ لبيان درجة الذكاء في سلم التطور عرف باسم « قانون (أو قاعدة) لويد مورجن » L Loyd Morgans Canon ومفاده ما يلي : « لا يحق لنا ، في أية حال ، أن نفسر فعل حيوانٍ بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أعلى ، إذا كان من الممكن تفسيره بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أدنى في السلم النفساني » .

كذلك اشتهر بتأييده لمذهب التطور المنبثق emergent evolution . ومفاد هذه النظرية ، التي قال بها أيضاً صمويل الكسندر ، أن عملية التطور لم تكن متصلة باطراد ، كما زعم دارون ، بل تتضمن ، بين الحين والحين ، انفصالات كبيرة أو « نقط تحوّل حاسمة » . ونقط التحول هذه تتمثل في الظهور المفاجىء لبعض الظواهر التي يسميها دي مورجن : « منبثقات » emergents ، وهو لفظ استعمله G. H. Lewes في سنة ١٨٧٤ . « والمنبثق » emergent:

١ - يجري على ما يوجد من قبل ؛
٢ - وينشأ مما هو موجود من قبل ؛
٣ - أويكون أحياناً جديداً حقاً في تاريخ الكون ؛
٤ - أويحدث على نحوٍ لا يمكن التنبؤ به من حيث المبدأ ، لأنه لا يتطابق مع أية قوانين عامة .
٥ - ولا يمكن تفسيره على نحو طبيعي ، بل علينا أن نقبله « بشفقة طبيعية » with natural piety

والمنبثقات المتوالية في مدى التطور هي علامات على مراحل التقدم من الأدنى إلى الأعلى .

وبالجملة فإن التطور يقوم على الوثبات ولا يكون متصلاً مطرداً .

وقد فصل دي مورجن نظريته هذه في التطور في أربعة مؤلفات هي :

١ - « التطور المنبثق والحياة » ، وكان في الأصل محاضرات ضمن سلسلة جفورد المشهورة .
٢ - « الحياة والعقل والروح »
٣ - « العقل في مفترق الطرق »
٤ - « انبثاق الجدّة » .

وأراغ دي مورجن إلى وضع مذهب شامل في الكون . وقد جعل له أربعة شروط مفترضة مقدماً هي :

أ - وجود عالم فزيائي لا يتوقف - بأيّ حالٍ من الأحوال - على كونه مُدْرَكاً أو مُفكَّراً فيه بواسطة عقل انساني أو تحت انساني .

ب - هَرَم التطور المنبثق ترتيب تدرجي مؤلف من أنواع من العلاقات .

جـ - هناك ارتباط كلي متبادل بين الأحداث الفزيائية والأحداث النفسية .

د - يتجلى في كل مكانٍ نشاط موجِّه ، يسمى أيضاً « الروح » أو « الله » ، حتى إن « جماع مجرى الأحداث المندرجة تحت التطور هو تعبير عن غرض الله » .

مؤلفاته

- Animal life and Intelligence. London, 1890
- An introduction to Comparative Psychology. London, 1894.
- Habit and Instinct. London and New Jork, 1896
- Animal Behaviour London, 1900
- Instinct and Experience. London, 1912
- Emergent Evolution London 1923.
- Life, Mind and Spirit. London , 1926
- Mind at the Crossways. London, 1929.
- The Animal Mind, London and New York, 1930.
- The Emergence of Novelty. London, 1933

مراجع

- William Mc Dougall: Modern Materialism and Emergent Evolution. London, 1929

مورس (توماس)

Thomas Morus (More)

مفكر سياسي انجليزي ، اشتهر بكتابه « يوتوبيا » في النظام الأمثل للدولة .

ولد في لندن في ٦ (أو ٧) فبراير سنة ١٤٧٨ . وكان أبوه جون مور قاضيا في المحكمة العليا King's Bench . ودخل جامعة اكسفورد وهو في الرابعة عشرة ، حيث اتقن اللاتينية وربما شدا حظاً من اليونانية . ثم دَرَس القانون في لندن وصار محامياً . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين ارزمس عالم الانسانيات الشهير الذي زار انجلتره لأول مرة في سنة ١٤٩٩ وشغلته الأمور الدينية إلى حد أن فكرّ ـ وكان كاثوليكياً ـ في الانخراط في سلك الرهبنة . وقام بإلقاء محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين : « مدينة الله »، وربما كانت فيها البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه « يوتوبيا » Utopia (سنة ١٥١٦). وفي تلك الأثناء اتقن اللغة اليونانية وصار من كبار رجال النزعة الانسانية في انجلتره .

وفي سنة ١٥٠٤ انتخب عضوا في البرلمان الانجليزي الذي دُعِي من جديد آنذاك ، ونجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع . لكن ذلك جرّ عليه سخط الملك ، مما جعله يفكر في الرحيل عن انجلتره . لكن الملك هنري السابع توفي في سنة ١٥٠٩ . ولكن ذلك لم يمنعه من القيام بالسفر إلى خارج انجلتره ، فزار جامعتي باريس ولوفان. وفي سنوات شبابه هذه ألّف مسرحيات صغيرة ، وقصائد واهاجي ، لم يبق لنا منها إلا بعضها .

ولما تولى هنري الثامن العرش في سنة ١٥٠٩ استدعى إليه مورس وكانت تربط بينهما صداقة . ورقاه إلى رتبة فارس وعينه عضوا في المجلس الخاص Privy Council ، ثم وزيراً للمالية ، ورئيساً Speaker لمجلس العموم ، ومستشاراً لدوقية لانكستر ، وأخيراً في سنة ١٥٢٩ عينه Lord Chancellor

لكن بعد ذلك بثلاث سنوات وقع بينه وبين الملك هنري الثامن خلاف شديد لأنه كان يرى أن طلاق الملك كان غير شرعي فاضطر إلى التخلي عن منصبه . وأقيمت ضده دعوى الخيانة العظمى، فحوكم طويلاً إلى أن حكم عليه بالاعدام شنقاً ونفذ الحكم في برج لندن في ١٥٣٥/٧/٦ .

والكتاب الذي حقق له شهرة عظيمة لا تزال باقية حتى اليوم هو كتاب « يوتوبيا » Utopia الذي ظهر سنة ١٥١٦ وفيه يتصور بخياله نوعاً من الحكم ، ودستوراً وتركيباً للدولة يختلف تمام الاختلاف عما عرفه في انجلتره وسائر دول العالم . وفي هذه الفترة نجد نظائر لمثل هذا اللون من التأليف كثيرة : منها كتاب « الأمير » لمكيافلي ، وكتاب « نظام الامارة المسيحية » لارزمس ، وأولهما لم يكن قد نشر بَعْدُ ، والثاني كان قد نشر قَبل ظهور « يوتوبيا » .

وكتاب « يوتوبيا » عبارة عن حوار بين المؤلف الذي اتخذ اسماً مستعاراً هو Petrus Aegidus (وكان كاتباً في مدينة أنتفرب في بلجيكا والتقى به مورس في أثناء سفارة قام بها في بلاد الفلاندر ببلجيكا) وبين بحّار خيالي أطلق عليه اسم Hythlodeus زعم أنه كان مرافقاً لامريجو فسبوتشي Amerigo Vespuci (أحد مكتشفي أمريكا ومن اسمه أخذ اسمها)، وأنه زار جزيرة نائية في وسط المحيطات تدعى « يوتوبيا » . وهو في حواره مع بطرس ايجيدس يروي ما شاهده في هذه الجزيرة من نظام سياسي واقتصادي . والجزيرة تسمى Utopia (وهي مؤلفة من كلمتين يونانيتين : U = نفي ، = مكان ، أي لا في مكان) وملكها يدعى Utopos, τοπος (= لا في مكان)ـ وقد سمّاها هكذا لكي يتحرر من كل الأحوال التاريخية ، وينشىء دولته المثلى هذه على أسس عقلية محضة .

والأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الدولة هو إلغاء المِلْكية الخاصة ، وجعل الأموال كلها (عقارية وغير عقارية) ملكاً مشاعاً لجميع أبناء الدولة وأفراد الشعب . وهذا الشعب يعيش أساساً على الزراعة ، ويكمّلها الحِرَف الضرورية لها . والعمل اجباري على الجميع ، ومدة العمل ست ساعات يومياً : وهكذا يبقى للناس متسع من الوقت للاشتغال بالأمور الروحية . ويجب على كل مواطن في هذه الدولة ـ رجلاً كان أو امرأة ـ أن يتعلم حرفة يدوية وأن يمارسها في دورات منّظمة .

وعن طريق نظام انتخابي معقد يختار القادة والأمير (الحاكم للدولة)، وكذلك يختار من سيكرسون أنفسهم للعلم .

والملكية المشتركة لا تشمل فقط أدوات الانتاج بل وأيضاً أدوات الاستهلاك .

ونظام الأسرة محافظ عليه ـ بعكس ما في سائر اليوتوبيات ـ وعلى أساس الزوجة الواحدة . والأسرة ، وفي بعض الأحوال الأسرة الكبيرة ، هي في نفس الوقت نوع من الجماعة الانتاجية . وما تنتجه كل أسرة يُسَلّم إلى المخازن

العامة (للدولة) . ويحصل كل ربّ أسرة من هذه المخازن العامة على ما يحتاج إليه لنفسه ولأسرته . ولهذا لا يحتاج المواطنون إلى النقود للتبادل في الداخل ، لأنه لا يوجد سوق داخلية للتبادل . وإنما يحتاج إلى النقود من أجل التبادل مع الخارج فقط، لأن الانتاج الذي لا يحتاج إليه في الداخل، أي الذي يتبقى في المخازن العامة ، سيباع في الخارج ، إذا لم يوزع على الفقراء في الخارج مجاناً . والمال المتحصل من البيع للخارج يستخدم لشراء العبيد والانفاق على الجنود المرتزقة في حال الحرب . وإذا تألفت الأسرة الواحدة من أكثر من ستة عشر بالغاً ، وزع أفرادها الزائدون على الأسر التي يقل أفرادها البالغون عن عشرة . وإذا أفرط عدد السكان في الدولة كلها ، أرغم قسم منهم على الهجرة واستعمار بلاد جديدة .

والنساء متساويات في الحقوق والواجبات مع الرجال مساواة تامة ، حتى في امكانيات التعليم وتولي الوظائف واحتراف المِهَن .

أما العبيد فيتكونون من أسارى الحروب ، ومن المجرمين ، ومن الرجال المشترين من بلاد أخرى ممن حُكِم عليهم بالإعدام .

وقد كثر الجدل حول ما قصده توماس مورس (مور) من هذا الكتاب . والرأي الأرجح هو ما قاله Friedrich Lütge من « أن من المؤكد أن كتاب « يوتوبيا » Utopiaليس كتاباً قصد به إلى الدعوة إلى اقامة دولة شيوعية ، كذلك ليس من المقبول أن نعدّ توماس مورس من بين الداعين إلى ايجاد نظام شيوعي في المجتمع . وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب مكتوب باللغة اللاتينية ولم يترجم إلى اللغة الانجليزية إلاّ في سنة ١٥٥١ (أي بعد وفاة المؤلف بعشرين عاماً)، ومعنى هذا أن مؤلفه لم ينشد لكتابه الانتشار الواسع والذيوع الكبير بين مختلف طبقات الشعب . وإنما هدف الكتاب مزدوج: فهو يحتوي على نقد حيّ - يكاد يكون غير مستور - موجّه ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية في انجلتره في ذلك الزمان ، وضد استفحال قوة الأمراء ، وضد اساءة التصرف في الأمور المالية والقضاء ، كما أدركها ارزمس من قبل وعبّر عنها . إننا بإزاء كتاب ينبغي أن يفهم على أساس روح النزعة الانسانية Humanismus التي كانت ترى أن ابراز العيوب والمشاكل في الدول التاريخية (أي التي ظهرت فعلاً على مدى التاريخ) ينبغي أن يتم بالمقارنة مع ما ينبغي أن تكون عليه الدولة المُثلى . ومن ناحية أخرى نجد في هذا الكتاب دفاعاً عن القيم المسيحية وخصوصاً ما يتعلق منها بالضمير . لأن واضعي اليوتوبيات يؤسسون دُوَلهم على العقل وحده». (مادة Morus في Handwörtér buch der Sozalwissenschaften جـ٧ ص٤٥٨، جيتنجن سنة ١٩٦١) .

مراجع

- Frank Sollivan: Thomas More, a First Bibliographical Notebook. Los Angeles, 1953.
- Karl Kantslky: Thomas More and seine Utopia. Stuttgart (1888).
- W. E. Chambell: More's Utopia and His Social Teaching. London, 1930.
- Gerhard Möbus: Macht und Menschlichkeit in der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.
- Thomas More: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.

موليشوت

Jacob Moleschott

عالم فسيولوجي وفيلسوف مادي؛ ويعدّ من كبار مؤسسي المذهب المادي في القرن التاسع عشر. ولد في سنة ١٨٢٢ . وعلّم في جامعة هيدلبرج الطب، وعاد إلى وطنه هولنده فمارس مهنة الطب في اوترخت ثم عاد إلى هيدلبرج مدرسّاً للفسيولوجيا. لكن آراءه المادية في كتابه «دورة الحياة» (ماينتس سنة ١٨٥٢) واتجاهه المادي المغالي أرغماه على الذهاب إلى تسورش (زيورخ، في سويسرة). ثم صار أستاذاً للفسيولوجيا في روما.

وكانت قد وقعت بينه وبين ليبج Liebig الفسيولوجي ذي النزعة الدينية مساجلات حادة ، إذ هاجم ليبج قولة موليشوت المشهورة : « لا فكر بدون فصفور».

كان موليشوت يرى ، مثل لودفج بوشنر Büchner أن القوة والمادة لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى . إن القوة خاصية من خواص المادة . ولا مادة بلا قوة . كما أنه لا قوة بلا مادة . ولهذا رفض كل مادية تعزو إلى المادة وجوداً مستقلاً

عن القوة . ورأى أن المخ هو مصدر الشعور . وأكد أن العوامل الفزيائية هي العوامل الكبرى في الحياة الانسانية .

وكل معرفة تفترض مَنْ يعرف ، أي علاقة بين الشيء ومن يلاحظه . ومن يلاحظ يمكن أن يكون حشرة فالمعرفة لا تقتصر على الانسان . وكل وجود يتحقق بصفاته ، ولا صفة توجد إلا بواسطة علاقة .

مؤلفاته

- Der Kreislanf des Lebens. Maing, 1852
- Die Physiologie der Nahrungsmittel. Darmstadt, 1850
- Physiologie des Stoffwecksels in Pflanzen and Thieren. Erlangen, 1851.
- Eine Physiologische Sendung. Giessen, 1864.

مراجع

- Frederik A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Iserlohn, 1866.
John T. Merz: A History of European Thought in the Nineteenth Ceutury. Edinburg, 1903.

مولينا

Luis de Molina

لاهوتي يسوعي اسباني ، اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الارادة في الانسان .

ولد في قونقه Cuenca (في أقليم قشتاله بأسبانيا) في سبتمبر سنة ١٥٣٥ . دخل الطريقة اليسوعية في كويمبرا Coimbra ١٥٥٣ ، وَدَرَس الفلسفة واللاهوت هناك من سنة ١٥٥٤ إلى سنة ١٥٦٢ ثم في ايفورا Evora (١٥٦٢- ٦٣) . وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (١٥٦٣- ١٥٦٧) وتدريس اللاهوت في ايفورا (١٥٦٨- ٨٣) ، وأمضى بقية حياته في الكتابة ، حتى توفى في مدريد في ١٢ أكتوبر سنة ١٦٠٠ .

وأهم مؤلفاته :

١ - «اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهي » ، سنة ١٥٨٨ - ١٥٨٩ .

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis

٢ - « شروح على الجزء الأول من القديس توما » ، سنة ١٥٩٢

Commentaria in Primam Partem divi Thomae

٣ - « في القانون والنُّظُم » ، في ٦ مجلدات ، سنة ١٥٩٣ - ١٦٠٩ .

De jure et institutia

ونظريته في التوفيق بين العلم الإلهي السابق وحرية الإرادة الانسانية سميت باسمه : المولنياوية : Molinisme والقضيه هي . كيف تتفق حرية الارادة الانسانية مع تقدير الله السابق ؟ وتشتمل على ثلاث صعوبات هي :

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيقع من أفعال الانسان ، وهو علم ثابت لا يتغير ، وبين حرية ارادة الانسان في أن تختار من الأفعال ماتشاء؟

٢ - إذا كانت كل أفعالنا الحرة صادرة عن الله بوصفه العلّة الأولى ، فكيف يمكن إرادتنا الحرة أن تكون علّة حرّة ، أو كيف يمكن أن تعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن ؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كل الناس ، فكيف نفسّر هذه الحقيقة الرهيبة وهي أن الكثيرين يموتون دون أن يتلقوا نور الإيمان ولا يبلغون النجاة الأبدية ؟ .

وهي مشاكل مؤجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء . وفيها يتصل بالمسيحية ، حاول اللاهوتيون المسيحيون الجواب عن هذه المشاكل ، فانقسموا حيالها إلى مذهبين : مذهب توما ، ومذهب مولينا . وقد اتبع مذهب توما الدومينيكان ، واتبع مذهب مولينا اليسوعيون .

وحاصل المسألة هو أن علم الله ، إذا نظر إليه في ذاته ، فإنه واحدٌ لا يقبل الانقسام ؛ وإذا نظر إليه من حيث الموضوعات التي يتناولها علمه ، فإنه ينقسم وفقاً لتنوع الموضوعات : بين نظرية وعملية ، ضرورية وحرة ، الخ ، وينقسم علمه أيضاً إلى « علم الرؤية » scientia visionis وعلم الفهم البسيط scientia simplicis intelligentiae والأول يتعلق بالأمور التي وجدت ، وتوجد وستوجد ، والثاني يتعلق بالامكان المحض أي بالموضوعات التي لم توجد ، ولا توجد ، ولن توجد . (راجع «الخلاصة اللاهوتية» للقديس توما جـ١ ، المسألة ١٤ ، المادة ٩) . فإن صحّ هذا التقسيم فلا بد أن الله يعلم الفعل الحرّ بعلم الرؤية . ويرى توما أن هذا النوع من

العلم يتضمّن بالضرورة فعلاً صادراً عن إرادة الله أو قراراً إلهياً. وإذن فإن الفعل الحر المستقل إنما يعلمه الله بفضل قراره، ولهذا فإنه لا يمكن وجود فعل حرّ إلاّ إذا قرر الله وجوده.

فجاء مولينا وأنكر رأي توما هذا لأنه يفسد حرية الإرادة الانسانية. وقال: لا بد من العثور على طريقة بها يعلم الله الفعل الانساني الحرّ قبل القرار الإلهي، ومستقلاً عنه. وثم نوع ثالث من الموضوعات، هكذا يقول مولينا، لاهوبالامكان المحض ولا يرجع إلى صنف الموضوعات التي لها وجود بالفعل في زمان ما. هناك الحادث المستقبل الذي يمكن أن يوجد لو تحققت شروط معيّنة، لكن هذه الشروط لن تتحق. ويندرج تحت هذا النوع كل الأفعال الحرة التي، وإن لم يقدر لها الوقوع، ستوجد لو تحققت شروط معينة. ويسمى هذا النوع باسم الحوادث المستقبلة المشروطة futura conditionata والله يعلمها بعلم وَسَطٍ scientia media، هو علم وسط بين علم الرؤية وعلم الفهم البسيط. وعلى الرغم من أن الحادث المشروط المستقبل لن يقع أبداً، لأن الشروط لتحقيقه لن تتوافر، فإن العلم الوسط، بما هو كذلك، يغضّ النظر عن تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط. ومن هنا فإن الله، بالعلم الوسط، يستكشف ويعلم بيقين معصوم، ما ستفعله الارادة الحرة الانسانية بحريتها الفطرية (تفعل هذا أو ذاك، توافق أو لا توافق على فعل كذا، الخ) إذا وضعت في هذه الظروف أو تلك. مثلاً: إذا أراد الله من بطرس (شخص ما) أن يوافق على فعل كذا، فإنه يقرر أن يضع بطرس في هذه الظروف أو تلك، ويقرر، شـرطياً، أن يهب عونه للفعل الذي اختارته إرادة بطرس الحرة. وفي هذا القرار، المصاحب لعلم الله السابق بالفعل الحر، يعلم الله الموافقة المستقبلة المطلقة دون مساسٍ بحرية الإرادة؛ لكن يقين علم الله يرجع، لا إلى التأثير الجوهري لقراره، بل إلى العلم الوسط الذي يدرك الموافقة قبل القرار.

وخلاصة هذا الرأي أن علم الله ينفذ في أعمق عمائق الإرادة ويرى ما ستفعله قطعاً في هذه الظروف أو تلك.

لكن أليس في هذا أيضاً إنكار لحرية الإرادة، ما دام علم الله بخفايا الإرادة علماً يقينياً، وبالتالي علماً بالعلّة التي سينتج عنها بالضرورة فعلٌ مجرد؟.

لهذا جاء سوارث، اللاهوتي اليسوعي المعاصر له، فقال إن الله يعلم الفعل الحرّ المستقبل في قراره منظوراً إليه مقدماً على أنه مستقبل. لكن هذا مستحيل أيضاً، أعني أن نتصور قراراً مستقبلا يصدره الله، لأن قرارات الله أزلية، وبالتالي لا علاقة لها بماضٍ ومستقبل.

كذلك يقول مولينا والمولينـاويون إن المـدد الإلهي لإحداث الفعل لا يسبق فعل الإرادة الحرة، كما ذهب إلى هذا توما ومشايعوه، بل يتم في نفس الوقت، كعلّة جزئية، من أجل احداث نفس الفعل ونفس الأثر. وهو ما يسمونه بـ «المعاونة المتواقتة»، وهي تتم إلى جانب الفعل وتتضافر مع فعل الإرادة.

وفيما يتصل باللطف الإلهي يتفق مولينا مع توما ضد البيلاجيين في توكيد أن اللطف الإلهي مجانيٌّ محض، أي لا يتوقف على أفعال الانسان، بل الله يلطف بمن يشاء، ويغفر لمن يشاء، دون اعتبار للأعمال من حسنات وسيئات. وإنما يختلف التومايون والمولينـاويون في طبيعة كل من اللطف الكافي واللطف الفعّال، اللذين إليهما ينقسم اللطف الإلهي. إذ يرى التوماويون أن اللطف الفعّال يختلف جوهرياً ab intrinseca عن اللطف الكافي. فاللطفُ الكافي يهب القدرة المباشرة على انتاج فعل منّج، ويسمو بالارادة إلى مستوى فوق طبيعي؛ لكن لاحداث فعل بالفعل، فلا بد من لطف فعّال. وهكذا فإن اللطف الكافي يهب القدرة Posse بينما اللطف الفعّال يهب الانجاز agere. ـ أما المولينـاويون فيرون أن اللطف الواحد يمكن أن يكون كافياً أو فعّالاً: إنه يبقى كافياً إذا قاومت الإرادة؛ لكنه يصير فعّالاً، إذا وافقت الإرادة. ولهذا فإن اللطف فعّال لا بجوهره ab intrinseca، بل خارجياً ab ex trinseca بواسطة موافقة الإرادة.

تلك هي خلاصة آراء مولينا في هذا الباب. وقد زعم أنه لو كانت هذه النظرية التي قال بها معروفة من قبل لما وجد مذهب بلاجيون، ولما أنكر لوتر حرية الإرادة، ولوافق أوغسطين وسائر آباء الكنيسة على نظريته هذه في التوفيق بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة الإنسانية. لكن الذي حدث هو أن نظرية مولينا لم توقف تعاليم ميخائيل بايوس Baius، ولم تمنع قيام مذهب جانسينوس Jansenius، بل على العكس من ذلك أدت إلى مجادلات حادّة وعقيمة بين اللاهوتيين المسيحيين في القرون التالية، إذ أثارت ثائرة أتباع توما وأوغسطين، حتى رفع الأمر إلى البابا كليمان الثامن، فأصدر أمراً في سنة ١٥٩٨ بتشكيل لجنة لتقصي الحقائق اسمها Congregatio de Auxiliis، انعقدت جلساتها ١٨١

مرة لمناقشة نظرية مولينا هذه ! وانتهت اللجنة بإدانة هذه النظرية ثلاث إدانات متوالية ، وفي ١٣ مارس سنة ١٥٩٨ أتخذوا قرارهم النهائي بضرورة إدانة مذهب مولينا دون أدنى تحفظ . وفي ١٩ ديسمبر سنة ١٦٠١ أ دانوا ٢٠ قضية مأخوذة من كتاب Conardia. واضطر المرشد العام لليسوعيين واسمه Acquaviva إلى إصدار قرار في ١٤ ديسمبر سنة ١٦١٣ فرض فيه على اليسوعيين أن يأخذوا بمذهب سوارث بدلاً من مذهب مولينا .

مراجع

- H. Gayrand: Thomisme et Molinisme. Toulouse, 1889 - 92.
- F. Stegmüller: Geschichte des Molinismus, I. 1935
- F. Stegmüller:Zur Literaturgeschichte derPhilosophie und Theologie an den Universitäten Evora and Coimbra in XVI.Jahrhundert.1931

مونتاني

Michel Eyquem de Montaigne

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز .

ولد في قصر مونتاني Montaigne (ويقع بين بوردو وبريجيه) في ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣ . وينحدر أبوه ، بييرايقيم Eyquem من أسرة من التجار في بوردو أثروا ثراءكبيراًواشتروا اقطاعية Seigneurie مونتاني مع لقب نبالتها. أما أمه ، انطوانيت دي لوب (لوبث) فتنحدر من أسرة يهودية أسبانية تحوّلت إلى الكاثوليكية منذ وقت طويل ، وكان منها فروع في أنتورب (بلجيكا) وأسبانيا . أما اخوه تومادي بورجار Thomas de Beauregard وأخته حَنّه فقد تحولاً إلى البروتستنتية ؛ وبنت أخيه (أو أخته)حنّه دي ليستوناك Jeanne de Lestonac (١٥٥٦ ـ ١٦٤٠) فترهبت وصارت رئيسة دير للراهبات ، وقد قَنّنتها (أو طوّبتها) الكنيسة في سنة ١٩٤٩ . أما صاحبنا ميشيل فاستمر كاثوليكياً مثل أبويه .

وقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ، فوفرّ له مدرساً ألمانياً لا يعرف الفرنسية علّمه اللاتينية حتى صار يتكلمها مثل لغته الأصلية الفرنسية . وفي سنّ السادسة أرسل به إلى كوليج دي جويين Guyenne في مدينة بوردو حيث كان يدّرس فيها علمان من أعلام النزعة الانسانية هما جورج بوكانن G. Buchannan ودي موريه M. A. de Muret.وبعد ذلك دَرَس القانون ، ربما في تولوز ، من سنة ١٥٤٦ إلى سنة ١٥٥٠ ؛ وفي سنة ١٥٥٧ أصبح مستشاراً في برلمان (محكمة) بوردو . والمستشار conseiller هو المحامي في ذلك الوقت . وهناك تعرف إلى Etienne de la Böetie ـ وكان محامياً هو الآخر ، فانعقدت بينهما صداقة حميمة وصفها بحرارة في أحدى مقالاته وعنوانها : « في الصداقة ». وتوفي لا بوئسي في سنة ١٥٦٣ فتأثر مونتاني لذلك تأثراً بالغاً ، وتولى نشر مؤلفات صديقه الراحل ، وذلك في سنة ١٥٧١ .

وفي سنة ١٥٦٩ نشر ترجمته لكتاب : « اللاهوت الطبيعي » تأليف ريموند سيبوند Raimond Sebond أو Sabund (المتوفى سنة ١٤٣٢) بتكليف من والده .

وفي سنة ١٥٦٨ توفي أبوه . وفي سنة ١٥٧٠ استقال من منصبه الرسمي . وفي سنة ١٥٧١ اقام في قصر مونتاني . وبدأ سنة ١٥٧٢ في كتابة مؤلّفه الذي خلد به ذكره ، « المقالات » **Essais** ، واستمر يكتب حتى وفاته .

ومنحه هنري دي نافار لقب سيد لغرفته في سنة ١٥٧٧ . وقام بالوساطة بينه وبين البلاط الملكي ، ورشحه لهذه المهمة كونه كاثوليكياً معتدلاً ومتسامحاً .

ومن سبتمبر سنة ١٥٨٠ حتى نوفمبر سنة ١٥٨١ قام برحلة طويلة في ألمانيا وايطاليا وصفها في كتاب بعنوان : « يوميات رحلة » Journal du voyage.

وصار عمدة لمدينة بوردو من سنة ١٥٨١ إلى سنة ١٥٨٥ ، وكان أبوه قد شغل هذا المنصب من قبل .

ولما كان في باريس في سنة ١٥٨٨ للإشراف على طبع « المقالات » طبعة جديدة ، قبض عليه رجال العصابة Ligueurs متهمين إياه بأنه عميل لهنري دي نافار ، لكن أفرج عنه بعد أن قضى ساعات قليلة في سجن الباستيل .

وفي السنوات الأخيرة من حياته نَعِم بصحبة ماريه دي جورنيه Marie de Gournay (١٥٦٥ ـ ١٦٤٥) التي تبناها على أنها «بنت مصاهرة» fille d'alliance ، وهي التي أشرفت على نشر مؤلفاته بعد وفاته ودافعت عن ذكراه . وتوفي مونتاني كاثوليكياً مؤمناً في ١٢ سبتمبر سنة ١٥٩٢ .

آراؤه

مونتاني من رجال الكتاب الواحد ، أي الذين اشتهروا بكتاب واحد ، هو « المقالات » **Essais** . وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في بوردو سنة ١٥٨٠، وأعيد طبعها مع تصحيحات في سنة ١٥٨٢ ، وتحتوي على الكتابين الأول والثاني . وطبع طبعة ثالثة في باريس سنة ١٥٨٨ تحتوي على كتاب ثالث ، حرره بين سنة ١٥٨٦ وسنة ١٥٨٨ تقريباً ، مع اضافة كثير من العبارات في داخل نص الكتابين الأول والثاني . وبين سنة ١٥٨٨ وسنة ١٥٩٢ أضاف مونتاني عدة اضافات جديدة على هامش نسخته (طبعة سنة ١٥٨٨)، فقامت ، بعد وفاته ، ماريه دي جورنيه وبيير دي براك Pierre de Brack بإعداد طبعة جديدة مع استعمال هذه الاضافات ، ونشرا طبعة جديدة في سنة ١٥٩٥ أي بعد وفاة مونتاني بثلاث سنوات . وصارت هذه الطبعة ، بكل أغلاطها ، أساساً لكل الطبعات التالية حتى سنة ١٩٠٠ . ولا تزال نسخة مونتاني هذه التي سجّل فيها هذه الاضافات موجودة في مكتبة بلدية بوردو، وتسمى نسخة بوردو ، وقد استعملها استعمالاً غير وافٍ بعض الناشرين مثل J. A. Naigeon في نشرته سنة ١٨٠٢ . لكنها لم تستغل استغلالاً نقدياً وافياً إلّا في النشرة البلدية التي ظهرت من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٣، وصارت هذه الطبعة، المنسوبة إلى بلدية بوردو ، هي الطبعة النقدية المعتمدة ، وقد قام بتحقيقها F. Strowski. F. Gelin. P. Villey وتقع في خمس مجلدات . ـ و« المقالات »(والأدق أن تسمى : « محاولات » لأنه « حاول » فيها أن يبدي آراءه وأحكامه) تتألف من مائة وسبعة فصول ، تختلف من حيث الطول : فبعضها يقع في صفحة أو صفحتين ، وبعضها مسهب جداً مثل « دفاع ريموند سيبوند »، وفيه دفاع مجيد عن نزعة الشك ، وكان له تأثير بالغ جداً في كثير من المفكرين والفلاسفة مثلا جسّندي ، وبيكون ، وديكارت .

وفيها يتجلى بكل وضوح موقف مونتاني الفكري ، وهو الشك . لقد استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء ، فوجد في النهاية أن أحراها بالقبول هو مذهب الفورونيين ، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان ، ذلك لأن الفورونيين (الشكّاك) هم الذين كشفوا عن حقيقة الإنسان وبيّنوا أن الإنسان عاجز ، خاوٍ ، ضعيف

مونتسكيو

Charles de Secondat, Baron de la Bréde et de Montesquieu

مفكر سياسي واجتماعي ، ومؤرخ .

وهو ينحدر من أسرة فرنسية نبيلة عريقة في نبالة السيف ونبالة القضاء . ولد في قصرحصين بالقرب من لابريد la Bréde (بالقرب من بوردو) في ١٨ يناير سنة ١٦٨٩، وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٧٥٥ .

وفي سن الحادية عشرة أرسل إلى مدرسة جويي Juilly التي كانت تديرها جماعة الأوراتوار الدينية ، فنال تحصيلاً جيداً في اللاتينية ، مما هيأه للكتابة عن تاريخ الرومان ودراسة القانون الروماني .

وفي سنة ١٧٠٥ عاد مونتسكيو إلى بوردو لدراسة القانون . وحصل على اجازة القانون في سنة ١٧٠٨. وفي الفترة من ١٧٠٩ إلى ١٧١٣ أقام في باريس للتدرب في شؤون القانون . فأتاحت له هذه الاقامة التعرف إلى طليعة المفكرين آنذاك مثل Fréret ، ولاما Abbé Lama وبولنفلييه Bolain-villiers ولما توفي عمه في سنة ١٧١٦، ورث مونتسيكو ثروة كبيرة وأرضاً زراعية ومنصباً Président à mortier في برلمان جـويين Guyenne وفي أثناء إقامته في بوردو شارك في أعمال أكاديمية بوردو . وبدأ في كتابة « الرسائل الفارسية » التي نشرت غفلاً من اسم المؤلف في أمستردام سنة ١٧٢١. فلقيت نجاحاً منقطع النظير ، ولا تزال تعدّ من روائع الأدب الفرنسي . وفيه كشف عن ذكاء خارق ، وبراعة في التهكم ونقد الأوضاع الاجتماعية ، وفيها يصف الأحوال في فرنسا كما يراها سائحان فارسيان قد خلوا من المعاني السابقة ومن الأحكام المقترنة بالتعود . والمغزى المستخرج هو نسبية كل الأنظمة . وفيها نجد أيضاً بذور الأفكار التي نماها مونتسكيو فيما بعد ـ مثل أن الناس يولدون دائماً في مجتمع ، وبهذا فإنه لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة ، وأن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة الانسانية كما زعم هوبز ، وأن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية والقدرة ، وبالجملة على الفضيلة المرئية . وكشف عن أن للوجدانات الانفعالية دوراً كبيراً في تصرفات الناس ، وأن الحسدوالشهوةللتسلطهما من بين المصادر الأساسية للاستبداد.

ومكّن نجاح هذا الكتاب: « رسائل فارسية » لمونتسكيو في المجتمع الباريسي. وأفلح أصدقاؤه في باريس في تحقيق فوزه في الانتخاب لعضوية الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٧٢٨. وباع منصبه بوصفه Président à mortier لحاجته إلى المال من ناحية، ولانه من ناحية أخرى كان يريد الاقامة في باريس.

وقام بالأسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين سنة ١٧٢٨ وسنة ١٧٣١، فزار النمسا والمجر وايطاليا وألمانيا وهولنده وانجلتره. وكانت لهذه الأسفار آثار عميقة في تصوراته: فصار يعدّ نفسه إنساناً أولاً، ثم فرنسياً بعد ذلك وقال: « إنني أنظر إلى كل شعوب أوربا بنفس النزاهة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر » وكان لاقامته في انجلترة عامين أثر بالغ في نظرياته السياسية.

ولما عاد إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وزّع وقته بين ضيعته في لابريد وبين باريس، وصار باحثاً مستقلاً وتفرّغ لانتاجه الفكري. فألف كتاب: « تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم » (سنة ١٧٣٤)، ثم كتابه الرئيسي: « روح القوانين » (سنة ١٧٤٨). وفي أولها قام بتحليل دقيق للعِلّية في التاريخ ولطبيعة السياسة. وقد اختار التاريخ الروماني لأنه كان أكمل تاريخ لمجتمع سياسي عرفه وكان في تناول يده.

يقول مونتسكيو عن العلّية في التاريخ: « ليست الصدفة هي التي تحكم العالم... إن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة، وانتابتهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى. إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تخلقها، أو تحافظ عليها، أو تدمّرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمّرت معركة واحدة، أي سبب فرد، دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة » (« تأملات في أسباب... »، الفصل ١٨).

ويوضح مونتسكيو في هذه « التأملات... » أن العلاقات بين الأشخاص والجماعات أقل توثقاً في المجتمع الحر منها في المجتمع الاستبدادي. ذلك أنه في ظل الحرية لا بد من وجود الاختلافات بل المنازعات، لأن مثل هذا المجتمع الحرّ يقوم على التصالح والتوفيق بين جماعات معترف بها، ولكلّ منها مصالحه الخاصة. إن الاجماع لا محلّ له في مجتمع حر. يقول مونتسكيو: « إن المؤلفين الذين كتبوا عن تاريخ روما لا يكلّون من توكيد أن دمارها نشأ عن انقسامات داخلية وجماعات متنازعة فيما بينها... لكن هؤلاء المؤلفين أخفقوا في إدراك أن هذه الانقسامات كانت ضرورية. ويمكن أن تتقرر قاعدة عامة أنه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية، فإن مثل هذه الدولة لا تعود حرّة. إن ما يكوّن الاتحاد في هيئة سياسية أمرٌ يصعب تحديده. إن الاتحاد الحقيقي هو انسجام، فيه كل الأجزاء، مهما بدت متقابلة، فإنها تعمل على بلوغ أكبر خير للمجتمع، كما أن النغمات المتعارضة في الموسيقى ضرورية كيما تنحلّ إلى انسجام في النهاية. إن الاتحاد يمكن أن يوجد في الدولة حيثما يوجد في الظاهر اضطراب ». (الكتاب نفسه، فصل ٩).

أما كتابه الرئيسي: « روح القوانين » فعلى الرغم من أنه في الظاهر بحث في القانون، فإنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ميدان متصل بالسلوك الانساني، ويتخلله البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف أنواع الشرائع.

لكن الكتاب يعوزه التنظيم، ولهذا حاول بعض الباحثين ترتيب مختلف فصول الكتاب ابتغاء احكام تأليفه، وايضاح مفاصله. وربما كان مرجع ذلك الخلل في تأليف الكتاب، وهو مؤلفٌ من ٣١ كتاباً، الى كون مونتسكيو قد استغرق في تأليفه عشرين عاماً.

لكن قيمة الكتاب تقوم في أمرين: الأول هو تصنيفه للنظم السياسية، والثاني بحثه المقارن والتاريخي في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات: صنف مونتسكيو أنواع الحكم وفقاً لثلاثة أنماط، كل واحد منها يتميّز بطبيعة وبمبدأ. ويقصد بـ «الطبيعة» الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بـ «المبدأ» الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. وإذا حكمت الحكومة حكماً صحيحاً، فإن المشرّع الذي ينتهك مبدأ الحكم سيثير الثورة عليه. أما إذا ضعفت الحكومة من جراء ضعف مبدئها الرئيسي، فلا يمكن انقاذها إلّا بمشرّع قادر على تقوية هذا المبدأ.

وشخص المشرّع عند مونتسكيو يقصد به شخص

استثنائي يلجأ إليه المجتمع من أجل وضع قوانينه الأساسية. لكن مونتسكيو خلط في مهمة هذا المشرّع: فهو أحياناً يقرر أن على المشرّع أن يكيّف القوانين التي يسنّها مع الروح العامة للمجتمع الذي يشرّع له، ومرة أخرى نراه يدعو المشرّع إلى سن القوانين، بل وإلى الاستعانة بالدين، من أجل محاربة هذه الروح العامة للمجتمع. والأمر يتوقف عنده على كونه يحب أو يكره هذا النظام في الحكم أو ذاك.

فإذا قسمت نظم الحكم من حيث الطبيعة، هكذا يرى مونتسكيو، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية. أما الجمهورية فهي نظام الحكم الذي فيه الشعب كمجموع، أو بعض الأسر، تملك السيادة. والملكية هي نظام الحكم الذي فيه يحكم أمير وفقاً لقوانين مقررة تنشىء قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية. وكنماذج لهذه القنوات يذكر: ارستقراطية تتولى أمور العدالة محلياً، وبرلمانات ذوات مهمات سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية.- أما الدكتاتورية (أو الحكومة الاستبدادية) فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يسترشد ولا يتوجه إلاّ بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادىء هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة هي مبدأ الجمهورية، والشرف (الكرامة) مبدأ الملكية، والخوف مبدأ الدكتاتورية.

وقسّم مونتسكيو الجمهوريات إلى: ديمقراطيات، وأرستقراطيات. ونموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما. وحين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بالفضيلة مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها: ففي حالة الديمقراطيات: حب الوطن، الايمان بالمساواة، الزهد والتعفف اللذان يقودان إلى أن يضحي الأشخاص بلذاتهم الشخصية في سبيل المصلحة العامة.- ووجد نموذج الديمقراطية الأرستقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. والفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة.

أما عن الملكية، كما وجدها في فرنسا وسائر الدول الأوروبية في عصره، فقد رأى فيها النظام العصري لحكم بلاد متوسطة الحجم. ومبدأ الملكية هو الشرف (الكرامة)، وهو معنى لا يوجد الا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلة من الناس. يقول مونتسكيو: «بدون الملكية لا توجد نبالة؛ وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه لن يكون ثمتئذ إلا حاكم مستبد (طاغية) (الكتاب الثاني، فصل ٤).

أما الدكتاتورية فليست لها في نظر مونتسكيو أية فضيلة. إنها تقوم على الخوف، ولا تحتمل أية سلطات وسطى؛ ولو حدث فيها تخفيف فلن يكون ذلك إلاّ بواسطة الدين. والدكتاتورية تلقي بالناس في هوّة الذل والمهانة. وهي لا تحافظ على كيانها إلاّ بسفك الكثير من الدماء. والطاعة التي تتطلبها من رعاياها هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الدكتاتوري لا يهدفان إلاّ إلى تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء، ويعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، بل وفي من يأمر لأنه ليس من حقه أن يفكر أو أن يشك بل عليه أن يريد فقط. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية، وتلقين بعض مبادىء الدين البسيطة جداً. «ذلك ان المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحساً... فالتربية (في الدكتاتورية) كأنها عدم. ولا بد من انتزاع كل شيء، من أجل اعطاء شيء ما؛ وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً» (الكتاب الرابع، فصل ٣). ورعايا الحكومة الدكتاتورية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم. «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الأمير فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه؛ إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في الملكيات يشاهد حول الأمير رعايا يتلقون شعاعاته» (الكتاب الخامس، الفصل ١٢). ويشبه صنيع الحكومة الاستبدادية بصنيع المتوحشين في لويزيانه الذين حين يريدون أن يقطفوا الثمار يقطعون الشجرة من جذورها ويجمعون الثمار» (الكتاب الخامس، فصل ١٣). وفي الحكومات الدكتاتورية تقل القوانين، بل تنعدم. ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جبناء، محطمي النفوس. والناس، بدلاً من أن يُرَبّوا على أن يعيشوا على أساس الاحترام المتبادل، يكونون بحيث لا يستجيبون إلاّ للترهيب والتخويف.

ويتساءل مونتسكيو: إن الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطغاة، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد والدكتاتورية؟ ويجيب قائلاً إن هذا يفسّر بأمرين: الأول هو أن الامبراطوريات الواسعة يجب أن تحكم حكماً استبدادياً كيما يكون الحكم فيها قويّ النفوذ، والثاني، وهو الأهم، لأن

الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الانسانية، وهذه توجد في كل مكان.

ودعا مونتسكيو إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث في الدولة: السلطة التنفيذية (وتشمل أيضاً الشؤون الخارجية)، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وقد أكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسنّ قوانين استبدادية من أجل أن ينفّذها استبدادياً. ولن تكون هناك حرية أيضاً إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. لأنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريتهم ستكون اعتباطية: إذ سيكون القاضي مشرّعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سنّ القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة الفصل في الجرائم أو المنازعات بين الأفراد» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

وهكذا يؤكد مونتسكيو ضرورة الفصل القاطع بين السلطات الثلاث، وعلى نحوٍ تجاوز فيه ما دعا إليه جون لوك.

ومن بين النظريات والآراء التي عرضها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» عُني الأمريكيون في القرن الثامن عشر بأمرين: رأيه في النظام الفدرالي (الاتحادي) ونظرية الفصل بين السلطات الثلاث.

ذلك أن مونتسكيو في مستهل الكتاب التاسع من «روح القوانين» أشاد بنظام الجمهورية الفدرالية (الاتحادية) فقال (في الفصل الأول) إن هذه الدولة «تتمتع بصلاح الحكومة الداخلية لكل واحدة منها، وبالنسبة إلى الخارج فإن لها، بفضل قوة التجمع، كل مزايا الملكيات الكبيرة». وقد اقتبس هاملتون، أحد كبار مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، هذه العبارات، قائلاً: «إنها تحتوي بايجاز على الحجج الأساسية المؤيدة للاتحاد».

وفيما يتصل بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث يلاحظ أن هذه النظرية كانت أهم ما لفت نظر الأمريكيين في التفكير الدستوري لمونتسكيو.

مؤلفاته

- **Lettres Persanes,** sans non d'auteur. Amsterdam, 1712
- **Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadeuce.** Amsterdam, 1734.
- **De l'esprit des lois.** Genève, 2vols. in- 4o, 1748
- «Essai sur le goût», in t. VI de l'**Encyclopédie**. Paris, 1757.

مراجع

- Baeckhausen, Henri A.: Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.
- E. Carcassonne: Montesquieu et le Problème de la constitution française au X VIII^e siecle. Paris, PUF, 1927.
- Joseph Dedieu: Montesquieu. Paris, Alcan, 1913.
- Joseph Dedieu: Montesquieu: l'homme et l'oeuvre. Paris, 1943.
- Robert Shackleton: Montesquieu: A critical Biography. Oxford University Press, 1961.

موندلفو

Rodolfo Mondolfo

مؤرخ للفلسفة اليونانية ايطالي.

ولد في سنة ١٨٧٧، وتوفي في ١٩٧٦/٧/١٥ في بوينوس ايرس (الارجنتين).

كان أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا؛ ثم ارتحل إلى الارجنتين حيث قام بالتدريس في جامعات توكمان، وقرطبة، وبوينوس أيرس.

وله مؤلفات جيدة في الفلسفة اليونانية، نذكر منها:

ـ «اللامتناهي في الفكر اليوناني» فيرنتسه سنة ١٩٥٤ L'Infinito nel pensiero dei Greci؛ وظهرت له طبعة ثانية

في سنة ١٩٥٦ بعنوان: L'Infinito nel pensiero dell'An-tichità classica.

- «فهم الذات الانسانية في الحضارة القديمة»، طبعة أولى بالأسبانية، بوينوس ايرس سنة ١٩٥٥؛ وطبعة أخرى بالايطالية في سنة ١٩٥٨ عنوانها La comprensione del sogetto nella antichità classica.

- «الفكر القديم: تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية معروضاً مع نصوص مختارة من المصادر»، فيرنتسه، سنة ١٩٥٠.

لكن أهم أعماله في تاريخ الفلسفة اليونانية هوترجمته للأجزاء الأولى من «فلسفة اليونان» تأليف ادورد اتسلّر مع تعليقات وفيرة جداً فيها عرض للأبحاث التالية حتى صدور هذه الترجمة، وفي الوقت نفسه أشرف على ترجمة باقي الكتاب إلى الايطالية حتى أوشكت هذه الترجمة على التمام لدى الناشر La Nuova Italia في فيرنتسه.

مونييه

Emmanuel Mounier

مفكر فرنسي دعا إلى نزعة «الشخصية الجماعية» Person-nalisme communautaire.

ولد في جرينوبل في ١/٤/١٩٠٥، وتوفي في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٠ في شاتنيه مالبرى (احدى الضواحي الجنوبية لباريس). بدأ بدراسة الطب، لكنه ما لبث أن عدل عنه إلى دراسة الفلسفة في جامعة جرينوبل حيث تتلمذ على جاك شفالييه. ثم ارتحل إلى باريس، حيث حصل على الأجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٩٢٨. وهنا تأثر بجاك ماريتان ونقولا بردياثف. ثم أعجب بأفكار الشاعر الكاثوليكي شارل بيجي Charles Péguy، وفيه كتب أول دراسة بعنوان: «فكر شارل بيجي» (سنة ١٩٣١).

وعلى غرار ما فعل بيجي ترك «الماكينة الجامعية القذرة» وقرر انشاء مجلة تكون لسان حركة فكرية تهدف - في زعمه - إلى التجديد الشامل للحضارة. ذلك أن الأزمة الاقتصادية التي بدأت في أمريكا في سنة ١٩٢٩ بدت له كأنها عرض لأزمة أخطر، هي الأزمة الروحية والفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تتجه الى كارثة، لا سبيل إلى تجنبها - في نظره - إلّا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها. إنه ينفر من المجتمع البورجوازي لأن الجشع للتملك أفسده، وتفشّى فيه قهر الانسان، وضحّى فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية. والماركسية ليست علاجاً لهذا المجتمع لأنها تأثرت بعدوتها: الرأسمالية، إذ انغمست الماركسية في المادية وخانت بذلك حاجات الانسان الروحية. وتلك المجلة هي «الروح» Esprit، وقد بدأت في الظهور شهرياً من اكتوبر سنة ١٩٣٢.

ولئن كان مونييه كاثوليكياً شديد الحماسة، فقد أغضبه تضامن الكاثوليكية مع «الفوضى المستحكمة»، يقصد: النظام الحضاري القائم: وهو لا يعتقد أن الحلّ لهذا الوضع حل سياسي: لأن اليسار، وقد أعدته عدوى الروح البورجوازية، عاجز عن مقاومة الديكتاتوريات الغازية الكاسحة (يقصد النازية والفاشية).

وإنما الحل يكون بتحرير الروح. يقول: «إما أن تكون الثورية روحية، وإمّا لن تكون أبداً». ولهذا يطالب بالتغيير في قيم الانسان، وفي مؤسساته، لأن القهر ليس فقط واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو «في نسيج قلوبنا».

لقد آمن مونييه بأن الشر مصدره الحضارة التي جعلت من الإنسان فرداً مجّرداً abstrait، مقطوعاً عن الآخرين وعن الطبيعة. وديكارت، بتأسيسه للروح الحديثة، قد كرّس هذا الانشقاق.

والعلاج لهذا هو «إعادة النهضة من جديد»، أي اعادة بناء نزعة انسانية قادرة على أن تدمج في حضارة جديدة كل معطيات التاريخ الانساني والعلوم الانسانية. ومحور هذه النزعة الانسانية هو: الشخص.

وهو لا يقصد بالشخص: الشخص بالمعنى القانوني، الذي ينبغي الدفاع عن حقوقه تجاه المجتمع، بل بالعكس: يرى مونييه أن المجتمع موجود في الشخص، بقدر ما

الشخص موجود في المجتمع. وإنما «الشخص» هو ما يقابل (يضاد) «الفرد» الذي هو كائن منعزل، وتجريد محض، بينما «الشخص» منخرط منذ ميلاده في الجماعة: ان الفرد وحدة عددية حسابية، أما الشخص فذات خلاقة لذاتها. «انه الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نصنعها من الداخل في نفس الوقت؛ إنه يكتسب على حساب اللاشخصي بواسطة حركة تشخيص» أي اضفاء صفات الشخصية. الفرد كائن مغلق، أمّا الشخص فمفتوح على العلوّ، وهو جواب عن نداء. «إن الانسان العيني هو الإنسان الذي يبذل ذاته» بالانفتاح على الكون، وعلى الناس.

وقد استمد مونييه نزعته الشخصية هذه من روافد عديدة: التوماوية، الوجودية، المثالية الروسية. وهو يهدف بها أساساً إلى اعادة الاتصال بين الذوات الانسانية، وإلى اعادة الاندماج بين المادة والروح، بين الانسان والطبيعة.

وعلى الرغم من حواره مع الماركسيين الفرنسيين، فقد ظل دائماً يرفض الماركسية أو التورط معها في أي شيء. يقول مونييه: «ضدّ ماركس نحن نؤكدّ أنه لا مدينة ولا حضارة انسانية إلاّ إذا كانت ميتافيزيقية الاتجاه».

وكان مونييه منفتحاً على سائر الأديان، رغم مسيحيته العميقة، ولهذا جمع حول مجلته Esprit مؤمنين من مختلف الأديان كما ضمّ غير مؤمنين. ورغم اخلاصه للكنيسة الكاثوليكية فكثيراً ما نقد رجعيتها، وجلب سخط الكاثوليك اليمينيين بدعوته إلى علمانية المدارس.

مؤلفاته

جمعت مؤلفاته في أربعة أجزاء بعنوان: E. Mounier: Oeuvres, 4 vols. Paris 1961-63.

مراجع

- J. Conilh: Mounier. Paris, 1966.
- L. Guissard: Emmanuel Mounier. Paris, 1962.
- V. Melchiorre: Il Metodo di Mounier: Milano,1960.
- C. Moix: La penseé d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.

الميتافيزيقا = ما بعد الطبيعة

Métaphysique (F) Metaphysics (E,)

كلمة «ميتافيزيقا» تعريب للكلمة اليونانية (تامتاتافوسيكا) ومعناها: ما بعد الطبيعة.

والمعروف أن الأصل في هذا الأسم يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو لما نشرها أندرونيقوس الرودسي (في القرن الأول قبل الميلاد) فجعل موضع كتب أرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى تالياً لموضع كتاب «الطبيعة» وعلى ذلك فإن «ما بعد الطبيعة» تعني فقط الكتاب التالي في الترتيب لكتاب «الطبيعة» في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم.

أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو: «الفلسفة الأولى» ΦιλοσοΦία Λπρωτή، وأحياناً يسميه الإلهيات Λθεολογία.

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات ما لبث أن فُسِّر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد تأويلاً يجعل منه دالاً على موضوع الكتاب وهو البحث في الوجود بما هو وجود، وأصبح يطلق اسم «الميتافيزيقا» على البحث في الأمور التي «تتجاوز» (ما بعد) الطبيعة، وهو تأويل يناقض تماماً فكر أرسطو، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم (كوسموس) إذ ليس وراء العالم ـ عند أرسطو ـ شيء. أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد، فإن هذا التأويل يتمشى مع تصور أرسطو لهذا العلم، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض، وعقل محض، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضاً عارية عن المادة وغير خاضعة للكون والفساد.

ويرى أرسطو أن الفلسفة الأولى أعمّ العلوم لأنها تبحث في أعمّ العلل، إذ العلل والمبادىء الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى. وهي ثانياً أكثر العلوم يقينية، لأنها تبحث عن المبادىء الأولى، والمبادىء الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين. وهي ثالثاً أنفع العلوم، لأنها تعطينا علماً بالعلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاء لأكبر قسط من العلم. وهي رابعاً ـ أكثر العلوم تجريداً، لأنها تبحث في

أكثر الأشياء بعداً عن الواقع العيني؛ ومن هنا ايضاً كانت أصعب العلوم. وهي - خامساً - أشرف العلوم، لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف الموضوعات، وهو الله.

ومن أرسطو انتقل هـذا التعريف للفلسفـة الأولى وللإلهيات - إلى تلاميذه وشراحه، وخصوصاً الاسكنـدر الأفروديسي، الذي عرّف الميتافيزيقا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) فقال إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معّين بالذات ὄν τι ، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما يفعل سائر العلوم. وهي أيضاً «الهيات» من حيث انها في بحثهـا عن المبادىء الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول. (راجع «شرح الاسكندر الافروديسي على ميتافيزيقا أرسطو» Alexander Aphrodisias: In Arist. Met. Comm., ed. M. (Hayduck, 1891, I, P.161,l. 5Sq). ويؤكـد الاسكنـدر الافروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي (الكتاب نفسه ص ٢٤٢ س ١٠).

واستعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الفلسفة الأولى» للدلالة على هذا العلم، منذ بداية الفكـر الفلسفي في الاسلام. فنجد للكندي رسالة تعد أهم رسائله الفلسفية، وعنوانها: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». ويحدد الكندي مكانة هذه الفلسفة الأولى على نحو ما فعل أرسطو ولكن باختصار فيقول: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: **الفلسفة الأولى**، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تامّاً إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، واما فاعلة أعني ما منه مبدأ الحركة، وإمّا مُتَمِّمة، أعني ما من أجله كان الشيء» («رسائل الكندي الفلسفية» ط ٢، القاهرة سنة ١٩٧٨).

وعلى نحو أدق يعرّف ابن سينا موضوع الفلسفة الأولى فيقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة، والكثرة، والعّلية وغيرذلك. والموجود قد يكون موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل أمراً من الأمور بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار، وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذاتٍ أخرى بأنها ملاقية له بالأمر، ومتقررة فيه لا كالوتد في الحائط، إذ له انفراد ذات متبّرىء عنه. ومنه ما لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقوّمها بالفعل بذاتها أو بما يقومها - وهذا يسمّى عَرَضاً. ومنه ما مقارنته لذاتٍ أخرى مقارنة مقوِّم بالفعل، ويقال له **صورة**. ويقال للمقارنين كليهما: **محلّ**؛ وللأول منهما **موضـوع**، والثاني: **هيولى ومادة**.. وكل ما ليس في موضوع - سواء كان في هيولى ومادة، أو لم يكن في هيولى ومادة - فيقال **جوهر**... والجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة» (ابن سينا: «عيون الحكمة»، بنشرتنا ص ٤٧ - ٤٨، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما ابن رشد فيستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة» ويقول في تفسير اسمه: «ويشبه أن يكون إنما سُمّي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلّا فهو متقدم في الوجود. ولذلك يسمى الفلسفة الأولى» («جوامع كتاب ما بعد الطبيعة» (ص٨، طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ) - الموضوعات التي يتناولها في المقالة الأولى من جوامعه هذه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو هي: الهوية - الجوهر - العرض - الذات - الشيء - الواحد - في الجوهر والمقابل والغير والخلاف - في القوة والفعل - في الجزء - الناقص - المتقدم والمتأخر - السبب والعلة - الهيولي - الصورة - السبب والعلة - الهيولىٰ - الصورة - المبدأ - الاسطقس - الاضطرار - الطبيعة.

وفي المقالة الثانية يعرض مشكلة الكليات، والصور الأفلاطونية.

وفي المقالة الثالثة يبحث في :القوة والفعل -وفي الواحد -

والمقالة الرابعة تتناول الحركة الأزلية والمحرك الأول وعقول الأجرام السماوية والعقل الفعّال.

والمقصود من قول أرسطو إن ما بعد الطبيعة موضوعه الموجود بما هو موجود «هو أنه يبحث:

١ - في وجود الموجودات كلها، الانسان، الحيوان، الجماد، ويبحث في وجود العرض كما يبحث في وجـود

الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل،

٢ ـ وهو إنما يبحث في الوجود المحض، غير الممتزج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض.

فإن توجهنا إلى العصور الوسطى في الغرب نجد أولاً القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة «ميتافيزيقا» ولا كلمة «الفلسفة الأولى»، بل يستعمل مكانها كلمة «حكمة» وهي أيضاً قد وردت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، إلى جانب كلمة «الفلسفة الأولى»، وفي إثره استعملها أيضاً ابن رشد، في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة»: أما أوغسطين فقد جعل موضوع «الحكمة» هو النفس والله.

أما القديس توما الأكويني فينقل عن ابن رشد ـ دون ذكر اسمه ـ أن الرسم metaphysica مأخوذ من مرتبة هذا العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة.

وظلت الميتافيزيقا تنمو في هذا النطاق الذي حدده أرسطو طوال العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث، فعدّها ديكارت جذر شجرة العلوم، وكتب تأملاته الميتافيزيقية، ومن بعده كتب ليبنتس كتاباً بعنوان: «بحث في الميتافيزيقا Discours de la métaphysique.

فـ ديكارت يدعو إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل وخصوصاً لأنها تبحث في المبادىء التي تقوم عليها العلوم وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام. ومن هذه الناحية فإن تعريف ديكارت للفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة هو تعريف أرسططالي خالص. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو الحكمة، لكنه لا يقصد بالحكمة: الفطنة التي يجب أن يتم السلوك في الحياة وفقاً لها، بل المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة في نظره هي «الميتافيزيقا». ويسميها أيضاً «الفلسفة الأولى» كما فعل أرسطو، وهو يعرّفها مثله بأنها «معرفة العلل الأولى» أو «المبادىء الأولى». (راجع مقدمة كتابه «المبادىء»).

ويحدد ديكارت مضمون الميتافيزيقا بأنه «تفسير الصفات الرئيسية المنسوبة إلى الله، وتفسير كون أرواحنا لا مادية، وإيضاح كل المعاني الواضحة القائمة فينا» (نفس الكتاب).

أما منهج الميتافيزيقا فهو استنباط النتائج من المبادىء.

وهكذا نجد أن كتاب ديكارت: «مبادىء الفلسفة» يبحث في أسس المعرفة بوجه عام.

ينتهي ديكارت إلى تقرير أن الميتافيزيقا هي «معرفة الأمور المعقولة». ولهذا نراه في تصنيفه للعلوم يجعل العلوم بمثابة شجرة: جذورها هي الميتافيزيقا، وجذعها هو الفزياء، وفروعها المختلفة هي المنطق، والأخلاق، والميكانيكا.

لكن ليبنتس يرى أن ميتافيزيقا ديكارت من شأنها أن تحدث انشقاقاً في وحدة الميتافيزيقا، لأن تفسير ديكارت لطبيعة المبادىء يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير أرسطو لها. ذلك أن أرسطو يطلق اسم «المبادىء» على البديهيات، أي على القضايا الأولية الأكثر عموماً في استعمال البرهان، بينما ديكارت يطلق كلمة «مبادىء» على الحقائق التي من نوع: «أنا موجود»، فهذه الحقيقة مبدأ، من حيث أنه ينبغي أن يبدأ التفكير منها، ولكن هذه الحقيقة تختلف عن مبادىء المعرفة مثل مبدأ عدم التناقض. إن القول: «أنا» هو نتيجة شعور مباشر، بينما مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يدرك إلا نتيجة سير تحليلي ارتدادي، يرجع بالبرهان إلى الافتراضات الأولى التي بدأ منها.

ويريغ ليبنتس إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادىء عقلية جديدة. فإلى جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض، يضع ليبنتس مبدأ «العلة الكافية». ومبدأ «الاتصال» في أحداث العالم، وهذا المبدأ يقرّر أن الطبيعة لا تقوم بالطفرة، بل كل ما فيها متصل بعضه ببعض دون أي انقطاع، ثم مبدأ «الأحسن» ويقرر هذا المبدأ أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في إنجازها لأفعالها.

٥ ـ ثم جاء كنت فأثار مشكلة الميتافيزيقا نفسها وهي هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علمي؟ وقد خصص لهذه المشكلة كتاباً بعنوان: «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تتجلى علماً» (سنة ١٧٨٣).

لقد أدرك منذ وقت مبكر أنه لكي تكون الميتافيزيقا علماً فينبغي أن تكون «فلسفة مؤسسة على المبادىء الأولى لمعرفتنا» («بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق» ص ٢٨٦).

أما منهجها فيجب أن يكون «تحليلياً»، وهو في أساسه المنهج الذي أدخله نيوتن في الفزياء وكان له نتائج مفيدة.

ويجب أن ننطلق من التجربة، لا من التعريفات. وستصل الميتافيزيقا بعد ذلك إلى معان أساسية كلية، بفضل هذا المنهج التحليلي؛ أعني أنها ستصل إلى مبادىء؛ ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة. ومن هنا قرر أن مهمة الميتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها. وبعبارة موجزة: «الميتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الانساني» («مؤلفات كنت»، جـ٢، ص ٣٧٥، نشرة هارتشتين).

ويقرر كنت أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل؛ هذا النقد الذي يحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ويُخضع للفحص التصورات القبلية إبتغاء ردها إلى مصادرها المختلفة وهي: الحساسية، والذهن، والعقل. ومن هنا نجد عند كنت توحيداً بين الميتافيزيقا وبين الفلسفة النقدية أو المتعالية. وكان هيوم قد شكّك في العلاقة بين العلة والمعلول، وما تبع ذلك من تصور للقوة والفعل، وتحدّي العقل أن يفسّر بأي حق يظن أن الشيء يمكن أن يكون بحيث أنه متى ما وضع، فينتج عن ذلك بالضرورة وضعُ شيء آخر، لأن هذا هو معنى العلة.

وكان لشك هيوم هذا الفضل في إيقاظ كَنْت من نومه الدوجماتيقي وتوجيه تفكيره في اتجاه آخر مختلف تماماً.

إذ رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة، بل الميتافيزيقا كلها مؤلفة من تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. ووجد أن مشكلة الميتافيزيقا هي أنها لا تستمد علمها من التجربة، بل تتجاوزها. إذ الميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية، كالفزياء، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس، بل هي معرفة قبلية a priori مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض. والمعرفة الميتافيزيقية يجب ألا تشتمل إلا على أحكام قبلية، أي سابقة على التجربة.

إن الميتافيزيقا ـ هكذا يرى كنت ـ تعني بالأحكام التركيبية القبلية، وهذه وحدها هي هدفها. ومن هنا تنحصر مشكلة الميتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية.

ومن أجل حل هذه المشكلة ألف كتابه: مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريغ أن تكون علماً» (سنة ١٧٨٣).

والنتيجة التي ينتهي إليها في هذا الكتاب هي أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك التي تستند إلى نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يُخضع للنقد ما هنالك من تصوّرات قبلية يردها إلى مصادرها الثلاثة وهي: الحساسية، والذهن، والعقل.

وهكذا نرى كنت يقرر أن الميتافيزيقا هي هي بعينها نقد العقل أو الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية.

[راجع كتابنا: امانويل كنت، جـ٢: الأخلاق عند كنت، ص ٣ـ ٢٧، الكويت سنة ١٩٧٩].

ولكن المثالية الألمانية، ويمثلها فشته وشلنج وهيجل، أعادت النظر إلى الميتافيزيقا بالمعنى القديم، وكان موضوعها عند هؤلاء هو نفس موضوعاتها التقليدية: الوجود، الجوهر، العلية، نظرية المعرفة، الله. لكن شلنج، من بينهم، حاول أن يجعل من الميتافيزيقا: فلسفة الطبيعة. وهي نزعة امتدت إلى شوبنهور ونيتشه. كل ما هنالك أن هيجل جعل الديالكتيك هو الميتافيزيقا.

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر، أصبحت موضوعات فلسفة العلوم مختلطة بموضوعات الميتافيزيقا حتى كادت الميتافيزيقا تفقد معناها القديم، كما هو ملاحظ عند برجسون وهويتهد. ومن هنا مال البعض ـ خصوصاً في فرنسا، إلى تسميتها باسم «الفلسفة العامة»، وأصبح هذا هو أسمها الرسمي في برامج الدراسة في جامعات فرنسا طوال النصف الأول من هذا القرن، وهو اسم لا معنى له ولسنا ندري كيف خطر ببال واضعيه أن يضعوه!

وإنما استردت الميتافيزيقا تمام معناها من جديد على يد الفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، ويسبرز. فهيدجر ألّف رسالة بعنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟»، وأتبعها بكتاب عن «كنت ومشكلة الميتافيزيقا»، ثم توج هذا بكتاب كبير بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا». وكتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» هو بحث خالص في موضوع الميتافيزيقا الأساسي، وهو: الوجود. كذلك عنون يسبرز الجزء الثالث من كتابه الرئيسي وعنوانه: «الفلسفة» بعنوان: «الميتافيزيقا.»

ولنعرض رأي هيدجر في حقيقة الميتافيزيقا:

الميتافيزيقا تبحث في وجود الموجود وهي تسأل أولاً عن الموجود بما هو موجود، وفي هذه الحالة تكون «ميتافيزيقا عامة»

أو انطولوجيا. وهي ثانياً تبحث في الوجود الذي يجعل من موجود معين موجوداً؛ وحينئذ تسمى «ميتافيزيقا خاصة» بيد أن الميتافيزيقا لا تبحث في الوجود بما هو موجود إلا بعد أن تبحث في وجود موجود ممتاز هو في الفلسفات الدينية: الله، وفي فلسفة هيدجر والوجودية هو: الانسان.

إن الميتافيزيقا تبحث في إمكان الموجود أن يكشف نفسه، أي في التركيب الانطولوجي للموجود.

إن الميتافيزيقا تتعقل الموجود في وجوده. وتسأل الموجود في مختلف مناطق الوجود عن وجوده وتتعقل الموجود بعامة وفقاً للقسمات الأساسية لوجوده، وتميّز - مثلاً - بين ما هو الوجود Was- Sein وبين واقعه أنه موجود Dass- Sein. وهي تضع الانسان - مثلاً - في التاريخ وتبحث في وجوده على هذا النحو. والوجود يحتاج إلى أن يتأسس: في الحاضر، أو الماضي، أو المستقبل. وقد تؤسس الموجود في الإلهي. ولهذا فإن الميتافيزيقا لا تؤسس فقط الموجود في الوجود، بل وتؤسسه ايضاً في موجود أعلى.

والسؤال الجوهري في الميتافيزيقا هو: «لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن ها هنا بالأحرى عدم»؟ وهو سؤال يرد على الخاطر ذات يوم لا محالة، وربما يرد على خاطر الانسان عدة مرات في أثناء حياته. إنه يطرأ على خاطره حين يشعر باليأس أو الملال أو القلق الشديد، وحين يغمض عليه معنى الحياة.

وهذا السؤال يحتل المرتبة الأولى من تفكيرنا، لثلاثة أسباب. لأنه أولاً أوسع الأسئلة، وثانياً لأنه أعمق الأسئلة، وثالثاً لأنه أكثرها أصالة. («المدخل إلى الميتافيزيقا»، ترجمة فرنسية، ص ١٤، باريس سنة ١٩٧٢).

مراجع

- Aristote: La Métaphysique.
- Leibniz: Discours de Métaphysique
- I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
- H. Lotze: Metaphysik.
- H. Bergson: Introductiom a la métaphysique
- M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.
- M. Heidegger: E'inführung in die Metaphysik, 1953.
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.
- K. Jaspers: Philosophie, B. III: Metaphysik
- J. Wahl: Traité de métaphysique. Paris, Payot, 1953.
- G. Gusdorf: Traité de metaphysique. Paris, Colin, 1956.
- J. Foulquié: Métaphysique, Paris, 1965.
- Pears, D.F., ed.: The Nature of metaphysics. London, 1957.
- W.H. Wolsh: Metaphysics. London, 1963.

موسى (بن ميمون)

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب، وصيدلي.

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعلى الرغم من مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لم يعن أحد من اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته. ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعلى رأسهم (ابن القفطي) في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليبرت ص ٣١٧- ٣١٩)، وكان ابن القفطي صديقاً حميًا ليوسف ابن عقنين الذي كان من أخص تلاميذ موسى بن ميمون؛ ثم ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (جـ٢ ص ١١٧ وما يتلوها، نشرة مُلّر)؛ وكان لفترة من الوقت زميلاً وصديقاً لابرهيم الذي هو نجل موسى بن ميمون، وذلك في أثناء عملهما معاً في البيمارستان الناصري في القاهرة، وكان اجتماعهما في هذا البيمارستان (المستشفى) في سنة ٦٣١- أو ٦٣٢- كما ذكر ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١١٨).

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، في ٣٠ مارس سنة ١١٣٥ الميلادية (ويعادل ١٤ نيسان سنة ٤٨٩٥ عبرية، وسنة ٥٢٩ هجرية). وكان أبوه - واسمه ربّي ميمون - من أحبار اليهود وعضواً في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الاسرائيلية في قرطبة.

ولما استولى الموحدون على قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ خيّروا اليهود والنصارى فيها بين الاسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة وتنقل بين بلاد الأندلس، ولما عزم على الاقامة بالمرية، استولى عليها الموحدون. فارتحل إلى مدينة فاس

بالمغرب بدعوة من يهودا بن سوسان، الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فاس وكان انتقاله مع أولاده الثلاثة في سنة ١١٥٨ ميلادية على الأرجح.

وقد درس موسى أولاً على أبيه مبادىء الديانة اليهودية. وفي أثناء جولاته ببلاد الأندلس، وخصوصاً أثناء إقامته بالمغرب، دَرَس - إلى جانب «التوراة» و«التلمود» - مؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين: الفارابي وابن سينا، كما دَرَس الطب في كتب جالينوس وإبقراط ومحمد بن زكريا الرازي وابن سينا. لكننا لا نعلم على يد من قرأ هذه الكتب وتعلم الطب والفلسفة. وليس ثمة دليل على صحة ما ادعاه الحسن الوزاني (المشهور بلقب «ليون الافريقي») من أنه تعلم الطب على ابن زهر وابن رشد.

ويبدو أن اشتداد الموحدين على اليهود (والنصارى) في المغرب حمل بعضاً من هؤلاء على الهجرة. وقد كان من ضحايا هذه الحملة على اليهود في مراكش ربّي بن سوسان في فاس. وكان لمصرعه أقوى دافع لجعل والد موسى بن ميمون يغادر المغرب فركب مركباً أقلته من أحد الموانىء المراكشية في ابريل سنة ١١٦٥، وبعد رحلة حافلة بالأخطار دامت ٢٨ يوماً وصلت السفينة إلى ميناء عكا في فلسطين. لكن الحرب الطاحنة بين المسلمين بقيادة السلطان صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين في فلسطين جعلت الاقامة مليئة بالأخطار فهاجرت أسرة موسى بن ميمون، بعد زيارة للقدس، إلى مصر، حيث كان اليهود ينعمون بالتسامح الديني الكبير في عهد آخر خلفاء بني العباس في مصر: الخليفة العاضد (٥٥٠/١١٦٠- ٥٦٧/١١٧١). واستقرت أسرة موسى بن ميمون نهائياً في الفسطاط (مصر القديمة الآن)، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم في سنة ١١٦٦م وفي نفس السنة توفي والد موسى بن ميمون، كما غرق أخوه الأصغر الذي كان يشتغل في تجارة الأحجار الكريمة ويوفرّ للأسرة معاشها، كما غرقت ثروته. فاضطر موسى إلى ممارسة مهنة الطب، كي يكفل معاشه ومعاش الباقين من أسرته. وسرعان ما نجح في الطب والمعالجة، وصار طبيباً مشهوراً في القاهرة. وفي الوقت نفسه علا صيته بين أبناء طائفته من اليهود في القاهرة فعينوه رئيساً للطائفة اليهودية، نظراً إلى معرفته العميقة بالشرائع اليهودية وكتابات الربانين، لكنه رفض أن يتقاضى مرتباً عن هذه الوظيفة.

ولامتيازه في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل - عبد الرحيم بن علي البيساني - وكان كاتباً في ديوان الخليفة العاضد. وسيصبح القاضي الفاضل هو الحامي والسند لموسى بن ميمون. وبعد وفاة الخليفة العاضد في سنة ٥٦٧ هـ/ ١١٧١ م استطاع القاضي الفاضل أن ينال الحظوة عند السلطان الفعلي في مصر وهو صلاح الدين الأيوبي؛ وصار القاضي الفاضل مستشاره المقرّب ورئيس ديوان الانشاء لديه. وقام القاضي الفاضل بالتوصية بموسى بن ميمون لدى الخليفة العاضد أولاً، وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان في حاشيته أطباء يهود أشهرهم ابن جُمَيْع. وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيباً خاصاً لابن صلاح الدين، وهو الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لفترة تقل عن عامين (سنة ١١٩٨- ١٢٠٠) بوصفه وصيّاً على ابن اخيه.

وقضى موسى بن ميمون في مصر ثلاثين سنة يعالج المرضى العديدين، ويؤلف كتبه في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود. وتوفى بالفسطاط (مصر القديمة الآن) في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤ ميلادية.

وله في الطب عشرة كتب، كتبها كلها باللغة العربية، وقد وصلتنا كلها. إمّا في نصها العربي، أو في ترجمة عبرية أو لاتينية. وقد ذكر منها ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١١٨) الكتب التالية:

١ - اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.
٢ - مقالة في البواسير وعلاجها.
٣ - مقالة في تدبير الصحة - صنّفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوّب.
٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة.
٥ - كتاب شرح العُقّار - وقد نشره د. ماكس مايرهوف تحت عنوان: «شرح أسماء العقار» (مطبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، سنة ١٩٤٠) وقدم له بمقدمة ممتازة.

ويضاف إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة:

٦ - مقالة في الربو
٧ - مقالة في الجماع
٨ - شرح فصول أبقراط
٩ - فصول موسى في الطب - وموسى هو النبي موسى ابن عمران. وهو كتاب ضخم توجد منه عدة مخطوطات عربية. أهمها المخطوط الموجود في مكتبة جوتا (المانيا)

١٠ ـ مقالة في بيان الأعراض.

أما في اللاهوت اليهودي فلموسى بن ميمون مؤلفات ضخمة عديدة، بعضها كتب بالعربية، والآخر باللغة العبرية. ونذكر منها:

شرحه على «المشنا» ـ وهو بالعبرية، ومنه قسم يعرف بالأبواب الثمانية ويبحث في الأخلاق، وفيه أيضاً عرض للعقائد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.

٢ ـ «شناتوراه» ويسمى أيضاً: «ياد حرقة». وقد كتبه بالعبرية. وفيه تضمين للشريعة اليهودية، والقسم الأول منه يتناول العلم، وفيه بعض الأفكار الفلسفية.

أما كتابه الرئيسي، والذي به اشتهر مفكراً دينياً وفيلسوفاً، فهو كتاب «دلالة الحائرين». وقد كتبه باللغة العربية، لكنه أمر بأن يكتب بالحروف العبرية، وعلى حد تعبير موفق الدين عبد اللطيف البغدادي فإنه «لَعَن من يكتبه بغير القلم العبراني» (ورد في ابن أبي أصيبعة). ولهذا وردت معظم مخطوطاته مكتوبة بحروف عبرية، ومع ذلك توجد مخطوطات منه مكتوبة بحروف عربية. وأول من نشره هو سلومون منك S. Munk مع ترجمة فرنسية وبحروف عبرية في ثلاثة مجلدات في باريس ١٨٥٦ـ ١٨٦٦ بعنوان Le Guide des Egarés وقد أعيد نشر الترجمة الفرنسية وحدها في باريس سنة ١٩٦٠). لكن صدرت له نشرة بحروف عربية في تركيا.

آراؤه الفلسفية

كتاب «دلالة الحائرين» موجه إلى علماء اليهود «الحائرين» بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود ـ أي الحائرين بين ما يقضي به العقل وما جاء به النقل.

وتمهيداً للغرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب يبين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة وما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة والتحرز من الشهوات.

ويبين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة والشريعة. وأولها أن الكلمات التي وصف بها الله في «التوارة» (والمقصود كل أسفار العهد القديم) هي ألفاظ مشتركة المعاني لهذا يحتاج الأمر أولاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة.

ويلاحظ موسى أن علماء اليهود اتبعوا أحد مذهبين: مذهب المتكلمين المسلمين، ومذهب أرسطو والمشائين. ولهذا يستعرض آراء المتكلمين المسلمين من ناحية، وآراء الفلاسفة المشائين وأرسطو من ناحية أخرى. وفي رسالته إلى صمويل ابن طِبّون ـ الذي ترجم «دلالة الحائرين» إلى اللغة العبرية ـ يقول إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وصارت هي الفلسفة الحقة؛ ويشير إلى أنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وابن رشد. وكان ابن رشد معاصراً لموسى بن ميمون: لكن موسى لا يذكره في «دلالة الحائرين»، ولعله إنما قرأ تفسيرات وتلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو بعد كتابته «لـدلالة الحائرين». ومن بين الفلاسفة المسلمين إنما يشيد موسى بن ميمون خصوصاً بالفارابي وبابن باجه، أما ابن سينا فإنه يأخذ عنه بعض الآراء، ولا نراه شديد الحماسة له.

فقوله إن الوجود عَرَض مأخوذ من قول ابن سينا إن الماهيات يستوي لديها الأمر بذاتها فيما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَض يحدث لها. لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله إن النفس الانسانية تبقى بعد الموت، وأنها خالدة؛ وإنما يأخذ بما قاله الاسكندر الافروديسي وغيره من المشائين من أن العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بين الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصاً بفرد فردٍ. وهذا يدل على أن موسى بن ميمون لم يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وفيما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السلبي، أعني القول بأنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب، لأن الله ليس كمثله شيء. لهذا لا يمكن وصف الله بأية صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالانسان. ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات التي ننسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبة إلى الانسان، وهذا ينطبق أيضاً على صفة الوجود، فالله موجود لا كالموجودات. ويدعو ميمون إلى المضي في السبيل السلبي، لأن من شأنه استبعاد كثير من الصفات الزائفة التي تنسب إلى الله.

أما المعرفة الايجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى، حسب

ما ورد في سفر الخروج (اصحاح ٣٣). وعلم الانسان هو في هذه الحدود. وأفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة. ومن شأنها ألا تهدم، بل هي بالأحرى تديم النظام الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية للكون. والله فعل محض، وعقل محض. ويأخذ عن الفارابي قوله إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل، والعاقل، والمعقول في آنٍ معاً.

ويقرر ميمون أن العالم حادث وليس قديماً، لأن القول بقدم العالم من شأنه أن يدّمر الأسس التي تقوم عليها الشريعة، مما يدل على أنه لم يكن عقلياً إلا في الحدود التي لا تتعارض مع صريح الشريعة الدينية.

والنبي لا بد أن تتوافر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة. فإذا ما وجدت هاتان القوتان واقترن بهما السلوك الصالح، كانت النبوة ظاهرة طبيعية، ولا يمكن حرمان صاحبها منها. والقدرة العقلية للنبي شبيهة، على الأقل في النوع، بالقـدرة العقلية التي لدى الفلاسفة؛ وهي تمكن النبي من قبول الفيض الرباني من العقل الفعال، الذي يمكن من تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. والعقل الفعال هو آخر العقول العشرة؛ ومجال عمله هو عالم ما تحت فلك القمر.

مراجع

- H.A. Wolfson: Kalam Harvard Press, 1976.
- Salo Baron, ed: Essays in Maimonides. New York, 1941.
- Z. Diesendruck: «Maimonides' Lehre von der Prophetie», in G. A. Kohut, ed. Jewish studies in Memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74-134.
- Moses ben Maimon, hg. v. W. Bacher, M. Braun, etc. 2 Bde, 1908- 1914
- J. Münz: Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.
- L. Strauss: Philosophie und Gesetz. Beîtr. zum Verständnis Maimons und seine Vorläufer, 1935.
- I. Epstein, ed. Moses Maimonides 1135- 1204. London, 1935.

نشرات «دلالة الحائرين»

أول نشرة للنص العربي بحروف عبرية مع ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها سلومون مونك بعنوان: Le Guide des Egarés,3 vols, Paris, 1856- 1866 وقد أعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٠ في باريس.

وترجمه إلى الانجليزية حديثاً مع مقدمة وتعليقات: شلوموبنس Shlomo Pinés، بعنوان: The Guide of the perplexed. Chicago, 1963.

ونشر النصر العربي بحروف عربية (مع ترجمة للاقتباسات من العهد القديم) في استامبول سنة ١٩٧٣.





نابير

Jean Nabert

فيلسوف فرنسي معاصر

ولد في أيزو Izeaux [باقليم الروفينيه في جنوب شرقيّ فرنسا] سنة ١٨٨١ ، وتوفي في Lactudy (في اقليم بريتاني) سنة ١٩٦٠ . وكان أستاذاً في ليسيه سان لو Saint - lo سنة ١٩٠٨ ، وليسيه برست Brest سنة ١٩١٠ ، وليسيه متس Metz سنة ١٩١٩ ، وليسيه هنري الرابع في باريس سنة ١٩٢٥ .

تأثر نابير بكنت من ناحية ، وببرجسون من ناحية أخرى . وتنبع فلسفته من التأمل في الشعور (الوعي) . وفي كتابه « التجربة الباطنة للحرية » (سنة ١٩٢٤) ـ التي كانت رسالته لنيل الدكتورة نجد تأثير هاملان أيضاً . وفيها يقرر نابير أن التجربة الباطنة للحرية لا تقوم إلا على الشعور وحده . وليس هناك وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية ، في التجربة الباطنة ، ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية . والتجربة الباطنة للحرية ، وإن كانت تتركز في تاريخ فردي ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الانسانية ـ وإن كان ثمة تجربة باطنة للحرية ، فإنها تتأسس على واقع الفعل الذي يتخللها ويفسّر أشكالها المختلفة . على كل حال ينبغي عدم قصر التجربة الباطنة للحرية على الشعور بحرية الإرادة . وإن كان الشعور بحرية الإرادة وهماً ، فإن الحرية لن تضار إلا في الحالة التي نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء indifférence بأن ننقل الى العلية ، التي تعطي الفعل ، الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر .

وفي كتابه « عناصر من أجل تكوين أخلاق » (سنة ١٩٤٣) يقرر « أنه ينبغي أن يكون من الممكن للشخص أن يريد القانون الأخلاقي ، وليس ثم بحث أهم من البحث عن الدوافع المحضة للأخلاقية ، ونقصد بذلك تعيين الإرادة بواسطة اهتمام مباشر بالقانـون، الذي هو بمثابة انجذاب محض يمارسه العقل على الذات . ولا شك في أن هذا الاهتمام ليس حسياً ؛ إنه يعبر عن العقل المباشر لامتثال القانون في شعور الانسان . لكن من الحق أيضا أن ما في هذا الدافع من جانب ذاتي هو الذي يجعل العقل ذا فاعلية ، ويجعله ينـزل في إرادة واقعية » (ص ١٠٦ - ١٠٧) . والمطلوب في الأخلاق « أن نحصـل من الطبيعـة ، وفي الطبيعة ، ومع ميول الإنسان ـ على مشاركة في السعي لتحقيق غايات ليست من الطبيعة » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٧) . والعقل المحض لا يستطيع الحصول على هذه النتيجة : بل الشعور بالاشباع والرضا الناجين عن فعل مطابق للمقتضيات العقلية والرغبة في بث المزيد من العقلية في حياة الإنسان ـ هما اللذان يهبان أنوار العقل الديناميكية المفتقر إليها . والقهر المنتظم الأعمى للميول «يحرمان الوجود شيئاً فشيئاً من كل قوة ، وكل عصارة، برده الأخلاقية الى الشعور بقانون لا يمكن بعدُ أن ندرك كيف يمكن أن يُحب ويراد » (الكتاب نفسه ص ١٠٧ ـ ص ١٠٨) .

وهكذا يريد نابير أن يخفف من تشدد القانون الأخلاقي عند كنت ـ بواسطة العاطفة والإرادة والمحبـة . فالقانون الأخلاقي يجب أن يحب ويراد ، إلى جانب توقيره والالتزام به .

كذلك يطالب نابير بألا تؤخذ الفضيلة لذاتها، لأنها إن

صارت كذلك سرعان ما تنفد ، لأن الأنا يتوقف حينئذ عن الشك في ذاته ، ويطلب له أن يستغرق نفسه في فكرة المزيد من القيمة . « إن الفضيلة ، إذا انفصلت عن الغايات التي تحمل القيم، تصير غير مكترثة لمادة الأخلاق، وترد الواجب كله إلى نية في الفضيلة . وبميل طبيعي يرى الأنا ، وقد صار مهتماً بذاته ووجوده الخاص أكثر من اهتمامه بالقيمة الذاتية لأفعاله ، نقول : يرى الأنا أن أفعاله تصفر شيئاً فشيئاً من المعنى . . . ويلوح أنه لا شك في أن الاهتمام الموجه الى الفضائل وحدها يصرف الوعي عن النظر في الغايات ، التي هي شروط تحقيقها ، ويحفزه على اعتقاد أن هذه الغايات هي في الحقيقة غير مكترث لها ، إذا ما قورنت بالفضائل التي تزودها فقط بالفرصة لكي تمارس. ولو كان على الفضائل أن تقبل أن تكون في خدمة الغايات وأن تفنى فيها ، إن صحّ هذا التعبير ، وأن تجرّد هكذا من استقلالها الذاتي ، فذلك لأن هذه الغايات هي الترجمان الضروري للقيمة في العالم . واللحظة التي فيها يمكن الفضائل أن تدعي القيام بذاتها ستكون هي اللحظة التي تكون فيها الأخلاقية قد استنفدت مهمتها في هذه الدنيا » (الكتاب نفسه ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧) .

وله أخيراً كتاب بعنوان : « بحث في الشرّ » (سنة ١٩٥٥) يتناول البحث في الجانب غير القابل للتبرير في العالم وفي الحياة .

ناتورب

Paul Natorp

فيلسوف ألماني من مؤسسي الكنتية الحديثة .

ولد في دسلدورف في ٢٤ يناير سنة ١٨٥٤ ، وتوفي في ماربورج في ١٧ أغسطس سنة ١٩٢٤ . تعلم في جامعات برلين وبون واشترسبورج . وعين مدرساً مساعداً في ماربورج سنة ١٨٨١ ، وأستاذاً مساعداً في سنة ١٨٨٥ ، وأستاذاً ذا كرسي سنة ١٨٩٢ حتى وفاته . وفي سنة ١٨٨٨ كان يدير تحرير مجلة « الكراسات الشهرية الفلسفية » Philosophische Monatshefte . ثم تولى نشر « محفوظات في الفلسفة التنظمية » (سلسلة جديدة) في سنة ١٨٩٥ . واشترك مع هرمن كوهن في الاشراف على اصدار سلسلة من المؤلفات الفلسفية بعنوان : « أعمال فلسفية » Philosophische Arbeiten .

كرّس ناتورب حياته للمنهج النقدي الذي وضع أساسه كَنْت، وأراد أن يطبقه على المثالية العلمية والأخلاقية والجمالية والدينية . وتأثر بهرمن كوهن واتجاهه الى تجديد الكنتية . وسعى الى تحديد موقفه من كوهن وحركة الكنتية الجديدة بعامة . فرأى أن ما هو مهم في كنت هو اكتشافه للمنهج المثالي بوصفه أساساً نقدياً وتبريراً « للحقائق » الكبرى في العلم والأخلاق والفن والدين والمنطق . لكنه مع ذلك رأى أن في منهج كنت وفلسفته أموراً عديدة تحتاج الى تعديل أو إصلاح . كذلك لاحظ أن بعض آراء المدرسة الكنتية الجديدة في ماربورج تشابه مثالية فشته وهيجل، ولكنه أبرز فروقاً عميقة فيما بين هؤلاء .

ولما توفي كوهن في سنة ١٩١٨ أخذ في استعراض ما قام به كوهن من تفسيرات لمذهب كَنْت ، وما أسهم به في الكنتية الجديدة ، فرأى أن في مذهب كوهن فجوات وأموراً غير يقينية فيما يتصل بهل ينبغي توحيد العلم عند الجذور أو في القمة .

على أن الكتاب الرئيسي لناتورب هو : « مذهب الصور عند أفلاطون ، مدخل الى المثالية » (سنة ١٩٠٢) . ففيه عرض متعمق مستقصى لنظرية المعرفة وللمشاكل الفلسفية عند اليونانيين ، مع بحث في نظريات المؤسسين المحدثين للعلم والفلسفة . وفيه يريد أن يحرر تفسير نظرية أفلاطون في الصور - من التأويلات النفسانية والميتافيزيقية التي خاض فيها مفسّرو أفلاطون منذ أيام أرسطو حتى الآن . ورأى أن « الصور » الأفلاطونية ليست أشياء ، ولا أموراً من عالم آخر ، بل هي قوانين ومناهج ، إنها الأساس المنطقي للعلم . وهكذا فسّر أفلاطون تفسيراً كنتياً ، أعني على ضوء مذهب كنت . وبهذا أثار الكثير من الجدل والمناقشات ، فقام بالدفاع عن وجهة نظره هذه في محاضرة ألقاها في جامعة برلين .

وفي كتابه « الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة » (ليبتسك ، سنة ١٩١٠) بحث عن الأسس المنطقية للعلوم ، وحاول رد الوقائع العلمية إلى الصيرورة .

وبعد الحرب العالمية الأولى ازداد اهتمامه بمسائل التربية والاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية . فأصدر في

التربية كتابه « تربية الزمالة » (برلين ، سنة ١٩٢٠) ، وفي الاجتماع كتابه : « الفرد والجماعة » (سنة ١٩٢١) ، وفي فلسفة التاريخ كتابه : « عصور الروح » (بينا ١٩١٨) ، وفي فلسفة السياسة كتابه : « المثالية الاجتماعية » (سنة ١٩٢٠) وفيه يدعو الى اشتراكية مثالية .

أهم مؤلفاته

« نظرية المعرفة عند ديكارت »

- Descartes' Erkenntnis theorie , 1882

« الدين في حدود الانسانية »

- Religion innerhalb der Grenzen der Humanität , 1894

« التربية الاجتماعية »

- Sozial pädagogik , 1899

« نظرية الصور عند أفلاطون »

- Platons Ideenlehre , 1903

«الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة »

- Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften , 1910

- Philosophie , ihr Problem und ihre Probleme , 1911

« الفلسفة : مشكلتها ومشاكلها »

« علم النفس العام »

- Allgemeine Psychologie , Bd . I , 1912

« الألماني ودولته »

- Der Deutsche und sein Staat , 1924

مراجع

- Die Philoso-hie der Gegenwart in selbstdarstellungen , Bd . I (1925)

فيه يعرض مذهبه بنفسه

- H . Bellersen : Die Sozial pädägodik Paul Natorps . Paderborm , 1928

- A . Buchenau : Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie . Langens alza , 1913 .

- Ernst Cassirer : « Paul Natrop » , in Kantstudien, v . 30 (1925) . pp . 273 - 298 .

ندونصل

Maurice Nédoncelle

مفكر ديني فرنسي .

ولد في ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٠٥؛ وتوفى في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٧٦ في استراسبورج .

وكان أستاذاً للفلسفة في «كلية اللاهوت الكاثوليكي» بجامعة استراسبورج منذ سنة ١٩٤٥ .

وتقوم فلسفته على فكرة «الشخص» La personne . وقد عبّر عنها في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها في سنة ١٩٤٣، وعنوانها: «تبادل الشعورات» Réciprocité des Consciences . وآخر كتبه بعنوان: «ما بين الذوات والانطولوجيا» Intersubjectivité et ontologie .

ونذكر من كتبه الأخرى:

- «الشخص الانساني والطبيعة»
- «نحو فلسفة في الحب والشخص»
- «الوعي واللوغوس»
- «استكشافات في النزعة الشخصية» .

راجع عنه مقالاً تأبينياً في مجلة Les Etudes philosophiques، عدد يناير - مارس سنة ١٩٧٨ ص ١١٦- ١٢٣ ، بقلم Jean Pucelle .

النفس

في تحديد معنى النفس، وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته.

وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدّ النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهنا تثور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كلّ منهما جوهر قائم بذاته، ويجتمعان معاً كجزئين من كل؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضوي (آلي)، وتبعاً لذلك فإنهما الصورة والهيولى لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذارأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه». وفي

هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تفنى بفناء بدنها.

أما في الاتجاه الثاني، ويمثله أفلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن. وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحل فيه، وبعد انفكاك صلتها به. ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ: «نفس» سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منها من لغات صوتية مأخوذ من التنفس، هبوب الريح. فالكلمة اليونانية Ψγχn من الفعل Ψυχειν (يتنفس، يهبّ)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية ἄνεμος (= ريح). وتقال في صيغة المذكر animus بمعنى مبدأ التفكير بوصفه أسمى من الـ anima التي هي مبدأ الحياة. والـ animus هو أيضاً مقرّ الوجدانات والشجاعة. وفي العربية «الروح» قريبة من «الريح».

وهذه التفرقة بين anima وanimus قد بعثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفساني، وأطلق anima على العنصر المؤنث، وanimus على العنصر المذكر في النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona. وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع؛ ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد. وهكذا فإن الـ anima والـ animus يمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكمّلة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المتنفّسة هي الكائنات الحية، وهذا أظهر في اللغات الأوربية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد يميّز في اللغات الأوربية بين âme (F.) أو Seele (G.) وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ âme (Seele) هي مبدأ الحياة العضوية، وأن esprit (Geist) هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل. ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: «الـ âme هي âme من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث ان من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها. والتمييز بين anima و spiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا» (A. Mager، ذكره A. Marc في كتابه «علم النفس التأملي» جـ٢ ص ٢٦٤).

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة «روح» والكلمة «نفس» ـ وجدنا أن «الروح» تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ (البقرة ٨٧، ٢٥٣)، ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ (النساء ١٧١)؛ ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره﴾ (النحل ٢)، ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ (الاسراء ٨٥)، ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾ (غافر ١٥)، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج ٤)، ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً﴾ (النبأ ٣٨) ـ ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الانسانية، بل على كيان إلهي يتنزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوغوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة «نفس» تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الانسان، ومبدأ الحياة فيه ـ كما في الآيات: ﴿ثم توفّى كل نفس ما كسبت﴾ (البقرة ٢٨١)، ﴿لا تكلّف نفس إلا وُسعها﴾ (البقرة ٢٣٣)، ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (المائدة ٤٥)، ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾ (الأنعام ١٦٤)، ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل ١١١)، ولهذا فإن النفس مائتة كما في الآيات: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ (لقمان ٣٤)، ﴿كل نفسٍ ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ (العنكبوت ٥٧).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية. وفي هذه الحالة يعنون بالروحية حين توصف بها النفس: اللامادية ـ فالروحية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية. فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصيتين أساسيتين هما: الروحية، والجوهرية؛ ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجوهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الموجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة.

مراجع

- Maine de Biran: Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1823; in Oeuvres de Maine de Biran, ed. P. Tisserand, t. XIII, 1949.

- H. Bergson: Matière et mémoire, essai sur les rapports de l'esprit au corps, 1896.

- Hans Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Erg. Heft d. Kantstudien, 7; 1907, IV- 106 P.

- W. McDougall: Body and Mind. London, Methuen, 1911, XIX- 384 p.

- L. Busse: Geist und Köper, Seele und Leib. Leipzig, 1903; 2. Aufl. 1913, X- 567 p.

- B. Russell: The analysis of Mind. London, Allen and Unwin, 1921, 310 p.

- John Laird: The Idea of the Soul. London, 1924, VIII- 192 p.

- C.D. Brood: The Mind and its place in Nature. London 1925, X- 674 p.

- L. Klages: Der Geist ols Widersacher der Seele, III Bde, 1929- 1932.

- L. Lavelle: De l'âme humaine. Paris, Aubier, 1951, 558 p.

نلسون

Leonard Nelson

فيلسوف نقدي ألماني، ومؤسس مدرسة فريس Fries الجديدة.

ولد في برلين في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢، وتوفي في جيتنجن في ٢٩ اكتوبر سنة ١٩٢٧. دَرَس الفلسفة والرياضيات وصار مدرساً في جيتنجن سنة ١٩٠٩. وفي سنة ١٩١٩ صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن.

رأى نلسون في كتاب «نقد العقل المحض» لكنت بحثاً في المنهج، أهميته تقوم في الفحص النقدي عن قدرة العقل على المعرفة. ولما كان الفيلسوف ياكوب فريدرش فريس (١٧٧٣- ١٨٤٣) هو أكثر من اهتم بإيضاح منهج كنت النقدي، فقد انكبّ نلسون على دراسة مؤلفات فريس. وقد جعل من فريس موضوعاً لرسالة للحصول على الدكتوراه. ثم أنشأ بعد ذلك «جمعية ياكوب فريدرش فريس» وهدفها تنمية الفلسفة النقدية. وفي الفترة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩١٨ كان ينشر «السلسلة الجديدة لأبحاث مدرسة فريس».

وقد دافع نلسون عن «نقد العقل المحض» ضد اساءة تفسيره من جانبي نزعتين: النزعة المتعالية transcendentalism والنزعة النفسانية. فأخذ على الأولى أنها تضحي بالجانب المنهجي في نقد العقل، وأخذ على النزعة النفسانية اخفاقها في إدراك طابع المسائل الفلسفية وحلولها، وهي مستقلة عن التصورات النفسانية. وقرر هو أن مهمة نقد العقل هي بيان ترابط الأفكار في عملية المعرفة وبيان المعايير التي بموجبها تطبق هذه الأفكار بواسطة تحليل لخطوات العينية في المعرفة وإرجاع هذه الأفكار المترابطة إلى أصولها في مكانة المعرفة بواسطة النظرية النفسانية. إنه ليس من مهمة العقل إثبات الصدق الموضوعي للمبادىء التي يعبر بواسطتها عن هذه المعايير. وهذه المبادىء ذات طابع فلسفي أكثر منه نفسانياً.

وطبق نلسون منهجه النقدي في ميادين أخرى: في الأخلاق، والسياسة، والتربية وفلسفة القانون

أهم مؤلفاته

- Ueber das sogenannte Erkenntnis problem, 1908.
- Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914.
- Die Rechtwissenschaft ohne Recht, 1917.
- Die neue Reformation, 2 Bde, 1918.
- Volesungen über die Grundlagen der Ethik, 3 Bde, Leipzig 1917- 32.
- Spuk, Einweihung in das Geheimnis der wahrsagerkunst Oswald Spenglers, Leipzig, 1921.

مراجع

- Minna Specht und W. Eichler: Leonard Nelson zum Gedächtnis. Frankfurt, 1953.

- A. Kronfeld, in Abh. der Friessche Schule, N.F. 5 (1930), nit Bibliographie.

نيتشه

Friedrich Nietzsche

فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، ومن أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

لوحة حياته

عهد الطلب:

١٥/١٠/١٨٤٤: ولد في ريكن (بالقرب من لُتْسِن) بمقاطعة سكسونيا ابناً لأحد القساوسة.

١٨٤٩: توفي والده القس كارل لدفج نيتشه

١٨٥٠: انتقال الأسرة إلى ناومبرج

١٨٥٨- ١٨٦٤: دخل مدرسة الشوليفورتا بالقرب من ناومبرج في أكتوبر سنة ١٨٥٨، وظل بها حتى ٧/٩/١٨٦٤.

١٨٦٠- ١٨٦٣: دخوله في الجمعية الأدبية: «جرمانيا»

١٨٦٤- ١٨٦٥: كان طالباً بجامعة بون (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت) وتلميذاً لرتشل ويان.

١٨٦٥- ١٨٦٧: في جامعة ليپتسج (أربعة فصول دراسية في الفيلولوجيا)، وكان فيها تلميذاً لرتشل؛ وفي سنة ١٨٦٦ بدأت صلات الصداقة بينه وبين روده.

١٨٦٧- ١٨٦٨: قضى مدة الخدمة العسكرية في ناومبرج.

١٨٦٨- ١٨٦٩: ليپتسج. وفي خريف سنة ١٨٦٨ تعرف إلى رتشرد فجنر في ليپتسج.

عهد الأستاذية:

١٨٦٩- ١٨٧٩: صار أستاذاً مساعداً للفيلولوجيا القديمة في جامعة بازل في فبراير سنة ١٨٦٩ قبل حصوله على الدكتوراه.

١٨٦٩: صداقته مع يعقوب بوركهرت؛ وفي ٢٨ مايو ألقى درس الافتتاح عن «هوميروس والفيلولوجيا القديمة».

١٨٦٩- ١٨٧٢: زياراته لڤجنر في تريبشن بالقرب من لوتسرن؛ وفي مارس سنة ١٨٧٠ صار أستاذاً.

من أغسطس إلى اكتوبر ١٨٧٠: ممرِّض متطوع في حرب السبعين؛ وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلى أوفربك.

١٨٧٢: حضر حفلة وضع الحجر التأسيسي لمسرح بايرويت في مايو.

١٨٧٥: تعرفه إلى كيزلتس (بيتر جاست).

١٨٧٦: أقيمت الحفلات الموسيقية الأولى في بايرويت. وتعرف إلى زيه.

١٨٧٦-١٨٧٧: سنة إجازة. وفي سورنته عرف ملفيدا فون ميزنبوج. آخر حديث له مع ڤجنر.

١٨٧٨: نهاية العلاقات بين ڤجنر ونيتشه. في يناير: أوبرا «برسيفال» إلى نيتشه؛ في مايو أرسل «انساني، انساني جداً» إلى ڤجنر.

١٨٧٩: استقالته من التدريس بسبب المرض، وقضى الشتاء في سورنته مع ريه وملفيدا.

عهد التنقل:

١٨٧٩- ١٨٨٩: صار أستاذاً على المعاش، يتنقل شارداً: ومن سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ كان يقضي الشتاء في نيس والصيف في سلزماريا، وفي الربيع والخريف يتنقل بين عدة أماكن منها البندقية التي كانت أحب البلاد إليه. وفي سنة ١٨٨٨ أقام في تورينو.

١٨٧٩: في ڤيزن، وسان مورتس، وناومبرج؛ وأصيب بمرض خطير؛ وترك كرسي الأستاذية في بازل.

١٨٨٠: في ناومبرج، وريڤا، والبندقية، ومارينباد، وناومبرج، واستريزا، وجنوة.

١٨٨١: في جنوة، وريكوارو، وسلزماريا، وجنوة (وفيها يسمع أوپرا «كارمن» لبيزيه).

١٨٨٢: في جنوة، ومسينا، وروما، ولوتسرن، وبازل، وناومبرج، وتاوتنبرج، وناومبرج مرة أخرى، وليپتسج، وربلو. وفي مارس سافر إلى صقلية ومن ابريل حتى نوڤمبر سنة ١٨٨٢: كانت صلاته مع لو سالوميه.

١٨٨٣: في ربلو، وجنوة، ونيس التي قضى بها أول شتاء له فيها، وفي ١٣ فبراير سنة ١٨٨٣ توفي ڤجنر.

١٨٨٤ : في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وتسوريش، ومنتونا، ونيس مرة أخرى.

وفي أغسطس زاره هينرش فون اشتين في سلزماريا؛ وفي سبتمبر التقى بالشاعر كلر.

١٨٨٥ : في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وناومبرج، وليبتسج، ونيس.

١٨٨٦ : في نيس والبندقية، وليپتسج، (آخر مقابلة له مع ارڤن روده) وسلزماريا، وروتا، ونيس.

١٨٨٧ : في نيس، وكانو بيو، وتسوريش، وكور، وسلزماريا، والبندقية، ونيس.

١٨٨٨ : في نيس، وتورينو، وسلزماريا، وتورينو- محاضرات برندس عن نيتشه في جامعة كوبنهاجن بعنوان: «الفيلسوف الألماني فريدرش نيتشه»

١٨٨٩ : تورينو

وفي يناير أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل ويينا.

١٨٩٠ : في ناومبرج عند أمه.

١٨٩٧ : وفاة أمه وعناية اخته به في فيمار.

١٩٠٠ : وتوفي نيتشه في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار.

فلسفته

«فريدرش نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهيبة على الطريق - الذي حدده تراث الأوائل وألفا عام من المسيحية - الطريق الذي سلكه الانسان الأوربي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضل طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الوراء، عودة تعني رفض كل ما كان يعدّ حتى الآن «مقدساً»، و«خيراً»، و«حقاً». واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين، وللفلسفة، وللعلم وللأخلاق. لقد حاول هيجل محاولة جبارة هي فهم كل تاريخ العقل على أنه تطورٌ كلُّ مراحله أعيد التفكير فيها وينبغي تقويم كل مرحلة منها وفقاً لقانونها الخاص بها. واعتقد أن في وسعه أن يضمن، على نحو ايجابي، تاريخ الانسانية الأوربية. وفي مقابل ذلك نجد نيتشه يقابل الماضي برفض قاطع ودون تحفظ؛ انه يرفض كل منقول ويدعو إلى تحوّل جذري. ومع نيتشه يصل الانسان الأوربي إلى تقاطع طرق. وهيجل ونيتشه هما معاً الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه ويتأمل في كل ماضي الغرب ابتغاء تقدير قيمته. وكلاهما يقف عن قصد في دائرة المفكرين الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود إلى الأصول، وكلاهما هيرقليطي النزعة. والعلاقة بين هيجل ونيتشه هي العلاقة بين «نعم» تقبل كلَّ شيء و«لا» تعارض في كل شيء. وهيجل يفلح في القيام بعمل تصوري هائل وذلك بإعادة التفكير في كل أطوار الفهم الانساني للوجود وتكميلها، وبالجمع بين كل الموضوعات المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا، جمعها في وحدة عليا من مذهبه، وباقتياد هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة. أما في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ نفسه ليس إلا التاريخ الطويل جداً لغلطة، وهو يحاربه بحماسة لا اعتدال فيها وبجدل عنيف، وهو في كراهيته الغاضبة ومرارته الساخرة شديد الاتهام وسوء الظن. إنه يتجلى لنا مليئاً بالعقل، لكنه أيضاً مسلح بكل ألوان المكر والدهاء المستورة التي هي من شيمة كاتب الرسائل الهجومية. ومن أجل نضاله، يستخدم كل الأسلحة التي تحت تصرّفه: تحليله النفسي الدقيق، سخريته اللاذعة، حماسته، وخصوصاً أسلوبه. وهو في هذا يبذل ذاته كلها، لكنه لا يحرص على تدمير الميتافيزيقا بطريقة تصوّرية. فهو لا يحطم مستعيناً بوسائل الفكر المجرد للوجود؛ إنه يرفض التصور concept، ويناضل ضد النزعة العقلية، وضد انتهاك الفكر للواقع. ونيتشه يحارب الماضي على جبهة واسعة. إنه يناضل ليس فقط ضد المنقول tradition الفلسفي، بل وأيضاً ضد الدين وضد الأخلاق التقليديين. ونضاله يتخذ شكل نقد واسع للحضارة، وهذا أمر بالغ الأهمية» (اويجن فنك: «فلسفة نيتشه»، ترجمة فرنسية، ص ٩- ١٠، باريس سنة ١٩٦٥).

ذلك أن نيتشه رأى أن الانسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولنبدأ بالأخلاق.

تحطيم أصنام الأخلاق.

وللقيام بهذه المهمة يتخذ نيتشه منهجاً للبحث خاصاً. فالمنهج الخاص بالبحث في الأخلاق له ثلاث خطوات: الأولى هي أن نصنّف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب؛ ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلينا أن نفسر الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحددّ أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها. ثم تلي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أيّ الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمّو بطبيعتها.

والخطوة الأولى قد قام بها الأخلاقيون الانجليز من قبل، أمثال استيورت مِلّ واسبنسر ولبوّك وتيلور. وهؤلاء عرفهم نيتشه ودان لهم بالكثير من الملاحظات في هذا الباب. لكنهم لم يستطيعوا أن يخطوا الخطوتين التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوهما.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المنهج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً عدة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يميّزه، وأن هذا الطابع الخاص إنما نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يخلقها أناس مختلفون. واختلاف الأخلاق عند الناس يدّل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الانسان إلى النوع الانساني في ذاته «وإنما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس إلخ، شعوبٍ تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حدّاً فاصلاً».

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، ويختلف باختلاف الناس. وله دوافع عِدّة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه.

وهنا يحمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الانسانية، مبيّناً - في تحليل دقيق - الينابيع التي منها استُقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القوّية معاً التي تصدر عنها، فاضحاً الأوهام التي وقعت الانسانية في أحابيلها حتى الآن، والتي أوقعت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحطة. وانتهى من هذا إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: **أخلاق السادة، وأخلاق العبيد**، أي الأخلاق التي كان مصدرها الممتازين من الانسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاعها والطبقات المنحطة فيها.

قال نيتشه: «في أثناء رحلاتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لا زالت تسوده حتى اليوم، لاحظتُ وجود عدة صفات معيّنة بدت مقرونة بعضها ببعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إني استطعت أن اكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً: فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به: إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والفخورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع».

إذن ترجع الأخلاق في مجموعها إلى طابعين أو صنفين رئيسيين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

ذلك لأن الحضارات الكبرى نشأت في البدء بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء، تذرع الأرض في آسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي، مغيرة على كل الأراضي التي تمرّ بها. وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية، والجرمانية.

فإذا مرّت هذه الطائفة بشعبٍ من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطانها، واحتقرته وباعدت ما بينها وبينه من مسافات، مكوِّنة طبقة خاصة متمايزة من الطبقة المسودة والرعية. واخترعت لنفسها شِرعة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. «فالأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحية زاهرة، وتراها تعنى بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرّة مسرورة».

أما تحديد القيم الأخلاقية عند الرجل من أبناء هذه الطبقة فمتصلٌ بطبيعته وأطماعه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أحط من مركزه.

فهو يسمى «الجيد» من بين الناس مَنْ هو قرينه ومساويه في القوة والكمال؛ ويسمى «الرديء» من هو أحط

منه مكانة ومن يخضع له. ومن هنا فإن أحكام الخير والشر، وكل القيم الأخلاقية، تقع على الأفراد، لا على الأفعال الذين يأتونها.

وهذا الأرستقراطي محبٌّ للغزو، معتزّ بقوّته، قاسٍ على نفسه وعلى الآخرين. يحتقر الرحمة ويشمئز من الضعف والضّعة وجميع أنواع الاستخذاء. وأبغض شيء لديه الكذبُ ونحوه من نفاق ومَلَق. ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول، والمساومة، والمداهنة.

لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوّته غزيرة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوّته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضّل به عليه الآخرون.

ولا يحفل بالحياة ولا نِعمها، ولا بالطمأنينة والسلام؛ إنه يجد النعيمَ في الانتصار والقوة والتحطيم، ويشعر بسرور عميق وهو يعذّب الآخرين. وما يقدّم إليه من شرّ يقابله بالمثل، بل بأضعافه. وهو يقدّس التقاليد والماضي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. لهذا فهو يوقر أجداده، ويقدّم لأرواحهم القرابين. ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا آلهته التي يعبدها. وفي عبادته لهم يقدّس صفاته النبيلة هو نفسه، ويجعلهم رمزاً لكل الفضائل التي يتحلّى بها الأرستقراطي.

ولما كانت هذه الطائفة هي الأقلية دائماً، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تعنى بالتربية، وبكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

لكن، هل يرضى المسودون والرعية عن هذه الحالة التي وضعهم فيها الأرستقراطيون؟ كلا، بل يحاولون أن يثوروا عليها ويتحرروا منها. ولما كانوا ضعافاً، لا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأرستقراطيين بالمثل، فإنهم يخلقون قيماً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الارستقراطيون: فيعدُّون شرّاً ما يراه هؤلاء خيراً، والعكس بالعكس. فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الارستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفيض بالقوة، ويحتقر التواضع والجُبن، ولا يعرف الرحمة والتلطف ـ فإن صورة الرجل الخير عند الآخرين، عند هؤلاء العبيد والمسودين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية. وبينما تجد الأرستقراطيين يُقبلون على الحياة، يريدون أن يعلوا بها ويجعلوها خصبة مليئة، تجد العبيد يعزفون عن الحياة ويتشاءمون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء مخيف أمامهم، فالمسود لا يثق، ويركن إلى الشك دائماً. وبينما كان الأرستقراطي يفرق بين «الجيد» و«الرديء»، ترى العبد والمسود يفرّق بين «الخير» و«الشرير». ومن هو الشرير في نظره؟ الشرير هو بالطبع هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأرستقراطي القويّ السيّد المسيطر. فالشرّ في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي امتاز بها الأرستقراطي وكانت سرّ تفوقه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأرستقراطي، تجد المسود لا يستطيع أن يكون صريحاً، بسبب جبنه وضعفه، فيلجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة. والنفاق أظهرُ طبائعه.

لكن المسود لا يستطيع أن يسميّ هذه الصفات، التي يجلّها ويرى فيها الخير، بأسمائها الحقيقية، وإنما يقلب القيم ويسميّها بعكس ما هي عليه في الواقع: فيسمي العجز: «إحساناً وطيبة»؛ ويسمّي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل: «صبراً»، ويعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه: «رحمة». ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية: «تواضعاً»! وهكذا، وهكذا، تجده يُهدر القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها قيماً تدل على الضعف والذلّة والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المفترس القوي التي يتميّز بها الأرستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم «العليا» في نظره، بما لدى الأرستقراطي من قيم «شريرة»، فيقول: إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والحقراء هم وحدهم الصالحون. وهؤلاء الذين يتألمون ويتعذبون، هؤلاء المرضى المعوزون المشوهون هم وحدهم أيضاً الطيّبون الأبرار الذين باركهم الله، وهم وحدهم الذين سيحظون بالنعيم. أما أنتم، معشر النبلاء الأقوياء، فانتم الأشرار، القساة؛ أنتم الطمّاعون، النهمون؛ أنتم الفجّار، وستظلّون أبد الآبدين ملعونين قد بؤتم بغضب من الله.

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد العنيف الدفين على الأقوياء الأرستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلبا إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيماً أخلاقية.

وهنا يكتشف نيتشه ينبوعاً فياضاً استقت منه الأخلاق السائدة حتى اليوم ما لديها من قيم، ويسمّي هذا الينبوع باسم «الذحل» Ressentiment، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الانسان، ولم يستطع أن يردها ويتشفى ممن قدّمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يتذكرها من بعد، ويجترها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور؛ ويضاعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغط بعضه بعضاً، ويغلي في نفس صاحبه غليان الماء من تحته نار قوية وهو مغلق عليه في مرجَل، فيحاول أن يجدمصرفاًله في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بالمثل. فيلجأ إلى طرق خفيّة غير مباشرة، يرّد بواسطتها على الاساءة الأولى التي تلقاها ولم يستطع الاجابة عنها في الحال.

إن السادة يحتقرون العبيد ويرهقونهم، ويجدون كل شيء مباحاً بإزائهم: من تنكيل بهم وتعذيب وقسوة، واعتداءٍ على كرامتهم، وحّط من مركزهم. ويعدّونهم ميداناً واسعاًلإبراز حب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القويّ بفيض قوتهم. فالطابع السائد إذن في سلوكهم بإزائهم هو الاحتقار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد، بإزاء هذه الاهانات القاسية والإساءات المتوالية، شعور «الذحل»: فهم، من جهةٍ، لا يستطيعون أن يسكتوا عنها لأن الطابع الرئيسي في خلق الانسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكبتهما في نفسه فلا بد أن يظهرا حين تتاح لهما الفرصة للظهور. وهما بدورهما يدفعان الانسان دفعاً قويّاً إلى تهيئة هذه الفُرص وإعداد الظروف الملائمة كي تنتجا آثارهما. وهو، من جهة أخرى، لايقدر على أن يرد الفعل رداً سريعاً، ولا أن يجيب عن هذه الإساءات وتلك الإهانات في الحال، بسبب شعوره بعجزه. ومن هنا يكتم عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يهدموا الأخلاق النبيلة ويهدوا القيم الأرستقراطية، وليثأروا لأنفسهم مما احتملوه؟

يجيب نيتشه: «إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح «الذحل» نفسه خالقاً، يلد القيم. هذا الذحل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حُرموا من المقدرة على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الايجابي، فلا يجدون عوضاً إلاّ في انتقام وهمي. فبينما تنشأ كل أخلاق ارستقراطية عن توكيدٍ لذاتها وقول «نعم!» لنفسها يسوده شعور بالانتصار، تجد أخلاق العبيد تبدأ بأن تقول «لا!» لكل ما لا يكون جزءاً منها وكل ما «يخالفها»، وكل ما هو «ليس إياها». و«لا» هذه هي عملها الايجابي الخالق. وهذا القلب في النظرة التي تصنع القيم - تلك النظرة الموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي، بدل أن تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية - هو من خصائص «الذحل»: فأخلاق العبيد في حاجةٍ دائمة وقبل كل شيء إلى عالم خارجي مضادّ لها، كي تنشأ وتقوم.».

ولكي يبرروا شرعة قيمهم الجديدة أخترعوا شيئين هما: أولاً: وجود ذات وحقيقة منفصلة عن الجسم، ولها كيانها الخاص، ويسمونها «الروح». وثانياً: القول بحرية الارادة، وأن الانسان يستطيع أن يخرج عن طبيعته وجوهره ويصبح عكسهما تماماً. فعن طريق هذين الاختراعين تمكن الضعفاء والمضطهدون، من كل الأنواع، تمكنوا من أن يخدعوا أنفسهم، ثم غيرهم من بعد، فيزعموا أن الضعف بإرادتهم واختيارهم وليس مفروضاً عليهم، وأن هذا الفعل أو ذاك، مما يضطرهم إليه العجز، ميزة وفضيلة. وضاعف مخترعو هاتين الوسيلتين إيمان الناس بهما عن طريق الملحقات التي بنيت عليها أو بالأحرى والأصرح بنيا عليها: مثل فكرة العقاب والثواب، والزهد، والتبتل إلخ.

تلك إذن ثورة العبيد، وقلبهم للقيم الارستقراطية، وسيطرتهم بقيمهم الجديدة على القيم النبيلة؛ وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرّ عصور الانسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل منها السيادة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: «جيد ورديء» من ناحية، و«خيرّ وشرير» من ناحية أخرى.

ويرى نيتشه أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق. فهم الذين تجاسروا على قلب معادلة قيم السادة: خيّر = نبيل = قوي = جميل=سعيد= محبوب من الله - إلى معادلة قيم العبيد: خيّر= وضيع = ضعيف= مشوّه = بائس = مملؤ بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه الذحل في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من

اضطهاد من سادوه منذ زوال دولتهم القديمة: فلما تجمع هذا الذحل ووصل إلى أقصى درجات غليانه، ثار على قيم سادته من الرومان. فكان بين اليهود والرومان كفاح قاس، بلغ أعنف صوره في المسيحية التي ليست في نظر نيتشه إلاّ صورة من صور اليهودية: فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بطرس والقديس بولس. فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حملت المسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيمها الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد. فسادت القيم المسيحية في أوربا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. ولكن النضال ضدها استمر مع ذلك ولم يهدأ. ففي عصر النهضة الأوربية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة: قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أتت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد الأخلاقية.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية بفضل حركة الاصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعبية مبعثها الذحل الألماني والانجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصاراً حاسماً هائلاً عن طريق الثورة الفرنسية: حينئذ وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين والسادة، وهي الطبقة التي عاشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، صريعة للغرائز الشعبية المليئة بالذحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفراً صاخباً لقيم العبيد. «ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصخب، شيء هائل جداً لم يكن متوقعاً مطلقاً: إذ قام المثل الأعلى القديم على قدميه في جلال وجسارة أمام أعين الانسانية وضميرها... إذ ظهر نابليون كآخر إشارة إلى الطريق الآخر (طريق قيم السادة)... ولكن نابليون سقط سريعاً، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوربا.».

أصنام الفلسفة

وبعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة. فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث:

١ - فقال أولاً إن المنطق، وهو ابن العقل البكر، وهمٌ مقصود: فمبادىء الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلّية، الغائية إلخ.) ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية» (قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع)، فقال إن الذاتية (الهوية) شرط في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية، إنهما مظهران لقانون واحد: أحدهما ايجابي (الهوية)، والآخر سلبي (التناقض).

٢ - وقال ثانياً إن العقل في حياة الانسان لا حاجة إليه، وهو خطر، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الانسان «لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء»، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية. - كما أن العقل خطر، لأنه يدّعي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، اذن لما استطاع الناس أن يحيوا طويلاً. يقول نيتشه: «لو كانت الانسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أعني على أساس «أفكارها» و«علمها»، إذن لكان قد قضي عليها منذ زمن طويل.». ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، مما لا يكفي مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها. - والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد، وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال إذن للتحدث عن «العقل» بصيغة الإطلاق والعموم.

٣ - كذلك ينكر نيتشه ثالثاً ذلك الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة. «إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الانسان».

ولهذه الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق: على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة، والذين تصوروا العقل على النحو الذي بيّناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى، لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمعنى واحد) تستطيع أن تجعل المرء خيّراً: فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلاه فلسفة اضمحلال.

وبعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر ـ وهو العقل ـ بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المُدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كَنْت.

إرادة القوة

وكان على نيتشه بعد هذا التحطيم للقيم السائدة في الأخلاق والفلسفة أن يقدم شرعة القيم الجديدة التي يؤمن بها:

«ما الخير؟ـ كل ما يعلو، في الانسان، بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها.»

«ما الشر؟ـ كل ما يصدر عن الضعف.»

«ما السعادة؟ـ الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، ـ وبأن مقاومة ما قد قُضِي عليها».

لا رضى، بل قوة أكثر فأكثر؛ لا سلام مطلقاً؛ بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة...

الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للانسانية. ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

أيُّ الرذائل أشد ضرراً؟ـ الشفقة على الضعفاء العاجزين».

تلك شرعة القيم الجديدة التي أعلنها نيتشه. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة، لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود.

فليس الوجود إلاّ «الحياة»؛
وليست الحياة إلا «إرادة»؛
وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة».

وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود. وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود «تعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل والصيرورة.

ذلك لأن الحياة «تقويم»، و«لكي يحيا الانسان لا بد له من أن يضع قيماً». وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً.

إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء. وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء وفي المزيد من الاقتناء، فإنها محتاجة إلى شيء آخر خلافها وخارجها كي تتحقق. فكأن الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال.

إلا أن الحياة لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها. فالحياة لا بد أن تنتصر على نفسها، بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت. «لا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع النشأة من جديد... فالتطور: بأن يلبس المرء مئات الأرواح، هذا هو حياتك، وهذا ما قدّر عليك».

ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة» أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسُلط وإخضاع.

ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، «فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها». ولما كانت المقاومة صدّاً ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فإنها تستلزم، بالضرورة، الألم. فكأن إرادة القوة، أي الحياة والألم لا ينفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة.

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة: فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة. وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة. «إن القيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الانسان أن يحصّله ويستولي عليه». ولكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كيفيتها.

وأيّان فتشت في كل مرافق الحياة ومظاهر الوجود، فلن تجد غير إرادة القوة. فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة.

لكن من الضعيف، ومن القوي؟

الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي، العديم الوحدة، أما القوي فهو الذي «تتجه فيه كل القوى

متوترة نحو غاية واحدة، وتتضاغط دون صعوبة على شكل نير»، أي أن قواه كلها مرهفة وموجهة إلى غاية واحدة، مكوِّنة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفعه دفعاً.

الضعيف هو رجل التساهل والتوسط والمساومة. أما القويّ فهو من «يمثل الطابع المضادّ للموجود الكائن أقوى تمثيل».

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء؛ أما القوي فيحول الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثله ويجعله جزءاً من قدره. ولهذا فإن الضعيف يهّول في الإغراء تهويلاً شديداً ويصبح سلبياً بإزائه، لا يستطيع أن يردّ فعله، ولا أن يحول دون سيطرته عليه. ولكن القويّ يقابله برد فعل شديد، لا ليبعده ويتجنبه، بل ليسوده ويخضعه لذاته، وتراه يقول: «ما لا يقتلني يَزدني قوة»، أي أنه يقبل على أكبر الأشياء خطراً وينشد أعظم المخاطرات، طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه؛ فإلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، يظل يطلبها ويقبل عليها. وهو بهذا يزداد قوة، لأن إرادة القوة قد اصطدمت بأكبر مقاومة وشعرت بأعظم انتصار.

وحياة الضعيف فقيرة جوفاء؛ أما حياة القويّ فخصبة، كلها فيض وثراء. وكلاهما يتألم: الضعيف يتألم من العوز والإملاق، والقويّ يتألم من الإفراط في الثروة والفيضان.

الضعيف يريد السلام، والوفاق، والحرية، والمساواة؛ يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء. أما القويّ فيفضل المشكلات والهائل من الأشياء. الواحد منهما لا يريد أن يخاطر بشيء، بينما الآخر (القويّ) يريد المخاطرة بكل شيء.

وتبعاً لمبدأ القوة ينبغي تقويم المعارف الانسانية: فبمقدار ما تعلو بالشعور بالقوة تكون درجة «الحرية» فيها؛ وبمقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة من أجل تشكيل الأشياء بحسب إرادتنا، تكون قيمتها.

العود الأبدي

الوجود تغير وصيرورة. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه نيتشه باسم «السنة الكبرى للصيرورة»، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة كيما تبدأ دورة جديدة. وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي من جديد. وهكذا زمان الوجود: مقسَّم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرار تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: «كل شيء يغدو، وكل شيء يعود؛ وإلى الأبد تدور عجلة الوجود. كل شيء يبيد، وكل شيء يحيا من جديد، وإلى الأبد تسير سنّة الوجود. وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل: «فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات لا نهائية. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط؛ وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستتلوها. أيها الانسان! إنك، كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً.».

ونظرية العَوْد الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلّصها من الحاجز الذي كان يحدّ منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. ذلك لأنه لما كان الماضي هو أيضاً المستقبل، فإن النفس حرة فيما خُلِق وفيما لم يُخلَق. ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استعباد للزمان. إن الآن ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته.

الانسان الأعلى

إن الغاية من القيم التي نضعها للانسانية ليست أن نوفّر لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات الهيّنة التافهة ـ فهذه أمور لا تستحق أن تُطلَب غاية، لأنها كلها تتحدث عن اللذة والألم وهما شيئان ثانويان، لا أوليان، وتابعان، لا أصليان. وإنما ينبغي على القيم التي نضعها أن تعمل على السموّ بمستوى الانسانية، والارتقاء بها في سُلم العلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول: من الانسانية، وإنما ممّن هم فوق الانسانية. فالانسان الحالي، أو الانسان عامة، لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته هي في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز. ولهذا يقول زرادشت، لسان حال نيتشه، مخاطباً الشعب المتجمع:

«إنني أدعوكم بدعوة **«الانسان الأعلى»**، فإن الانسان شيء يجب أن يُعلي عليه. فماذا عملتم من أجل العلاء عليه؟

كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها: فهل تريدون أنتم أن تكونوا جَزْراً لهذا المدّ العظيم، وتفضّلون

الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الانسانية؟!

ما القِرْد بالنسبة إلى الانسان؟ أضحوكة وعارٌ مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الانسان بالنسبة إلى الانسان الأعلى: أضحوكة وعاراً مؤلماً...

إن الانسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الانسان الأعلى معنى الأرض...

الحق أن الانسان نهر نجس. ولا بد للمرء أن يكون محيطاً كي يستطيع أن يضمّ في جوفه نهراً نجساً، دون أن يتدنّس.

فأنا أدعوكم بدعوة الانسان الأعلى: فإنه هذا المحيط.».

فالغاية من الانسانية إذاً هي خلق هذا الانسان الأعلى. ومن اجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على ايجاد هذا النوع، مهيئة لظهوره.

وأول ما يمهد لوضع هذه القيم أن يكون الانسان حرّاً قد حطم كل القيود، وبدد كل «هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية»، ولم يَعُد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يحلّق تحليقاً حراً، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء».

فإذا تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده. لكن هذه الحرية ليس معناها السير على الهوى، وإنما «الحرية معناها أن لا يأبه الانسان للعناء والقسوة والحرمان، بل والحياة نفسها؛ وأن تكون لغرائز الرجولة والنضال وحب الظفر السيادة على الغرائز الأخرى، مثل غريزة السعادة.»

ومن أجل هذا يريد أن يحيا حياة الخطر، ولا بد له في كل حين أن يحيط به الخطر من كل جانب: فإذا لم يأت الخطر إليه، فليتقدم هو من تلقاء نفسه ليواجهه. وإذا لم يجده ماثلاً فيما حواليه، فليخلقه خلقاً. فهو يسير على هذه القاعدة السامية الممتلئة حكمة وقداسة وهي:

«كي تجني من الوجود أسمى ما فيه، عِشْ في خطر!»

مؤلفاته

١٨٥٨ - ١٨٦٨: «مؤلفات الشباب» Jugendschriften(نشرت بعد وفاته).

١٨٦٦- ١٨٧٧: «أبحاث فيلولوجية» Philologika

١٨٦٩- ١٨٧٢: «مؤلفاته عن اليونان» (نشرت في جـ ٩ من مجموع مؤلفاته) و«حول مستقبل منشئاتنا التعليمية» Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (نشرت بعد وفاته)

١٨٧٠- ١٨٧١: «نشأة المأساة عن روح الموسيقى» Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (أول ما ظهر سنة ١٨٧٢)

١٨٧٢- ١٨٧٥: «الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان». Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen(نشر بعد وفاته).

١٨٧٣: «تأملات في غير الأوان»، جـ١: «دافيد اشتروس» Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss (أول ما ظهر في أغسطس سنة ١٨٧٣).

١٨٧٢ - ١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، جـ٢: «فوائد التاريخ للحياة ومضاره» Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (أول ما ظهر في فبراير سنة ١٨٧٤).

١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ٣: «شوبنهور المربي» Schopenhauer als Erzieher (ظهر سنة ١٨٧٤).

١٨٧٥: «نحن الفيلولوجيين» Wir Philologen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٥- ١٨٧٦: «تأملات في غير الأوان»، جـ٤: «رتشرد فجنر في بايرويت» Richard Wagner in Bayreuth (ظهر سنة ١٨٧٦).

١٨٧٥- ١٨٨١: المجلد الحادي عشر من مؤلفاته: من عهد «انساني، اسناني جداً» و«الفجر».

١٨٧٦- ١٨٧٨: «انساني، انساني جداً» Mens-chliches. Allzumenschliches (ظهر في مايو سنة ١٨٧٨).

١٨٧٨- ١٨٧٩: «أمشاج من الآراء والأمثال» Ver-Vermischte Meinungen und Sprüche (ظهر في مارس سنة ١٨٧٩).

١٨٧٩: «الرحالة وظله» Der Wanderer und sein Schatten (ظهر في ديسمبر سنة ١٨٧٩).

١٨٨١- ١٨٨٦: المجلد الثاني عشر من مجموع مؤلفاته: من عهد «العلم المسرور» و«زرادشت» (نشر بعد وفاته).

١٨٨٠- ١٨٨١: «الفجر» Morgenröte (نشر في يوليو سنة ١٨٨١).

١٨٨١- ١٨٨٢: «العلم المسرور» جـ١- ٤ Fröhliche Wissenschaft (نشر في سبتمبر سنة ١٨٨٢).

١٨٨٣: في فبراير الجزء الأول من «زرادشت» Also sprach Zarathustra (نشر في مايو سنة ١٨٨٣) وفي يونيو ويوليو الجزء الثاني من زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٣).

١٨٨٤: في يناير الجزء الثالث من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٤).

١٨٨٤- ١٨٨٥: الجزء الرابع من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٩٢).

١٨٨٣- ١٨٨٨: المجلدات الثالث عشر إلى السادس عشر ومن بينها: «ارادة القوة» Der Wille zur Macht (نشر بعد وفاته).

١٨٨٥- ١٨٨٦: «عبر الخير والشر» Jenseits von Gut und Böse (نشر سنة ١٨٨٧).

١٨٨٦: «مقدمات» Vorreden (نشر سنة ١٨٨٧)؛ «العلم المسرور» جـ٥ (نشر سنة ١٨٨٧).

١٨٨٧: «نسب الأخلاق» Genealogie der Moral (نشر في نوفمبر سنة ١٨٨٧)

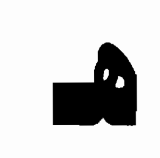
١٨٨٨: «قضية فجنر» Der Fall Wagner (نشر سنة ١٨٨٨). «شفق الألهة» Götzendämmerung (نشر في يناير ١٨٨٩) «عدو المسيح» Der Antichrist (نشر سنة ١٩٠٢) «نيتشه ضد فجنر» Nietzsche contra Wagner (نشر سنة ١٩٠١) «هذا هو الانسان» Ecce homo (نشر سنة ١٩٠٨).

١٨٨٤ وما يليها: «مدائح ديونيزوس» Dionysosdithyramben

مراجع

عبد الرحمن بدوي: نيتشه. ط١ القاهرة سنة ١٩٣٩؛ ط٥، الكويت، سنة ١٩٧٥.

- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée, 6 vols, Paris, 1920- 31.
- Lou Andreas- Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, 1894.
- Alfred Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, 3 Aufl. 1937.
- Ernst Bertram: Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1929.
- Martin Heidegger: Nietzsche. 2 Bde. Pfüllingen, 1961.
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. stuttgart, 1960.
- Karl Jaspers: Nietzsche. München, 1936.
- R. Lombardi: Nietzsche. Roma, 1945.
- Richard Ochler: Nietzsches Philosophisches Werden. München, 1926.
- Alois Rihl: Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 193.







هامان

Johann Georg Hamann

مفكر بروتستنتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا .

ولد في كينجسبرج في ١٧٣٠/٨/٢٧، وتـوفي في مونستر في ١٧٨٨/٦/٢١ .

تعلم في كينجسبرج الفلسفة واللاهوت والقانون . وفي سنة ١٧٥٢ صار ناظر أملاك في بلاط البلطيق . وفي سنة ١٧٥٥ اشتغل بالتجارة . وعانى وهو في لندن أزمة روحية سنة ١٧٥٨ . وفي ظروف مجهولة وبعد قيامه بأعمال متعددة صار نسّاخاً في غرفة الحرب والدومين في سنة ١٧٦٣ . وفي سنة ١٧٦٤ اشتغل محرراً في جريدة كينجسبرج . وبتوسط من امانويل كنت عين سكرتيراً في Akzise- Regie وفي سنة ١٧٧٧ صار مديراً لمخازن الجمرك . وقبيل وفاته ارتحل إلى اقليم مونستر ضيفاً على ياكوبي F. H. Jacobi والأميرة جلّتسن Gallitzen . وكان صديقاً لكنت ، وهردر ، ولافاتر .

تمتاز كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم ، مما جعل الناس يلقبونه بلقب : « مجوسي الشـمال» (« حكيم الشمال ») . ومعظم كتاباته قطع موجزة كتبها بمناسبات . منها تأملات في أزمات مالية وروحية عاناها في رحلة له إلى لندن في سنة ١٧٥٨- بعنوان : « تأملات في الكتاب المقدس » (سنة ١٧٥٨)، « أفكار في مجرى حياتي » (سنة ١٧٥٨ - سنة ١٧٥٩)، « شذرات » Brocken (سنة ١٧٥٨)، « ذكريات سقراطية » (سنة ١٧٥٩) وهذا الكتاب الأخير هو أول هجوم علني قام به ضد روح عصره ، وفيه يعقد مقارنة بين سقراط والمسيح . وكان هامان يعتقد في نفسه أنه المواصل لعمل مارتن لوتر ، لكن بينما كانت المشكلة التي واجهها لوتر هي العلاقة بين الايمان وبين القانون أو النظام الكنسي والديني الذي استقر آنذاك ، كانت المشكلة التيواجهها هامان هي مشكلة العلاقة بين الايمان وبين الفلسفة ، بين المسيحية وبين الفلسفة .

ومثل سقراط ، رأى هامان أن المشكلة الأساسية هي مشكلة الانسان . ويشبّه معرفة الانسان لنفسه « بالنزول إلى دركات الجحيم » .

وعلى الرغم من صداقاته مع أبرز رجال حركة التنوير في المانيا، كان يعتقد أن الصداقة تشبه جبل اتنا: «نار في الجوف ، لكن ثلج على الرأس »- على حد تعبيره . لقد كان خصماً عنيفاً لنزعة التنوير :

١ - فقد أخذ على موزس مندلز زون تأسيسه الفلسفة على حقائق عقلية محضة ؛

٢ - وأخذ على كنت قوله بالعقل « المحض »؛

٣ - وأخذ على المؤلّهة دعوتهم إلى « دين طبيعي »؛

٤ - وأخذ على هردر وغيره فصلهم قدرات الانسان اللغوية ؛

٥ - وأخذ على لسنج فصله معرفة الله عن أصلها في الوحي .

وقد استخدم في اعتراضه على نزعة التنوير تشبيهين جنسيين فقال إن النزعة العقلية في التنوير محاولة لتجريد الحقيقة من ثيابها ، أو محاولة لتطليق ما جمعته الطبيعة معاً ، وذلك لأن هذه النزعة دعت إلى اطراح المنقول والتاريخ .

لكن الحقيقة ، في نظر هامان ، إنما تتجلى على الوجه الصحيح « متجسدة »، وبالتالي متحققة في وحدة العقل والايمان والتجربة الحِسّية .

وكان هامان يشك في قيمة التجريد العقلي ، ويرى في اللغة وسيلة من شأنها أن تحدث التشويش في العقل ، وفي الوقت نفسه وسيلة للتعبير عما في العقل ، وعلى حد تعبيره الجنسي : اللغة « مغرِّرة » و « قوّادة » في آن واحد .

لقد كان هامان يمجد اللامعقول ، وكان يقول إن : « طاعة العقل السليم هي موعظة تدعو إلى العصيان العلني ». ومن هنا كان يقول بالوجدان Intuition بوصفه العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الانسان .

وكان يعبر عن أفكاره بصور وتشبيهات وأمثال على نحو ما كانت تفعل الانسانية في عصورها الأسطورية .

والوحدة بين الجسم والنفس والروح والحساسية تتجلى قبل كل شيء في اللغة : إن الكلام الانساني ليس إلاّ انعكاساً للكلام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه خَلْقٌ ، والشعر هو اللغة الأولى للجنس البشري . ومن هنا هاجم فلسفة اللغة عند هردر .

ويتجلى تأثير هامان في حركة « العاصفة والاندفاع »، وفي كيركجور ، وفي شلنج واشليرماخر . كما أنه لقي بعثاً بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية ، وفي أنصار علم نفس الأعماق Tiefpsychologie

نشرة مؤلفاته

نشرة مؤلفاته قام بها يوسف نادلر Joseph Nadler في ٦ مجلدات في فينا تحت عنوان : Werke سنة ١٩٤٩ـ ١٩٥٧ .

مراجع

- R Unger· Hamann und die Aufklärung, 2 Bde, [2]1925

- J. Blum: La vie et l'œuvre de Hamann, 1913.

- W. Rodelmann: Hamann und Kierkegaard. Erlangen, 1922

- E. Metzke: Hamann Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhundert, 1934

- Josef Nadler: Johann Georg Hamann, der Zuge des Corpus Mysticum. Salzburg. 1949

- R. G. Smith: J. G. Hamann, with Selections from his writings, London, 1960.

هاملان

Octave Hamelin

فيلسوف ومؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في سنة ١٨٥٦ في Lion d'Angers (Maine-et-Loire) وكُلِّف بالقاء محاضرات في كلية الآداب بجامعة بوردو ؛ ثم صار مدرساً في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، ثم أستاذاً في السوربون . وهنا ألقى دورة محاضرات ممتازة عن أرسطو ، وديكارت ، ورنوڤييه ، نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات مستقلة هي :

١ ـ « مذهب رنوڤييه
Le Système de Renouvier (1927)

٢ ـ « مذهب أرسطو »
Le Système d'Aristote (1920)

٣ ـ « مذهب ديكارت »
Le Système de Descartes (1911)

وكانت رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان : « بحث في العناصر الرئيسية للامتثال » وبعد مناقشتها في سنة ١٩٠٧ سافر إلى شاطىء اللاند Plage des Landes (غربي فرنسا قرب بوردو) للاستحمام والراحة ، لكنه مات غرقاً في ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ أثناء محاولته إنقاذ شخصين كانا على وشك الغرق . أما رسالته الصغرى فكانت « ترجمة وشرحاً للمقالة الثانية من كتاب الطبيعة لأرسطو ».

كان هاملان متأثراً برنوڤييه Renouvier ، حتى ان برونشفك قال عنه (في مقال بعنوان : « اتجاه النزعة العقلية » نشر بمجلة ما بعد الطبيعة والاخلاق RMM سنة ١٩٢٠) إنه حاول إثبات مذهب رنوڤييه بواسطة منهج هيجل . والواقع أن هملان أخذ عن رنوڤييه توكيده لحرية الإرادة بوصفها أهم الوقائع ، كما أخذ عنه فكرة النزعة الشخصية personna-lisme ، وأخذ عنه ثالثاً ما قرره رنوڤييه من ان قمة الفلسفة الأولى هي موضوع المقولات، وإن كان هاملان قد خالف رنوڤييه في طريقة وضعه للوحة المقولات .

ذلك أن هاملان أخذ على لوحة المقولات التي وضعها رنوڤييه أنها لم تتخلص نهائياً من التجريبية، إذ كان رنوڤييه يعدّ الاضافة هي الواقعة ؛ كما يأخذ على رونوفييه أيضاً أنه اكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض . لهذا جاء هاملان فسعى إلى ايجاد تفسير شامل للكون، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرضي contingent بوصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب. وقد انتهى هملان الى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاثات ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، على النحو التالي :

١ ـ الاضافة	العدد	الزمان
٢ ـ الزمان	المكان	الحركة
٣ ـ الحركة	الكون	التغير
٤ ـ التغير	التنويع	العلّية
٥ ـ العِلّية	الغائية	الشخصية

ويرى هملان أن « العالم نظامٌ مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى نصل إلى حدّ آخر فيه الاضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاًالنسبي .إنه نسبيٌ لأنه نظام من الاضافات ، ولأنه ـ بمعنى آخر ـ بوصفه نهاية التقدم هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر. وفي هذه النظرة ، حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه ـ بتعبير أفضل ـ كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد ، وتعثر بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما تجد ـ من جديد ـ بالتحليل هذا المحتوى » (« بحث في العناصر الرئيسية للامتثال » ص١٩) .

وهاملان يرى أن التركيب الديالكتيكي للتصورات يكوّن ليس فقط منهج الفلسفة ، بل وأيضاً موضوعها . وهذا الديالكتيك التركيبي يفترض أن الموضوع thèse ونقيض الموضوع antithèse يصلان إلى التوفيق فيما بينهما في تركيب Synthèse ، لأننا من التركيب الذي صار موضوعاً نمضي من جديد إلى نقيض موضوع يؤدي بدوره ـ وفقاً لقانون التوفيق هذا ـ إلى مركب أعلى وهكذا حتى نصل إلى التركيب المطلق . وواضح تماماً أن هذا هو منهج هيجل الديالكتيكي.« إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تُنعَت بأنها واقعية ، بل هو الرابـطة ذات المضمون المتفاوت الغنى الذي يكون وإياه شيئاً واحداً ، لأن هذا المضمون نفسه رابطة ، والعالم نظام تصاعدي من الروابط المتزايدة في العينية حتى آخر حد تتعيّن فيه الإضافة . فالمطلق لا يزال هو النسبيّ . انه النسبي لأنه نظام الاضافات ، وكذلك لأنه ـ بوصفه نهاية التقدم ـ فإنه في المقام الأوّل نقطة ابتداء التقهقر » . (« بحث في العناصر . . . ص١٨ ـ ١٩) .

أما عن منهج التركيب ، فإن هاملان يشيد بكَنْت بوصفه « أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب ، وسمّاها باسمها » (الكتاب نفسه ، ص ٢٧). لكن الأستاذ الحقيقي ، في نظره ، للمنهج التركيبي هو هيجل ، لأنه كان لديه عنه تصوُّرٌ ثابت محدّد ، لا مجرد شعور ، كما كانت الحال عند أسلافه .أما أن هذا التصور صحيح كله، فلدينا من الأسباب ما يحملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضحٌ كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة » (ص٢٢) .

لكن هاملان في منهجه التركيبي يختلف عن هيجل في أنه يضع التضايف المشتركCorrélationمكان التناقضContradiction الهيجلي. فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيجلية في سلسلة من السلوب المتتابعة ، بل ينبغي عليه ـ على العكس من ذلك ـ أن يسير بتقريرات يكمل بعضها بعضاً ، وآخرها يختلف تمام الاختلاف عمّا ينتهي إليه اللاهوت السلبي ، لأنه سيكون الموجود التام المحدد تحديداً كاملاً .

فاذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند هاملان وجدناه ينظر إلى النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي technique . والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (الكتاب نفسه ص ٤٠٤ ـ ٤١٥) . وهو يريغ إلى تجاوز الأخلاق الاجتماعية الوضعية ، والأخلاق الشكلية عند كنت على السواء ، ابتغاء الوصول إلى فلسفة أخلاقية عقلية . إن الضرورة العقلية في الأخلاق تتحدث إلى الحرية ، لأن الضروري ليس قاصراً، إنه التزام خلقي مع حرية ذاتية .

وفيما يتعلق بالحقيقة الأولى ، فإن هاملان يعارض كل محاولة لتفسير الأعلى بواسطة الأدنى ، أي كل تفسير مادي . وفي الوقت نفسه يرفض كل وحدة وجودمثالية .ويعتنق هاملان

مذهب المؤلّهة Théisme لأن هذا المذهب - فيما يقول هاملان - إذا فهم على الوجه الملائم ، يُرْضِي - أكثر من غيره - مقتضيات الفلسفة المثالية . وينتهي هاملان إلى القول بأن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعني أنه هو الخير .

مراجع

- L. J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Paris, Aubier, 1935.

A. Darbon «La méthode synthétique dans l'Essai d'o. Hamelin», in RMM, 1929, pp. 37- 100.

- D. Parodi: Du Positivisme à l'idéalisme, Paris, 1930.

هاملتون

William Hamilton

فيلسوف ومنطقي اسكتلندي (بريطانيا)

ولد في جلاسجو في سنة ١٧٨٨ ؛ وتوفي في سنة ١٨٥٦ .

تعلّم في جلاسجو وادنبره ثم في كلية باليول بأكسفورد حيث حصل على درجة الليسانس B. A. في سنة ١٨١١ . وبعد أن ترك اكسفورد درس القانون وحصل على اجازة في القانون في سنة ١٨١٣ ، ومارس مهنة المحاماة في اسكتلنده . ثم عين أستاذاً للتاريخ المدني في جامعة ادنبره في سنة ١٨٢١ ، ثم استاذاً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة في جامعة ادنبره في سنة ١٨٣٦ .

وقد تأثر بكل من توماس ريد Reid مؤسس المدرسة الاسكتلندية ، وبامانويل كنت .

ولكن اسهامه الرئيسي هو في المنطق بنظريته في كمّ المحمول .

١ - نظرية المعرفة :

يرى هاملتون أن الظواهر العقلية تندرج بين ظواهر الشعور (الوعي) . فحين يعرف المرء ، يعرف أو يعي أنه يعرف ؛ وحين يستشعر انفعالاً فإنه يعرف أو يعي أنه يستشعر انفعالاً ؛ وحين يريد فإنه يعرف أو يعي أنه يريد . وليس الشعور (الوعي) شيئاً يضاف إلى المعرفة أو الاستشعار أو الارادة ، بل هو الشرط العام لوجودها . إن الوعي علاقة بين عارفٍ (أو واعٍ) وبين موضوع للمعرفة .

وفي الإدراك نحن نملك معرفة مباشرة أولى من أن نملك معرفة غير مباشرة . في الإدراك أعرف الشيء مباشرة ، لا بواسطة شيء آخر غير موضوع الإدراك . فحين أرى قطّا - مثلاً - فإنني أرى هذا الحيوان في ذاته، وادراكي هذا يختلف عن إدراكي لحادثة ماضية مثلا ، إذ أحصل على هذا الإدراك الأخير عن طريق شهادات أو وسائل أخرى متميزة عن الحادث الماضي .

وفي الإدراك أشعر عيانياً بالثنائية بين الانا واللا - أنا . وهذا الشعور معطى أوليّ للوعي . وليس الإدراك استنتاجاً بأن نعي أولاً حالة من حالات الوعي ونستنتج منها بعد ذلك الوجود الحاضر لموضوع فزيائي بوصفه علّة للتغير الذي حدث في شعوري .

ومعرفتنا بالأنا وباللا- أنا هي معرفة ظاهرية Phenomenol محضة . فالذات تُعْرَف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بمجرى التجربة . وفي الإدراك الخارجي نحن نعرف بالموضوعات الفزيائية فقط كما تظهر لنا بواسطة الحواس . فالموضوع الفزيائي بوصفه معروفاً لنا هو ما يظهر على أنه ممتد ، صلب ، قابل للقسمة ، ذو شكل ، ذو لون ، ساخن أو بارد الخ . وهكذا فإن « المادة » أو « الجسم » اسم على مجموعة معينة من الظواهر ؛ لكن هذه الظواهر ينبغي أن ينظر إليها على أنها مظاهر لشيء ما . وهذا الشيء لا يمكن أن يدرك معزولاً عن مظاهره، وعن الذات المدركة له .

والتفكير في شيء ما معناه ادراجه تحت تصور . إن الفكر يفرض شروطاً على موضوع تفكيره . ولهذا فإن المشروط هو الموضوع الممكن الوحيد للمعرفة . أما المطلق ، واللانسبي إلى شيء آخر ، واللامشروط - فلا يمكن أبداً تصوره ؛ كل ما نعرفه عنه أنه موجود ، لكننا لا نعرف ما هو . وعلى الرغم من أن كثيراً من الأشياء لا يمكن تصورها ، لكننا مع ذلك نحن نعرف أن بعضها لا بد أنه حقيقي . ويقرر هاملتون أنه متى ما أقررنا بقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع فإن كل تفكير يقوم بين طرفين كلاهما لا يمكن تصوره . والطرفان يمثلان ما هو مطلق أو غير مشروط . وأحد هذين المطلقين نحن نعرف أنه صحيح لا محالة ، لأن الطرفين متناقضان ، لكن لما كان كلاهما غير قابل للتصور ،

فإننا لا نعرف أيها هو الصحيح . ويوضح هاملتون رأيه هذا بالمثل التالي : المكان إما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً . وأحد طرفي هذه القضية صادق لا محالة ، ولا يمكن أن يكون كلا طرفيها صادقاً ، حتى لو كنا لا نستطيع تصور أيهّما . وكذلك الحال في الزمان : نحن لا نستطيع تصور بداية له ، كما لا نستطيع تصور أزليته ، على الرغم من أن أحد هذين القولين ينبغي الإقرار بأنه صادق

٢ ـ المنطق :

وقد قلنا إن أشهر ما أسهم به هاملتون هو نظرية كم المحمول في المنطق . وتقوم هذه النظرية على أساس أننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً عقلياً سلبياً إلاّ فيما نفهمه . وهذا بدوره يقود إلى القول بضرورة أن نستطيع التعبير بصراحة عما يجري في داخل الذهن ضمنياً . ونحن حين نصدر حكماً فإننا نفهم ضمنياً وجود كم محمول مثلما نفهم صراحة وجود كم للموضوع . وإذن فما دام المحمول يفكر فيه ضمنياً في الذهن بأنه ذو كم ، ولما كان كل كم هو إما « كل » أو « بعض » أو « لا شيء »، فإننا ننظر دائماً إلى المحمول في الحكم على أنه يصدق إما على كل ، أو بعض ، أو لا شيء من الأفراد الذين تنطبق عليهم الصفة المعبّر عنها بالمحمول . فالقضية « كل الناس أحياء » تدل إما على أن كل الناس هم كل الأحياء ، أي أن الناس هم وحدهم الأحياء ، ولا حيّ إلاّ الانسان ، ـ وإما على أن كل الناس هم بعض الأحياء ، أي أن ثمّ أحياء غير بني الإنسان .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص٢٦٦ ـ ص٢٧٨ .

مؤلفات هاملتون

- « On the Philosophy of the Unconditioned», in Edinburg Review, Vol. I (1829), 194- 221
- Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. London, 1952.
- Lectures in Metaphysic and Logic, H. L. Mansel and John Veitch editors, 4 vols. Edinburgh and Boston, 1859— 60

مراجع

- J.S. Mill: An Examinaton of Sir William Hamilton's Philosophy, .2 vols. London, 1865.
- J. H. Stirling: Sir William Hamilton,London— 1865
- John Veitch: Hamilton. Philadelphia and Edinburgh, 1882.
- S. V. Rasmussen, The Philosophy of Sir William Hamilton. Copenhagen, 1925.

هيباس الايلي

Hippias d'Elée

سوفسطائي يوناني . ولد قبل سنة ٤٦٠ ق. م. في ايليا ؛ وكان لا يزال حيا في سنة ٣٩٩ ق. م.

وتولى السفارة لبلده عدة مرات . وأكثر التطواف في بلاد اليونان معلماً للخطابة والعلوم ، مكتسباً الأموال الوفيرة عن هذا الطريق .

وكان ذا اطلاع واسع على كل علوم عصره. وأنتج في كثير من فروع العلم والأدب . فألف قصائد مديح ومراثي ومراثي وخطباً ، كما قام بتدريس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكان قويّ الذاكرة لدرجة أنه كان يستطيع أن يسرد خمسين اسماً بعد سماعها لأول مرة .

ومعظم معلوماتنا عنه ترجع إلى أفلاطون الذي جعله المحاور الوحيد لسقراط في محاورتين ، كما أدرجه بين المتحاورين في محاورة « برمنيدس » .

وينسب إليه اكتشاف رياضي لو صحّ نسبته إليه لامتاز عن سائر السوفسطائيين بأنه من العلماء الرياضيين ، وهذا الاكتشاف هو المنحنى المسمى quadratrix (الفاعل للتربيع)، وكما يدل عليه اسمه أراد استخدامه في تربيع الدائرة ، كما استخدمه أيضاً لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية أو لتقسيمها وفقاً لأيّ خارج قسمة ratio ، لكن برقلس حين ذكر ذلك لم يشفع اسم « هيباس » بالنسبة : « الايلي »؛ مما يجعل الشك يحيط بحقيقة هيباس هذا الذي نسب إليه برقلس اختراع هذا المنحنى .

وبخلاف سائر السوفسطائيين لا يتهمه أفلاطون بإفساد الأخلاق أو الدعوة إلى السلوك الرديء الشرير .

وقد ميّز هيپياس بين القانون وبين الطبيعة وجعل الأول في مقابل الثاني ، ومجّد الطبيعة في مقابل القانون لأسباب انسانية وأخلاقية ، وليس لأسباب من الأنانية . وقال بما يشبه نظرية العقد الاجتماعي إذ قرر أن القوانين ترجع إلى ما يلائم الناس وكثيراً ما تعدّل ، وينبغي ألا ينظر إليها على أنها تقدم مبادىء ومعايير ثابتة للسلوك الانساني .

ويذكر لنا فلوطرخس (بحسب ما أورده استوبيوس ، راجع شذرة رقم ١٦، ١٧) أن هبياس قال ان الحسد حسدان : حسد صائب وحسد خاطىء . والحسد الأول هو الذي يشعر به الانسان حين يرى التشريف يناله الأشرار ؛ أما الحسد الخاطىء فهو الذي يستشعره الانسان حين يرى التشريف يناله أولو الفضل والأخيار .

مراجع

الشذرات الباقية من أقواله وآرائه موجودة في

H. Diels und W. Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, B. II. 10te Aufl. Berlin, 1961.

- Mario Untersteiner: Die Sophisten, Engl. Transl. Oxford, 1954

- Th. Heath: History of Greek Mathematics, Vol. I Oxford, 1921.

- Pauly. Wissowa: Real - Enzyclopedia, S. V

هرتمن (ادورد فون)

Edward von Hartmann

فيلسوف ألماني من أنصار شوبنهور.

ولد في برلين في ٢٣ فبراير سنة ١٨٤٢، وتوفي في Grosslichterfelde في ٥ يونيو سنة ١٩٠٦ وكان أبوه ضابطاً في المدفعية البروسية . ولهذا دخل ولده مدرسة المدفعية ، لكنه أصيب في ساقه في سنة ١٨٦١ بالاصافة إلى آلام روماتزمية مما جعله يتخلى عن مهنته العسكرية ، وبقي طوال حياته شبه عاجز . فانصرف إلى دراسة التأليف في الموسيقى والرسم لمدة عامين ؛ بعدها تحول إلى دراسة الفلسفة فأكبّ عليها إكباباً شديداً . ثم أخذ في التأليف في الفلسفة ، فأصدر كتابه الأول والرئيسي بعنوان « فلسفة اللاشعور » في برلين سنة ١٨٦٩ ، فوطدّ شهرته في الأوساط الفلسفية . ومن ثم نشر عدة مؤلفات فيها توسّع في بعض موضوعات كتابه الأول هذا أو عدّل في آرائه الأولى ، كما تناولت مسائل في الفلسفة والحضارة المعاصرة . وقبل وفاته أصدر المجلد الأول من كتاب ذي ثمانية مجلدات بعنوان : « موجز مذهب في الفلسفة » (سنة ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩) ونشر الباقي بعد وفاته .

فلسفته

سعى ادورد فون هرتمن إلى تنمية فلسفة شوبنهور التي اعتنقها في اتجاه يقارب بينها وبين الهيجلية . وقد تأثر أيضاً بكنت وشلنج ، خصوصا شلنج في مطلع فلسفته ، وعنه أخذ فكرة اللاشعور .

يرى فون هرتمن أن الحقيقة النهائية هي لاواعية ، لكنها ليست ، كما قال شوبنهور، إرادة عمياء ، بل الإرادة والأمتثال متضايفان . ويمكن القول إن المبدأ اللاواعي له وظيفتان متعاونتان: فبوصفه إرادة هو مسؤول عن وجود العالم ؛ وبوصفه امتثالاً هو مسؤول عن طبيعة العالم .

وعلى هذا النحو حاول فون هرتمن القيام بتوفيق بين شوبنهور وهيجل . لقد رأى أن الإرادة عند شوبنهور لا يمكن أن تنتج عالماً غائياً ، كما رأى من ناحية أخرى ان التصور Begriff عند هيجل لا يمكن أن يتموضع في عالم واقعي . ولهذا فإن الحقيقة الواقعية النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً (امتثالاً) في آن معاً . لكن لا ينتج عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون واعية . بل على العكس ، ينبغي أن نأخذ هاهنا عن شلنج فكرة وجود تصور لا واعٍ خلف الطبيعة . إن للعالم أوجهاً عدة . إن الإرادة تكشف عن نفسها ، كما قال شوبنهور ، في الألم والشر . لكن التصور اللاواعي ، كما قال شلنج في فلسفة الطبيعة ، يتجلى في الغائية والتطور العقلي والتقدم نحو مزيد من الوعي .

كذلك حاول التوفيق بين تشاؤم شوبنهور وتفاؤل ليبنتس . إن العالم بوصفه إرادة يدعو إلى التشاؤم، لكن العالم بوصفه تصوراً يدعو إلى التفاؤل. لكن المطلق اللاواعي واحد . ولهذا ينبغي التوفيق بين التشاؤم والتفاؤل. وفي سبيل ذلك يعدل فون هرتمن من تحليلات شوبنهور للذة حين نعتها بأنها سلبية ، إذ يرى فون هرتمن أن بعض اللذات ، مثل التأمل في الجمال والنشاط العقلي ، ايجابية . لكنه مع ذلك

يقرّ بأن القدرة على التألم تزداد بقدر ما يزداد النموّ العقلي ، والشاهد على ذلك أن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أكثر شعوراً بالسعادة من الشعوب المتحضرة والطبقات المثقفة . ولهذا فإن من الخطأ أن نتصور أن التقدم في الحضارة وفي التطور العقلي يجلب معه الزيادة في السعادة . لقد ظن الوثنيون أن من الممكن تحصيل السعادة في هذا العالم . وهذا وهم . والمسيحيون قالوا إن تحصيل السعادة في هذا العالم وهم ، ولهذا تطلعوا إلى تحقيقها في السماء ، لكن هذا وهم أيضاً . لكن الذين يرون أن تحقيق السعادة في السماء وهم هو الآخر ، يقعون في وهم ثالث هو الظن بأن من الممكن تحقيق الجنة على الأرض عن طريق التقدم المستمر الذي لن ينتهي ؛ وهم في هذا يغفلون عن حقيقتين : الأولى هي أن ازدياد الترف والنمو العقلي يزيد من القدرة على الآلام . والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يصحب بنسيانٍ للقيم الروحية وباضمحلال العبقرية .

وهذه الأوهام الثلاثة هي في النهاية من صنع المبدأ اللاواعي الذي يبدي عن خبثه من أجل الابقاء على ذاته على الدوام . لكن فون هرتمن يتطلع إلى زمان يكون فيه الجنس البشري بعامةٍ قد نمّى وعيه بالواقع إلى درجة أن يحدث انتحار كوني . لقد أخطأ شوبنهور حين زعم أن الفرد يمكن أن يبلغ الفناء بواسطة انكار الذات والزهد . ولكن المطلوب ، هكذا يرى فون هرتمن - هو بلوغ أعلى درجة ممكنة من الوعي ، إلى حد أن تدرك الإنسانية في النهاية حماقة الإرادة ، فتنتحر ، وبانتحارها تجلب نهاية العملية الكونية ، إذ في ذلك الوقت تكون إرادة المطلق اللاواعي ، المسؤولة عن وجود العالم ، قد انتقلت أو تموضعت في الإنسانية . وهكذا فإن انتحار الإنسانية سيؤدي إلى انتهاء العالم .

لكن هذا الانتحار الكوني مشروط بالوصول إلى أعلى درجة من درجات الوعي وانتصار العقل على الإرادة . وتلك هي الغاية التي يهدف إليها المطلق بوصفه تصوراً وعقلاً لا واعياً .

وقد ظن فون هرتمن أن كَنْت ، وليس شوبنهور، هو الملهم لتشاؤمه ، لأنه يرى أن هذا العالم ليس أسوأ عالم ممكن ، وذلك لأن الغائية اللانهائية الموجودة لدى الجزئيات في العالم تجعل منه أحسن عالم ممكن . ومع ذلك فقد كان سيكون من الأفضل ألا يوجد العالم أبداً .

ويعتمد فون هرتمن في دفاعه عن تشاؤمه على اعتبارات عصبية ونفسانية إلى جانب اعتبارات مستمدة من أحوال الإنسان في هذا العالم الشقيّ .

ويذهب إلى أن تشاؤمه هو الأساس الوحيد لقيام مذهب في الأخلاق ، وأنه يوفرّ الأساس لنظرة غائية يمكن تقدير الدين من خلالها . وفي كتابه « ظاهريات الشعور الأخلاقي » (برلين ، سنة ١٨٧٩) حاول أن يبينّ أن كل المحاولات السابقة لايجاد أساس للأخلاق - مثل السعادة ، أو المنفعة أو الديمقراطية الاجتماعية - قد أخفقت كلها لأنها لا تصدق على الانسان والكون .

وعلى أساس هذه الفكرة ، تحولت أخلاق التشاؤم عنده إلى دراما كونية للخلاص . إن هدف الدين المطلق في كل المستقبل يجب أن يكون إنقاذ الله ، بوصفه إرادة ، من آلام النزع المتضمّن في عمله في الخلق . وجوهر المسيحية الحيوية يقوم ، في نظره ، في تشاؤمها من الدنيا الحاضرة . ويقرر فون هرتمن أن البروتستنتية الحرة هي المرحلة الغائية الأخيرة للأخلاق المسيحية لأنها باعتناقها الإيمان بالتقدم الاجتماعي قد سقطت في المرحلة الأولى من التفاؤل .

مؤلفاته

« فلسفة اللاشعور »

- Philosophie des Unbewussten, 3 Bde, 1869

« المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة »

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889

« ظاهريات الوعي (الضمير) الأخلاقي »

- Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879

« الوعي الديني للإنسانية »

-Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881

« ديانة الروح »

- Die Religion des Geistes, 1882.

« فلسفة الجميل »

- Philosophie des Schönen, 1887

« علم الجمال الألماني منذ كنت »

- Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.

- Kategorienlehre, 3 Bde, 1896 « مذهب المقولات »

« تاريخ الميتافيزيقا »

- Geschichte der Metaphysik, 2 Bde, 1899- 1900

« علم النفس الحديث »
- Die moderne Psychologie, 1901
« النظرة في العالم عند الفزياء الحديثة »
- Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902
« مشكلة الحياة »
- Das Problem des Lebens, 1906.
« موجز مذهب في الفلسفة »، ٨ مجلدات.
- System der Philosophie in Grundriss, 8 Bde, 1906 - 9.

مراجع

- Arthur Drews: Edward von Hartmanns Philosophisches System in Grundriss, Heidelberg, 1902
- Oltto Braun: Edward von Hartmann. Stuttgart, 1909
- Leopold Ziegler: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig, 1910
- E. H. di Carlo: La filosofia della storia de Edward von Hartmann. Palermo, 1906.
- W. Rauschenberger: Edward von Hartmann. Heidelberg, 1942.

هرتمن (نقولاي)

فيلسوف ألماني، منشىء لانطولوجيا واقعية.

ولد في ريجا (في لتفيا، من دول بحر البلطيق) في ٢٠ فبراير سنة ١٨٨٢ وتوفي في جيتنجن (ألمانيا الغربية) في ٩ أكتوبر سنة ١٩٥٠. تعلمّ في سان بطرسبرج، ودوربات Dorpat، وجامعة ماربورج (ألمانيا). وصار في سنة ١٩٠٩ مدرساً مساعداً في ماربورج، ثم صار أستاذاً في ماربورج في سنة ١٩٢٠ الى سنة ١٩٢٥؛ واستاذاً في كيلن (كولونيا) في سنة ١٩٢٥ـ الى سنة ١٩٣٠ ثم استاذاً في جامعة برلين في سنة ١٩٣١ ثم أستاذاً في جامعة جيتنجن في سنة ١٩٤٦ حتى وفاته سنة ١٩٥٠.

توزّع انتاج نقولاي هرتمن بين تاريخ الفلسفة، وبخاصة الألمانية، ومؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه.

وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك ـ أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين ـ وهي الكنتية الجديدة، ممثلة خصوصاً في هرمن كوهن وباول ناتورب. ويتجلى هذا التأثر في كتابه الأول « منطق الوجود عند أفلاطون » (جيسن، سنة ١٩٠٩). فهو فيه يفسّر الصور الأفلاطونية بأنها فروض مطلقة، بالمعنى الكنتي الجديد، أعني: مواقف أساسية يتخذها الفكر في تكوينه وفهمه للحقيقة الواقعية.

لكنه ما لبث أن انصرف عن الفلسفة الكنتية الجديدة، وبدأ يشق طريقه الخاص، وكان ذلك بتأثير ظاهريات ادموند هسرل، حتى انتهى الى مذهبه الخاص القائم على الأبوريات (الأبوريا: هي أن يكون الانسان بإزاء موقفين متعارضين، وكلاهما وجيه، في الاجابة عن مشكلة واحدة)، والمؤدي إلى انطولوجيا واقعية، فيها تعالج كل المشاكل الفلسفية، بما في ذلك نظرية المعرفة، على أساس أنها مشاكل وجود Seins-probleme. والفكرة الرئيسية في مذهبه هذا هي النظر الى الوجود على أنه مؤلّف من طبقات Schichtung هي: اللاعضوي، العضوي، النفسي، الروحي. وطريق المعرفة يقوم في تحليل المقولات (وهي تحديدات أساسية للوجود مثل الزمان، والمكان والكيف والكم، والباطن والظاهر الخ)، وكل طبقة من هذه الطبقات Schichten وعلاقاتها المتبادلة. وإلى جانب مجال الوجود الواقعي، ولكنه ليس تابعاً له، يوجد مجال الوجود المثالي، أعني الوجود الرياضي والقيم المثالية التي ينبغي أن ينظر إليها على أنها ذات حقيقة موضوعية مثل الوجود الواقعي.

وينتقل هرتمن من دراسة مبادىء الوجود الكلية، مثل الوحدة والكثرة، البقاء والتغير، إلى الانطولوجيات الإقليمية، أعني إلى تحليل المقولات الخاصة بالوجود اللاعضوي، والوجود العضوي، الخ. وانطولوجيته تتخذ شكل تحليل فينومينولوجي للمقولات المتمثلة في الموجودات المعطاة في التجربة.

والموقف الرئيسي في فلسفة هرتمن هو الكشف عن قوانين تركيب العالم الواقعي. وفي رأي هرتمن أن الفلسفة التقليدية أخطأت في هذا خطأً كبيراً، وذلك على نحوين: مرةً اعتقدت الفلسفة أنها أمام محرجة جذرية هي: إما الإقرار بمعرفة للوجود مطلقة، أو افتراض الجهل التام بالأشياء في ذاتها. وفي الحالة الأخيرة تنكر إمكان معرفة الوجود الموضوعية بوجه عام، وفي الحالة الأولى نصل إلى مذاهب ميتافيزيقية مغلقة ترفض كل لا معقولية للوجود وترى أن من

الممكن إدراك كلية الموجود ، من حيث المبدأ . وهكذا أغفلت حالة وسطى ثالثة هي ادراك الموجود إدراكاً تصورياً جزئياً مع اعتبار الباقي اللامتناهي غير معقول .

والنحو الثاني من الخطأ هو نقل المقولات (المبادىء) من ميدان إلى ميدان آخر غير مجانس له ، مثلاً : تطبيق المبادىء الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة ، أو بالعكس : تطبيق التراكيب النفسية الروحية على عالم الجمادات . ولهذا ينبغي التغلب على هذا التجاوز المقولي للحدود بواسطة تحليل دقيق ، مع الإبقاء على المقولات في مجالها النسبي لكل ميدان أخذت منه في البداية . هنالك ينتج عن وجه نظر الانطولوجيا النقدية تقسيم معقد لمجموع الموجود ، غير ذلك الوارد في الصيغ التوحيدية الموجودة في الميتافيزيقا التقليدية .

والمَعْرفة تنتسب إلى أعلى الطبقات المعروفة لنا ، أعني طبقة الروح . ولهذا فانه لا تتيسر معرفة ماهية المعرفة إلا بواسطة انطولوجيا الوجود الروحي .

وعلى نظرية المعرفة أن تهيّىء الأساس لكل بحث أنطولوجي ، لكنها لن تجد غايتها إلاّ في إطار أنطولوجيا الوجود الروحي .

١ ـ ميتافيزيقا المعرفة

قلنا إن نقولاي هرتمن كان في مطلع حياته من أنصار الكنتية الجديدة . لكنه بعد ذلك تلقى تأثيرات عديدة من الفينومينولوجيا ، ثم حاول بواسطة دراسات عميقة في تاريخ الفلسفة في الغرب بحث مناهج خصبة ـ مثل منهج الأبوريات Aporetik عند أرسطو وديالكتيك هيجل ـ بعد تحديد لها .

وقد أخذ يتخلص من تأثير الكنتية الجديدة حينما وضع ميتافيزيقا المعرفة . فبينما الكنتية الجديدة تنكر وجود موجود مستقل عن الذات وعالٍ على الشعور ، وتقرر بالتالي أن كل معرفة هي من نتاج الموضوع بواسطة الذات ، حاول هرتمن أن يبين أن ماهية المعرفة إنما تقوم لا في انتاج Erzeugen بل في إدراك Erfassen موجود قائم بذاته مستقل عن المعرفة .

وقد تأدى به إلى هذا الموقف تأثره بالفينومينولوجيا . إن ما ينبغي أن يكون أساساً للأبحاث ليس قضية واحدة سَنة ، مثل الكوجيتو الديكارتي ، بل قاعدة للظواهر تكون أوسع ما يمكن أن تكون . فإن تعدد الظواهر يوجد معياراً متبادلاً تجاه الانحرافات عن الطريق القويم . ولهذا يجب أن تكون الخطوة الأولى في البحث هي ظاهريات (فينومينولوجيا) للمعرفة . لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . بل هو ينقد نقداً حادّاً أنصار الظاهريات الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يحلوّا المشاكل بواسطة منهجهم الظاهرياتي . إن المنهج الظاهرياتي ليس قادراً على وضع المشاكل ، فبالأحرى لا يستطيع حل المشاكل . ذلك إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تصف الظواهر المحضة ، وذلك من ناحية أية وجهة نظر فلسفية . لكن المذهب الفلسفي ينبغي عليه أن ينظر إلى الأمور من وجهة نظر معينة تتوقف عليها طريقة حل المشاكل . ولهذا السبب ينبغي البدء بصياغة المشاكل . وهو ما لا تستطيعه الفينومينولوجيا .

وهنا يأخذ هرتمن بمنهج أرسطو في الأبوريات ؛ إذ وجد فيه تحقيق الخطوة الثانية للبحث في مشكلة المعرفة . إن المشاكل تتلقف الحلول . وهذا ما تعمل على تحقيقه نظرية المعرفة التي هي الخطوة الثالثة والأخيرة في ميتافيزيقا المعرفة . لكن ليس من المؤكد من أول وهلة أن المشاكل يمكن أن تجد دائماً حلولاً مناسبة ، فمثل هذا الادعاء حكم سابق عقلي . ومن هنا يقنع هرتمن بإثارة المشاكل أحياناً ، أولى من السعي لايجاد الحلول « بأيّ ثمن » . وفي نفس الوقت حاول أن يتعمق بحث الباقي اللامعقول ، أي ما هو « ميتافيزيقي » في المعرفة .

وفي كل معرفة توجد ذات عارفة في مقابل موضوع معروف . لكن الموضوع لا يدخل في نطاق الذات بكونه صار معروفاً ، بل يبقى دائماً عالياً تجاه الذات . لهذا يجب على الذات أن تترك نطاقها الخاص بها (أي أن تعلو) ابتغاء إدراك الموضوع ؛ لكن عليها بعد ذلك أن تعود إلى نطاقها كي تصير واعية بالموضوع . ولهذا فإن ادراك الموضوع لا يمكن أن يتم إلاّ بفضل صورة للموضوع تنطبع في الذات . غير أن الصورة نفسها لا تكون أولاً مشعوراً بها ، لأن المعرفة يجب أن تتوافق تماماً مع الموجود . وهذه الواقعة تنفذ في محايثة الظواهر ، فإلى الظواهر المحايثة للشعور تنتسب المعرفة بوصفها ظاهرة نافذة في هذه المحايثة . فمثلاً إذا فكرت في الجبل س فإن لديّ في شعوري صورة امتثال له ، لكنني لا أفكر في هذا الامتثال ، وإنما أفكر في الجبل س الموجود . ومن هنا يقول هرتمن إن الموضوع القصدي intentional يعيش من « رعاية الفعل » ، ولكن الوجود يقوم مستقلاً عنه .

وللمعرفة نوعان : المعرفة البَعْدية ، وهي التي تبدأ من

الجزئيات ، والمعرفة القَبْلية وهي مستقلة عن الجزئيات . وفي كلا النوعين يكون الموضوع قائماً في ذاته ومستقلاً عن درجة معرفته . ومن هذا يتجلى أن الموجود هو أكثر من الموضوع المُدرك وهذا الجزء عينه المتموضع لما يطلب معرفته يسميه هرتمن الموضوع العالي Transobjective ، كما يسمّي الحدّ القائم بينه وبين الجزء المعروف : حدّ التموضع-Objektion sgrenze . فإذا بدأت الذات تحاول معرفته ، ينشأ « علم اللاعلم » Wissen des Nichtwissens ، أي وضع المشاكل ، الذي هو تصدّي المعرفة للامعروف . وينجم عن هذا محاولة الذات لإدراك جزء أكبر من الموضوع ، أي بتجاوز حد التموضع . لكن قد يحدث أن تصطدم هذه المحاولة بحدود لا يمكن اقتحامها أو تجاوزها : حد امكان المعرفة أو حدّ إمكان التموضع . ووراء حد إمكان المعرفة يقوم المعقول العالي Transintelligible أو اللامعقول . واللامعقول يلعب دوراً رئيسياً في معالجة هرتمن لمشكلة المعرفة . وهو يستند إليه في حجته الحاسمة ضد مذهب كنت .

وبالجملة فإن المعرفة ممكنة ، لأن العارف والمعروف كليهما موجود ، وهما بهذه المثابة عضوان في نفس العالم ، ولهذا تتحدد الذات بالموضوع . وأيضاً المعرفة ممكنة لأن القوانين التي تسود مجرى العالم الواقعي هي التي تعمل في مضمونات التفكير . بيد أن علوّ الموضوع المعروف في مواجهة الوعي العارف لن يزول عن هذا الطريق ، بل يبقى هذا العلو في حالة المعرفة الدقيقة . ولهذا السبب لا يوجد معيار مطلق للحقيقة ، لأن البنية تتناول دائماً مضمونات الوعي فقط .

٢ ـ بناء الوجود

ينقسم الوجود إلى المزدوجات المتقابلة التالية : الآنية ـ كيفية الوجود ـ Dasein - Sosein؛ الوجود المثالي ـ الوجود الواقعي .

وفيما يتعلق بالعلاقة بين المتقابلة الأولى ، والثانية ، يقرر هرتمن أن كيفية الموجود لا تكترث للمزدوجة المتقابلة : المثالية والواقعية . فالوجود المستدير لكرة يستوي لديه أن يتعلق الأمر بكرة مادية أو بكرة مثالية هندسية . ولهذا يمكن المرء أن يتحدث عن « كيفية الوجود » بوجه عام ، أو في « كيفية الوجود الحيادية » . وينتج عن هذا أن الثقل الوجودي للتقابل بين المثالي والواقعي يقع كله على جانب الآنية . إنه لا يوجد آنية حيادية ، وإنما الآنية هي دائماً إما واقعية أو مثالية .

والعلاقة بين الآنية وكيفية الوجود مترابطة ، أعني أنه لا يوجد موجود له الآنية فقط ولا يكشف عن أية كيفية وجود ، وكل كيفية وجود مرتبطة بآنية . أما الوجود المثالي والوجود الواقعي فبينهما انفصال جذري : إما واقعي ، وإما مثالي ، ولا جمع بينهما .

والتقابل بين الآنية وكيفية الوجود ليس تقابلاً مطلقاً ، بل نسبي أنطولوجي . فمثلاً كيفية وجود كرة حمراء هي آنية الحُمْرة فيها . وبالعكس : كل آنية لشيء ما هي كيفية وجود لآخر ، مثلاً : آنية الغُصْن هي كيفية وجود الشجرة ، وآنية الشجرة هي كيفية وجود الغابة ، الخ .

وليس من السهل تحديد الوجود المثالي والوجود الواقعي . وكل ما نستطيعه هو أن نقول إن الواقعي هو الفردي ، وما حدث مرة ، والزماني ، الخاضع لعملية الصيرورة ؛ أما المثالي فهو ، على عكس ذلك : العام ، المجرد من الزمان ، الأبدي الأزلي ، غير الخاضع للتغير . وليس المثالي هو المنطقي (أي القائم في الذهن دون الواقع) ، بل المثالي موجود وجوداً حقيقياً . والدليل على ذلك أن العالم المادّي يخضع لقوانين رياضية .

ومن حيث الأحوال الوجودية Seinsmodi يميّز هرتمن بين : الامكان ، والواقع ، والضرورة ـ تماماً كما فعل أرسطو ومن بعده الاسكلائيون وكَنْت . ويشرح هرتمن هذه المقولات الثلاث هكذا :

١ ـ الضرورة على نوعين:

أ ـ ضرورة الماهية Wesensnotwendigkeit وهي ما يملكه الشيء على أساس بنيته المثالية . وهذه مقولة إضافية relational ، تسيطر على الارتباط فقط ، لا على الأعضاء الأولى .

ب ـ وضرورة الواقع وهي حالة تبعية في العملية الزمانية ، وهي أشمل من الارتباط العِلّي لأنه يوجد أيضاً تحديدات واقعية غير علّية .

٢ ـ والإمكان على ثلاثة أنواع :

أ ـ مجرد الامكان Bloss- möglich sein ، وهو إمكان الوجود والعدم ، ولهذا يمكن نعته بأنه الإمكان المنفصل ، أو الإمكان السّواء indifferente Möglichkeit .

ب - إمكان الماهية أو الإمكان المثالي ويقوم على عدم التناقض.

جـ - الامكان الواقعي أو إمكان الواقع Realmöglich-keit وهو الذي يفترض مقدماً توافر شروط التحقيق بالفعل ، توافرها كلها . فمثلاً الكرة الهندسية التامة خالية من التناقض ، وبالتالي ممكنة مثالية ؛ لكنها من الناحية الواقعية بعيدة عن إمكان التحقيق .

٣ - والواقع هو على ضربين :

أ - الواقع الماهوي Wesenswirklichkeit ويقصد به القيام في النطاق المثالي بوجه عام .

ب - الواقع الحقيقي Realwirklichkeit وهو المعطى لنا مباشرة من أحوال الوجود ، لكنه من حيث التصور يصعب وصفه جداً . ولا يستطيع المرء أن يشير هاهنا إلّا إلى صلابة الأحداث ، والمصير .

والواقع وعدم الواقع أمران مطلقان ، أي أنهما منفصلان عن كل ارتباط ، بعكس سائر الأحوال إذ هذه تكشف عن طابع إضافي Relational .

ويقرر هرتمن الصلات التالية القائمة بين سائر الأحوال الوجودية :

١ - لا توجد حال حقيقية لا تكترث لحالة أخرى .

٢ - كل الأحوال الحقيقية الايجابية (الإمكان، الواقع، الضرورة) تستبعد عنها كل الأحوال السلبية (عدم الإمكان ، عدم الواقع ، الصدفة) . ومن ثم تنشأ قوانين مختلفة تتسم بالمفارقة ، مثال ذلك : وجود ما ليس بواقعي هو غير ممكن .

٣ - كل الأحوال الحقيقية Realmodi الايجابية يتضمّن بعضها بعضاً ، شأنها شأن الأحوال الحقيقية السلبية .

٣ - فلسفة الروح (العقل)

والطبقة الروحية (العقلية) تمثل أعلى درجات وجود الحقيقي الواقعي . وما دام كذلك فهو لا ينحصر في عالم الوعي (الشعور) . ذلك لأن أحداث الشعور مرتبطة دائماً بأفراد ، بينما المضمونات الروحية (العقلية) ليست كذلك .

والروح (العقل) الشخصية هي أول ما يتجلى للنظرة الساذجة . فهنا الوحدات الروحية (العقلية) هي الأشخاص المفردة . والعلاقة الرئيسية لهذه الروح هي التحرر من الاندماج في الغريزة والبيئة المحيطة .

والروح الموضوعية هي الأخرى حقيقة حية ، وهي تتجاوز الأرواح (العقول) الفردية . وهي تتجلى أولاً للنظر التاريخي . وهي تعلو على دائرة الوجود الحيوي البسيط . وحياتها تتحقق في مجالات مثل : اللغة ، الأخلاق القائمة ، الأخلاق الحقة، القانون السائد ، حالة العلم ، أشكال التربية والتكوين الفكري ، الاتجاهات الفنية ، والنظرات في العالم السائدة بين الناس . وينتسب إلى كل مضمون من هذه المضمونات الروحية (العقلية) طريقة خاصة به في التجربة ، والنموّ ، والتحصيل عند أفراد الإنسانية . والروح الموضوعية تقوم في علاقة فريدة من الوجود الأعلى تجاه الأرواح (العقول) الفردية : إنها تحيا فيهم وحدهم ولا يحملها غيرهم ، لكنها مع ذلك تشكّلهم من جديد حين تسيطر عليهم .

وفي تحليلنا للعلاقة بين الروح الشخصية والروح الموضوعية ينبغي أن نراعي ثلاثة أمور :

١ - الأول أن الروح الموضوعية لا تُورَث ، بل تُنْقَل ، أعني أن الأفراد لا يحصلون على المضمون الروحي للماضي بمجرد الميلاد ، بل إن عليهم أن يكتسبوه خلال حياتهم وبإرادتهم ؛

٢ - والثاني أن الروح الموضوعية ليس لديها وعي ولا شخصية ، على الرغم من هذه الواقعه ألا وهي أنها ، بوصفها روح الشعب، تملك فردية تجاه سائر أرواح الشعوب الأخرى .

٣ - وينتج عن كون الروح الموضوعية ليست ذاتاً لها وعي ، أنها لا تجد تمثيلاً واعياً لها إلا في الأفراد . لكن الفرد ناقص جداً ، لأنه لا يمكن أي ميدان من ميادين الروح الموضوعية أن يتحقق - ولا تقريبياً - في وعي واحد : إذ لا يمكن إنساناً فرداً أن يحيط بمضمون كل العلم في عصره ، وهكذا الأمر في سائر ميادين نشاط الروح الموضوعية . ولهذا فإنه في ميدان الحياة الاجتماعية السياسة ينشأ عن هذا موقف كارث . فإن الشؤون العامة يجب أن تدبّر ، ومن لحظة إلى لحظة لا بد من تسوية المسائل العامة ، وحل النزاعات ، وسدّ الذرائع ، ومن أجل هذا لا بد من قرارات وأفعال . لكن لا يستطيع القيام بهذا إلّا وعي واحد . فلما كانت الروح العامة

تفتقر إلى الوعي ، فلا بد أن ينبثق الوعي المفرد كوعي نائب عنها . لكن الانسان المفرد لا يمكنه أبداً أن يعوّض عن الوعي الشامل المُفْتَقَر إليه . إنه ليس كفءاً للوفاء بمطالب الروح الموضوعية ، إذ لا يستطيع أي عقل انساني أن يشمل بنظره كل الموقف السياسي ، كما يحيط بالموقف في حياته الشخصية .

ويرى هرتمن أن من بين الأخطاء الرئيسية التي وقع فيها هيجل أنه اعتبر حقاً وجوهرياً في الحياة الروحية ما كان يوماً ذا قيمة عامة ؛ ذلك لأنه بذلك غفل عن هذه الواقعة وهي أن الروح الموضوعية قد وقعت أحياناً في ضلالات . لهذا ينبغي أن نعتبر تحليل ما ليس صحيحاً في الحياة الروحية جزءاً مهماً من فلسفة الوجود الروحي .

والروح المتموضعة der objektivierte Geist هي الصورة الثالثة من صور الوجود إلى جانب الروح الشخصية ، والروح الموضوعية . وهذه الروح المتموضعة تشمل التموضعات الصادرة عن الروح ، مثل : القانون المسنون ، المعرفة العلمية المسجلة قولاً وكتابةً ، العمل الفني ، الخ . وبينما الروح الشخصية والروح الموضوعية روحٌ حية ، فإن الروح المتموضعة ليست حية . ذلك لأن الأساس الواقعي (الورق المطبوع ، الحجر المشغول) ليس روحياً ، بل هو مادة .

وكل روحٍ تاريخيةٌ . والماضي يمكن أن يكون صامتاً في داخل الحاضر ، كما هي الحال في الأعراف الماضية ، وأشكال اللغة ، والميول الأخلاقية ، الخ ، فهي حيّة فينا ، دون أن نشعر أنها ماضية .

٤ ـ فلسفة القيم

وعني هرتمن بفلسفة القيم عناية بالغة ، خصوصاً القيم الأخلاقية .

يرى هرتمن أن القيم الأخلاقية هي قيم أشخاص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنيّة ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور بالخطيئة . إن القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو باحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والثقة ، والأمانة ، وروح البذل وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتيّ . ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير . وتبعاً لذلك فهي نسبة إلى ذات . فالخلاص الواحد خيرٌ للآخر ، والثقة خيرٌ لمن يفيد منها ، والمحبة خير للمحبوب ، والصداقة خير للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها ستفيد خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

ب) والقيمة الأخلاقية تقصد شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكنّا بإزاء نيةٍ أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جديد . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ؛ والنيّة تستهدف أشخاصاً ، لا أشياء . وهذه النسبية إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثباتُ نيّته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين ، فان يضع المرء ثقته فيمن يثق فيه ، هذا يتعلق بسلوك الأول ، لكن الإخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

جـ) وثالثاً : توجه نسبة للقيمة تجاه الذات ، لأنه توجد علاقة بين القيمة وحاملها . والقيمة المعيّنة لا تتعلق بأيّ حامل كان : فثمّ علاقة جوهرية بين كليهما : وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيّم الحيوية تتعلق بالأحياء ، والقيم الأخلاقية ، بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلكاً أخلاقياً إلاّ الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفعل ، وتضع لنفسها غايات ، وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشعر بقيم .

والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أو ذاك من أفعاله ، لأن الشخص بكُلّه هو من وراء كل واحدٍ من هذه الأفعال .

وواضح من هذا أن هرتمن يأخذ بمذهب ماكس شيلر في القيم .

مؤلفاته الرئيسية

« منطق الوجود عند أفلاطون »

- Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.

« ميتافيزيقا المعرفة »

- Grundzüge einer Metaphysik des Erkenntnis, Berlin, 1925.

« الأخلاق ».

- Ethik, Berlin, 1926.

« فلسفة المثالية الألمانية »

- Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin, 1923, II. Bd. Berlin, 1929.

« أرسطو وهيجل »

- Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.

« مشكلة الوجود الروحي »

- Das Prolem des geistigen Seins, Berlin, 1933.

« نحو تأسيس الانطولوجيا »

- Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935

« الامكان والواقع »

-Möglichkeit und Wirkilchkeit, Berlin, 1938

« بناء العالم الحقيقي »

- Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940

« فلسفة الطبيعة »

- Philosophie der Natur, Berlin, 1950

« المؤلفات الصغرى »

- Kleinere Schriften, 3 Bde, Berlin 1955 — 1957— 1958

مراجع

- H. Heimsoeth: N. Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen, 1952

- H. Hülsmann: Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf, 1959.

- S. Breton: L'être spirituel. Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann. Lyon-Paris, 1962.

هرقليطس

Heraclitus

فيلسوف يوناني سابق على سقراط ، قال بالتغير الدائم .

من الصعب أن نحدد بالدقة تاريخ حياة هرقليطس ؛ والراجح أنه ازدهر (أي كان في الأربعين من عمره) حوالي سنة ٥٠٠ق. م. ولا نعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بآسيا الصغرى). وما عدا ذلك من أساطير يبدو أنه مأخوذ من أقواله . فوصفه بأنه كان يعرف بلقب « الفيلسوف الباكي » إنما هو سوء تأويل لما نسب إليه ثاوفرسطس من «مالنخوليا»، وكانت تطلق آنذاك لا على الأحزان بل على « الاندفاع ». لكن شاع في العصر القديم القول بأن ديمقريطس كان « يضحك » من حماقة بني الإنسان ، بينما كان هيرقليطس يبكي منها ، فسمى ديمقريطس بالفيلسوف الضاحك، وهرقليطس بالفيلسوف الباكي .

كان هرقليطس إذن من أسرة ملكية ، ومن هنا تتجلى ارستقراطيته ، وكبرياؤه . وهناك نادرة تقول إنه كان يلعب النرد ذات يوم مع الصبيان ، فسأله الناس لماذا تفعل ذلك ، فأجابهم : « وما يدهشكم في هذا أيها الأغبياء ؟ أليس هذا أفضل من اللعب بالسياسة معكم ؟! » (ذيوجانس الاثرسي ٩ : ٣). ومن أقواله في هذا المجال : « الرجل الواحد في نظري يكون ألف رجل ، إذا كان هو الأفضل » (شذرة رقم ٤٩)؛ وقال أيضاً : « إن من القانون أيضاً أن يطيع المرء نصيحة شخص واحد » (شذرة رقم ٣٣).

وكان يكره الآراء القائلة بالمساواة بين الناس . قال : « إن على كل رجل ناضج من أهالي أفسوس أن يشنق نفسه ويترك المدينة للأولاد ؛ لأن أهل أفسوس نفوا هرمودورس الذي كان أفضلهم جميعاً ، قائلين : « لا يتفوّقن أحدٌ بيننا ، وإذا تفوق فليكن ذلك في مكان آخر وبين أناس آخرين » (شذرة رقم ١٢١).

كذلك اشتهر هرقليطس بالغموض، فقيل عنه : « الفيلسوف الغامض »، وشاع هذا القول في كل العصر اليوناني والروماني . والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات والأقوال الشاذة ، وكان يعبّر عنها بلغة مجازية أو رمزية . ومن هنا لقّبه تيمون الفليوسي (القرن الثالث ق. م) بلقب« صاحب الألغاز ». ويقول عنه أفلوطين : « كان يتكلم بالتشبيهات ، ولا يعنى بإيضاح مقصوده ، ربما لأنه كان من رأيه أن علينا أن نبحث في داخل نفوسنا كما بحث هو بنجاح » (« التساعات » ٤ : ٨).

وكان يزدري غالبية الناس . يدل على ذلك بعض أقواله التالية :

شذرة ١ : « أناس آخرون لا يعلمون ما يفعلون وهم يقظى ، تماماً كما ينسون ما يفعلون وهم نيام »
شذرة ١٧ : « كثيرون لا يفهمون مثل هذه الأمور ، بل كل الذين عثروا بها ، ولا يحفظونها غير أنهم تعلموها ؛ يبدون لأنفسهم أنهم يحفظونها».

شذرة ٣٤ : « الحمقى حين يسمعون يكونون مثل الصُّمّ . والمثل يصفهم فيقول : رغم أنهم حاضرون هم غائبون ».

شذرة ٩ : « الحمير يفضلون سَقَط المتاع على الذهب »
شذرة ٩٧ : « الكلاب تنبح في وجه كل من لا تعرفه ».

شذرة ٧٨ : « الطبيعة الانسانية لا بصيرة لها ، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة »
شذرة ٧٩ : « الرجل طفل في أعين الإله ، كما أن الطفل طفل في عيني الرجل »
شذرة ٨٣ : « أحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالله : في الحكمة والجمال وسائر الأمور ».

شذرة ١٠٢ : « في نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة ، لكن الناس زعموا أن بعضها غير عادلة وبعضها الآخر عادلة ».

وكان هرقليطس يعتقد أنه امتلك ناصية الحقيقة الأبدية ، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين ، بل فكر بنفسه وتعلم كل شيء من نفسه » (ذيوجانس اللائرسي ٩ : ٥).

ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس Logos . وفي مستهل كتابه يؤكد وجود هذا اللوغوس . ماذا يعني باللوغوس ؟

يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصاً ؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع . فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول : « كل شي يحدث وفقاً للوغوس » (شذرة ١) وحين يقول : « إن اللوغوس يرتب كل الأشياء » (شذرة ٧٢) . لكنه يستعمله بالمعنى الجاري - أي بمعنى : القول، في الشذرات التالية :
شذرة ١٠٨ : « لا أحد ممن سمعت أقوالهم λογοι قد أنجز هذا . . .
شذرة ٨٧ : « الأحمق يتهيّج لأيّ قول λόγος ».

لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الانساني ، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم ، أو القانون الذي وفقاً له يترتب العالم . وهذا اللوغوس شامل سائد في كل الكون . لكنه يتصوره تصوراً مادياً ، أي على أنه كيان مادي من عنصر النار ، لأنه يقول إن كل الأشياء متحولة من النار فالمظهر المادي للوغوس هو النار . ولهذا فإن العقل الإلهي في أصفى أحواله حار وجاف . والنار في نظره تمثل أعلى وأصفى أشكال المادة ، ومنها يتكون العقل والروح . لكن كما يقول يحيى النحوي (في شرحه على « في النفس » لأرسطو ، ص٤٠٥أ س٢٥) : « هو لا يعني بالنار : اللهيب ؛ بل النار اسم أطلقه على البخار الجافّ، ومنه تتقوّم الروح أيضاً ». ومن هنا يقول هرقليطس : « النفس الجافّة هي الأحكم والأحسن » (شذرة ١١٨) .

وإلى جانب القول باللوغوس ، قرر هرقليطس المبادىء الثلاثة التالية :

أ) الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات ، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح .
ب) كل شيء في حركة مستمرة وتغير
جـ) العالم نار حية دائمة البقاء .
والمبدأ الأول له ثلاثة أوجه :

١ - كل شيء مؤلف من متقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي .
٢ - المتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض ، أي أن المتقابلات واحدة
٣ - الحرب هي القوة المهيمنة والخلاّقة ، وهي الحالة السليمة للأمور .

أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله : « كل شيء في سيلان دائم » πavτα ῥέι والقول المشهور جداً الذي يعبر به هرقليطس عن هذا المبدأ هو : « لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين ». ويضيف إليه فلوطرخس (« المسائل الطبيعية » ٩١٢ جـ) التفسير التالي : « لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه ». ويفسّره أفلاطون (« اقراطيلوس » ٤٠٢أ) بقوله إن هاهنا رمزاً لكل ما هو موجود بوجه عام ، ومعناه: « كل شيء يتحرك ، ولا شيء في سكون ».

أما المبدأ الثالث فيشرحه هرقليطس في قوله : « إن نظام العالم Kosmos واحدٌ للجميع ، لم يصنعه أحد الآلهة ولا

الناس ، لكنه هو هو دائماً وسيكون كذلك أبداً : ناراً حية دائمة البقاء ، أشعلت بمقاييس وأطفئت بمقاييس » (شذرة ٣٠) ويشرح ذيوجانس اللائرسي (٩ : ٨) هذا القول بأنه يعني أن « الكون ولد من نار وسينحلّ من جديد الى نار ، في عصور متوالية على التبادل ، وهكذا أبداً » .

آثاره

راجع الشذرات الباقية من أقواله في :

- H. Diels: Herakleitos von Ephesus, griechich und deutsch, 2. Aufl. Berlin, 1909

تقويم مذهبه

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة : فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين ـ مع ذلك ـ يسيران في طريق متواز تقريباً ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلا ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطىء ، والطريق الذي يسيرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظا كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزيود، وهوميروس خصوصا ، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتا ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان، على حد تعبيره
فالشي الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائمًا وباستمرار من حال إلى حال؛ فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائمًا أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة. ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم. إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً، وكما فعل لاسـلـه . فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد.

لكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا ـ على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقـراط جميعاً ـ يصـور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسياً فيقول إن هذا المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعترضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟ .

إن الروايات والمنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسنبلقيوس في شرحه على أرسـطـو يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو ـ من بين المبادىء كلها ـ الذي يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادىء الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد . فكأن هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات . وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلا بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من اسفل إلى اعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء منتهياً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في «طيماوس».

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولا العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حدّ يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب « العود الأبدي » عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا بهرقليطس في كل شيء تقريبا ، فإن من المسلم به نهائيا أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلا تاما ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئا اسمه « السنة الكبرى »، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب ـ كما قلنا ـ قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها منتحل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفا كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعا عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف ، نجده ـ على العكس من ذلك ـ يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك

تغيراً بالكيف ، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغييرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللامحسوس ، أو الروح الكلية ـ كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغورس على أنه مبدأ عقلي يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء .

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية ـ كما فعل برمنيدس من قبل ـ وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسياً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لامحسوس وباللوغوس بحسبانه العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسياً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطلب بالحرية الأخلاقية ، وأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكوّن مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكوّن نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

نصوص ومراجع

- Werents: Heraklit und Herakliteer, 1927.

- V. Macchiero: Eraclito. Laterza, Bari

- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy. vol. I, Cambridge, 1971, pp. 403 - 490

- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4 th ed. London, 1930

- O. Gigon: Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig, 1935.

- H. Gomperz: «Heraclitus of Ephesus», in Philosophical studies, Boston, 1953.

- E. L. Minar: -The Logos of Heraclitus», in Classical Philology, 1939, 323- 41.

- G. S. Kirk: Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.

- A. Rivier: L'Homme et l'expérience Humaine dans les fragments d'Héraclite» in Museum Helveticum,

1956, pp. 144- 64.
- Zeller - Mondolfo: La filosofia dei Greci, 1, 2. Firenze, 1938

(الكتابات) الهرمسية

Corpus Hermeticum

نسبت إلى هرمس المثلث العظمة عدة كتابات ورسائل λογοι ، مشكوك في مصادرها ، وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . والمظنون أنها أُلّفت في مدينة الاسكندرية (بمصر) . وتعكس في مجموعها جوّاً من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفية والدينية ، اليونانية والشرقية المختلفة . وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى « الوحي الكلداني »، وبينها عناصر كونية مشتركة عديدة .

وقد بقيت لنا من مجموعة « الكتابات الهرمسية » ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو Poimandres (= راعي الناس) وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسليو فتشيينو الذي ترجمها في سنة ١٤٧١ .

كذلك يندرج فيها محاورة بعنوان « اسقلابيوس » Asclepius (وهي ترجمة لاتينية لأصل يوناني مفقود كان عنوانه τέλειος λογός أي القول التام)، وقد بقيت منه شذرات .

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان : « لوح الزمرّد » Tabula smaragdina بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاتينية .

والآراء الفلسفية الواردة في هذه الكتابات هي خليط غريب من الأفكار الاورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية والفزياء الأرسطية والتنجيم الكلداني . ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية ، ولا تأثيرات أفلاطونية محدثة . وهي تكون في مجموعها « غنوصاً » (= عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الانسان . ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله ، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه ، لكنهم ينظرون إلى الله تارة على أنه هو الكون نفسه ، وحيناً آخر يصفونه بأنه « الأب »، والخلق ، والخير (٢ : ١٢ ـ ١٧ ؛ ٤ : ٩ـ١١) . أما العالم فهو تارة الله نفسه ، وتارة ابن الله ، والإله الثاني ، والعالم حيّ ابدي (٨ : ١ ؛ ١٠ : ٢٢ـ ٢٣) . أما الانسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة ـ بعد الله والعالم ـ من حيث مكانته وقيمته ، وهو موجز جامع للكون كله . والانسان « معجزة عظيمة » كما تقول محاورات « اسقلابيوس »، وهو « كائن حيّ يستحق التشريف والعبادة » وهو « يكاد يكون الله » . والنفس الانسانية وقد هبطت من الأفلاك السماوية ، يمكنها أن تعود إلى هناك ، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية ، ولا بفضل مُخلِّص ، بل بقوة معرفتها γνῶσις (غنوص) .

نشرات

من أحدث النشرات ،نشرة W. Scott بعنوان Hermetica ، في ٣ أجزاء ، اكسفورد سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦ ؛ ونشر A. D.Fergusson جزءاً رابعاً بعنوان Testimonia في اكسفورد سنة ١٩٣٦ .

ثم نشرة A. D. Nock, A. J. Festugière بعنوان Hermès Trismégiste في ٤ أجزاء ، باريس سنة ١٩٤٥ ـ ١٩٥٤ ، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية .

مراجع

- H. Reitzenstein. Poimandres, Leipzig. 1904.
- W. Kroll: Die Lehre des Hérmes Trismegistes. Leipzig 1914
- Pauly— Wissowa, VIII Coll. 792 — 823
- A. J Festugière: la Révélation d'Hermés Trismégiste, 4 vols. Paris, 1945- 54.
- G. Von Mooyel: The Mysteries of Hermes Trismegistes. Utrecht, 1955.

هسرل

Edmund Husserl

فيلسوف ألماني ، مؤسس منهج الظاهريات .

ولد في ٨ أبريل سنة ١٨٥٩ في مدينة Prossnitz (في اقليم مورافيا)، وتوفي في ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ في مدينة

فرايبورج ـ ان ـ برايسجاو Freiburg- in- Breisgau (في جنوب غربي ألمانيا) .

بدأ بدراسة الرياضيات في ألمانيا على يدي الرياضي الألماني العظيم فايرشتراس Weierstrass . ثم واصل دراسته في جامعة ڤيينا، حيث وقع تحت تأثير فرانتس برنتانو ، الذي وجّهه إلى دراسة الفلسفة .

وهو من أسرة يهودية ، لكنه اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧ .

وعيّن مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة هلّه Halle في سنة ١٨٨٧ . ثم صار استاذاً في جامعة جيتنجن (Göttingen في سنة ١٩٠١ . وابتداءً من سنة ١٩١٦ صار استاذاً في جامعة فرايبورج ـ ان ـ برايسجاو، حتى سنة ١٩٢٨

وقد خلّف بعد وفاته قدراً هائلاً من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إبّان حياته ، بلغت أكثر من ٤٥,٠٠٠ صفحة، والكثير منها معدّ للنشر ، والباقي غير مكتمل تماماً . ويجري العمل على نشر ما يمكن نشره منها في مدينة لاهاي في هولنده عند الناشر Nijmhof . وهذه المخطوطات محفوظة في لوفان في Husserl- Archiv ، وقد أنشىء مركز محفوظات آخر في كولونيا بألمانيا منذ سنة ١٩٥١ في مكتبة جامعة كولونيا Köln .

فلسفته

كان هسرل تلميذاً لفرانتس برنتانو، وعنه أخذ فكرة أن الفلسفة علم دقيق . وتأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل النفسي . وكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة انطلاق هسرل في تفلسفه .

لكنه في مرحلة لاحقة أخذ يتأثر بكنت . ويمكن القول بأن هسرل قد اختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة أمور :

١ ـ الأول هو أن هسرل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة نفسانية Psychologismus ؛

٢ ـ والثاني أن هسرل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقاً وفعلاً ، وليست كما زعم برنتانو مجرد اصطلاحات لغوية ؛ ولهذا ينبغي القول بوجود منطقي ـ مثالي ؛

٣ ـ والثالث أنه أراغ إلى اتمام تحليل الأفعال النفسية عند برنتانو ، بواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة ، لأن نتائج تحليلات برنتانو كانت تحفل بالاشتباهات ؛

٤ ـ والرابع أنه أمّن للفلسفة منهجاً خصباً هو « رؤية الماهية » Wesenschau.

١ ـ المنطق المحض

وكانت نقطة انطلاقه في الكفاح ضد النزعة النفسانية هي وضع فكرة عن منطق محض بوصفه علماً نظرياً . وكانت النزعة النفسانيةتنظر إلى المنطق على أنه فن التفكير الصحيح ، وأن القوانين المنطقية هي القوانين الواقعية المكتسبة عن طريق التحليل التجريبي النفسي ، وأن الحق هو ما يتفق مع قوانين الفكر هذه . ولو كانت هذه القوانين من طبيعة أخرى ـ ويمكن من حيث المبدأ أن تكون كذلك ـ لكانت فكرة الحقيقة مختلفة تماماً .

فيبدأ هسرل ويبين أن كل فن ينبغي أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة من علم معياري ؛ لأنه لكي يمكن البحث عما يجب على الانسان فعله ابتغاء تحقيق هدف (هو التفكير الصحيح)، كما يريد الفن ، فلابد من تحديد المعايير الأساسية التي بموجبها يحكم على الأهداف . فمثلاً إذا وضعنا أن المحافظة على اللذة وزيادتها هما الخير ، أي المعيار ، فينبغي أن نتساءل : في أية ظروف يمكن أن تكتسب الموضوعات أكبر قدر من اللذة . بيد أن العلوم المعيارية تتأسس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب ، بل ما هو قائم فعلاً . ذلك أن العلاقة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والمشروط . وهكذا فإن القضية المعيارية « أ يجب أن تكون ب » تفترض مقدما القضية النظرية : « فقط الـ"أ"التي هي ب لها الصفة جـ». وعلى العكس : لو صحت القضية من الشكل الأخير وقدّمت جـ ايجابياً ، فإنه ينجم عن هذا القضية المعيارية : « فقط الـأ التي هي ب هي الخير »، وهي هي نفس القضية المذكورة آنفاً : « الـأ يجب أن تكون ب » . فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية : « الأحكام المقولة عن بيّنة هي وحدها المعارف »، فإنه ينشأ في الحال ، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية ، القضية المعيارية : « ينبغي أن تكون الأحكام بيّنة» . وحينئذ فقط يمكن القاء نظرة بمقتضى الفن على المفترضات السابقة النفسية التي ينبغي تحقيقها ، كيما يمكن قيام أحكام بيّنة einsichtige Urteile.

ونفس الأمر يصدق على المنطق بوجه عام . فيجب أولاً أن تكتسب القضايا القبلية المؤسّسة للمعاني: « حقيقة »، « حكم »، « تعريف » الخ، أقول يجب اكتساب هذه القضايا في علم نظري ، كي يمكن بعد ذلك استنباط مبادىء منطقية معيارية منها ، واستخراج قواعد فنية عملية فيما بعد . ومجموع نظام تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هسرل باسم : « المنطق المحض ».

أما النزعة النفسانية فلا تجد داعياً للاقرار بمثل هذا العلم ، لأنها تقرر أن الفكر والمعرفة حادثان نفسيّان ، وأن المنطق ـ تبعاً لذلك ـ عليه أن يستند إلى توافقات قانونية نفسانية . لكن هسرل يفنّد النزعة النفسانية على ثلاثة أنحاء : إذ يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الرأي ، ويبين انتهاءه إلى شك جذري ثانياً ، ويكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة النفسانية ثالثاً .

ذلك أن علم النفس هو علم وقائع ، والقوانين التي تضعها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن اطرادات ، ولا تدعي أبداً اليقين والعصمة ، بينما المنطق والمبادىء المنطقية وقواعد القياس الخ يقينية مطلقة الدقة، وهو أمر لا يمكن بلوغه عن طريق التجربة . ولهذا لا نستطيع أن نتكلم في علم النفس إلاّ عن احتمالات .

والنزعة النفسانية هي شكل خاص من النزعة النسبية .

ومن طبيعة الواقعة أن تتحدد فردياً وزمانيا ، بينما قواعد المنطق كلية ضرورية عامة لا تخضع لتحديد في الزمان أو المكان .

كذلك تحفل النزعة النفسانية بأحكام سابقة زائفة :

١ ـ وأول هذه الأحكام السابقة الزعم أن كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسَّس نفسانياً . وزيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء التفكير ، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه التفكير .

٢ ـ وحكم سابق زائف ثان هو الزعم أننا في المنطق إنما نشتغل بامتثالات وأحكام واستنتاجات وما شابه ذلك وهي كلها ـ زعموا ـ ظواهر نفسية فحسب . ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق . صحيح أن العدّ واستخراج حاصل الضرب ، وعمليات التفاضل والتكامل الخ هي ناتج نشاطات نفسية : الجمع ، الضرب ، الطرح ، القسمة ، التكميل ، الخ . لكن لن يقولنّ أحدٌ إن الرياضيات تابعة لعلم النفس لهذا السبب ، وذلك لأن علم النفس بوصفه علم وقائع يبحث في أفعال نفسية خاضعة للزمان ، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية .

٣ ـ والحكم السابق الزائف الثالث هو الزعم أن الحقيقة القائمة في الحكم لا يمكن أن تعرف إلاّ في حالة البيّنة Evidenz ، والبيّنة شعور باطني فريد ، شعور بالضرورة، فالمنطق ـ في زعمهم ـ إذن هو علم نفس البيّنة . والرد على هذا الزعم أن نقول إن القضايا المنطقية لا تصل إلى البيّنة إلاّ بإجراء تحويل . فمبدأ الثالث المرفوع يقول إنه بين نقيضين لا يوجد وسط . وبالتحويل فقط نصل إلى المبدأ القائل بأن البيّنة لا تتجلى إلا في واحد من الحكمين المتقابلين . وهكذا نرى أن البيّنة ليست شعوراً كسائر المشاعر ، بل هي تجربة حية فيها يدرك الحاكم صحّة حكمه . والحقيقة نفسها هي الفكرة التي تصبح تجربة حيّة في الحكم البيّن .

وبهذا أبطل هسرل دعاوى أصحاب النزعة النفسانية الذين زعموا أن المنطق ليس إلا فرعاً من علم النفس يدرس فرعاً من الظواهر النفسية هي الخاصة بالتفكير ؛ وانتهى إلى تقرير أن المنطق علم محض ، أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع نفسية ، بل موضوعه المبادىء والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون ، لا كما هو واقع . وللمزيد من البيان يراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » (القاهرة ط١ ١٩٦٢).

٢ ـ ظاهريات الشعور

وبعد ذلك يبحث هسرل في بنية الشعور ، فيميّز بين الأنا المتعالي ، أي الموجود في طبيعة العقل ، وبين الأنا النفسي . وفي سبيل ذلك يستخدم عملية ستلعب دوراً بارزاً في ظاهريات هسرل وهي عملية «الأپوخيه» أي تعليق الحكم . يقول هسرل : « بواسطة الأپوخيه الظاهرياتية أردّ أنا ي الانساني الطبيعة والحياة النفسّية ـ وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنة ـ إلى أنا ي المتعالي الظاهرياتي . والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ، والذي وُجِدَ أوسيوجد بالنسبة إلي، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي ، كما قلت انفاً ـ كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إليّ، إنه يستقيها من أنا ي المتعالي الذي تكشف عنه

الأبوخيه الظاهريـاتيه المتعالية » (« التأملات الديكارتية »، التأمل الأول).

وبعد أن ردّ الأنا هذا الرد ، استخلص التراكيب الأساسية الخاصة بالأنا .

وهنا وجد أن التركيب الموحّد في الأنا هو الاحالة المتبادلة ، أو القصدية Intentionalität (التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه).

والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود ، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكناً . والردّ يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى « الموقف الطبيعي ». ولا يقصد بـ « الموقف الطبيعي » الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم ، كما لا يقصد به حال مهمة ومعيّنة وجودياً لوجود الانسان ، ولا نظرة في العالم ، أو « صورة للعالم »، ولا تركيب ما يسمى بـاسم « التصور الطبيعي للعالم ». وإنما المقصود « بالموقف الطبيعي »: الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الانسان ، الموقف المتقدم لوجود - الانسان نفسه ، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم ، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الانسان : أولاً تجاه الأشياء المعيّنة ، ثم تجاه الأشياء بوجه عام ، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الانسان في العالم . إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها : يـدرك ، يفعل ، يضـع نظريته ، يشتاق ، يحب ، يكره ، يهتم الخ.

والتحليل الظاهرياتي يتصف بالصفات التالية :

١ - كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره موقت ؛

٢ - كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زماني ؛

٣ - كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً .

ويقصد بالصفة الأولى ، أعني أنه موقت ، أن القبلي الظاهرياتي يحال إلى طابعه الخاص ؛ وهو أنه صورة اجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف عنده .

وحين نقول إنه زماني فالمقصود أنه كشف عن تاريخ مترسّب (« منطق صوري . . . » ۹۷ ص ۲۱۷ = ص ۳۲۸ من الترجمة الفرنسية لسوزان باشلار ، باريس سنة ١٩٥٧).

وأما الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرد .

القصدية

والقصدية Intentionalität من المعاني الرئيسية التي عني بها فرانتس برنتانومتأثراً بالاسكلائيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا). وكانت الكلمـة intentio تستعمل بمعنيين مختلفين : الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المـرء عمله ؛ والثاني بمعنى تصـور الماهيـة الذي يعـطيه التعريف . والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة intentio ؛ أما الثاني فقد أخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلسفة العربية في ترجمتها لكلمة « معنى ».

أما هسرل ، وقد أدرك اشتراك المعنى هذا ، فإنه يطبق كلمة Intentionalität على « الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حرّ ومفهوم عامة » (هسرل : « مباحث منطقية » ص٣٧٨).

وهو يرى أن القصدية هي الفكـرة الأساسيـة في الظاهريات . ويعرّفها بأنها خاصية كل شعور « أن يكون شعوراً بشيء » Bewusstsein von Etwas ، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة . والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود .

والقصدية تقول :

١ - إن من الواجب أن نميّز في حياة الشعور بين المضمونات الواقعية reellen وبين المضمونات القصديـة (غير الواقعية). والمضمونات الواقعية هي أفعال القصد الجارية في زمان . ويستعمل هسرل التعبير Noesis للدلالة على المضمونات الـواقعية، بينـما يستعمـل اللفظ Noema للدلالـة عـلى المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور . فالقصديـة إذن مزيج من النوئيسيس (التعقل) والنوئيما (المعقول).

٢ - والنوئيما (الموضوع المعقول) هو ناتج تركيب متعدد الدرجات ، فيه تبلغ التعقلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع .

٣ - ويحيط بالموضوع المعقول أفق من المقصـودات الجانبية المقترنة .

٤ - والقصدية ، أخيراً ، تعني اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود .

أما الشعور Bewusstsein فيميز فيه هسرل ثلاثة معان :

١ ـ إذ يفهم منه أولاً الالتحام التجريبي للتجارب الحية النفسية من أجل وحدة تيار الشعور ؛

٢ ـ أو الإدراك الباطن للتجارب الحية الذاتية (الاستبطان) ؛

٣ ـ وثالثاً يدل الشعور على كل الأفعال النفسية أو التجارب الحية القصدية .

لكن هسرل يقتصر في أبحاثه على استخدام « الشعور » بالمعنى الثالث فقط . وعنده ، كما عند برنتانو، أن ماهية القصد تقوم في أن فيه « يقصد » موضوع، دون أن يكون الموضوع أو شيء يناظره قائماً في الشعور نفسه ؛ إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه . وفي هذا يقوم التمييز بين « المعنى » و« الموضوع »: إن الأفعال هي تجارب حية للمعنى المقصود ، أما الموضوع القصدي فإنه عالٍ على التجربة الحية .

وإنما الفارق بين هسرل وبرنتانو هو في أن هسرل يفترض أيضاً انطباعات واقعية غير قصدية ؛ إن الانطباعات يُشْعَر بها، لكنها لا تظهر أنها موضوعات ، أي لا تدرك . فمثلاً إذا رأيت قلماً أحمر ، فإن لديّ انطباعاً بالحمرة ، لكنني لا أرى انطباعي هذا ، بل أرى ذلك الشيء الأحمر القائم خارجاً عن شعوري .

رؤية الماهية

توجد ماهيات . لكن كيف نصل إلى إدراكها ؟ إن ذلك يتم ـ في نظر هسرل ـ عن طريق منهج الرد الظاهرياتي (الفينومينولوجي) .

ويقوم هذا المنهج على أساس أن نبدأ بأن « نضع بين أقواس » العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والمتوالي في الزمان . لكن لا يقصد بهذا « الوضع بين أقواس » ما قصده ديكارت في شكله المنهجي من الشك في حقيقة العالم الخارجي كله ، بل يقصد فقط **عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي** في العالم ، إن معناه أن نطرّح جانباً هذا الاعتقاد ، أو نصرف النظر عنه ، أو نجعله يكفّ عن العمل .

وهذا « الوضع بين أقواس » Einklammerung يتألف من عناصر عدّة :

إذ يقوم أولاً في « الوضع التاريخي بين أقواس »، وفيه نطرح جانباً ما هنالك من نظريات وآراء صادرة عن الحياة اليومية ، أو عن العلم ، أو عن ميدان العقيدة الدينية . وينبغي ألا يتكلم إلاّ الشيء المعطى مباشرة .

ويقوم ثانياً في « الوضع الوجودي بين أقواس »، أي الامتناع من كل الأحكام الوجودية وحتى من تلك التي تتجلى فيها البيّنة المطلقة مثل وجود الأنا . وبينما العنصر الأول يؤدي إلى التخلص المطلق من كل الأحكام السابقة ، فإن هذا العنصر الثاني يقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالماهيات ، لكنها لا يعنيها الوجود الواقعي للموضوعات المتأمَّل فيها .

لكن هذين العنصرين لا يكفيان لرؤية الماهية ، لأن الجزئيات لاتزال تتجلى جزئيات .

ولهذا ينبغي أن ينضاف عنصران آخران « للوضع بين أقواس»، عنصران يتوقف عليهما ـ في نظر هسرل ـ فعّالية المنهج الظاهرياتي .

إن التمييز بين «الواقعة» Tatsache وبين الماهية Wesen (Eidos) يناظره الرّد الماهوي eidetische Reduktion الذي به يتم تحويل ما هو واقعي إلى ماهية ، مثلاً : من أنواع الأحمر المختلفة نصير إلى ماهية الأحمر ، من أفراد بني الانسان كما هم في الزمان والمكان نصير إلى ماهية الإنسان .

ويتقاطع مع هذا التمييز تمييز آخر بين « الواقعي » و« غير الواقعي ». ويناظره الرد المتعالي transzendentale Reduktion ، وهو الذي به تصير المعطيات في الشعور الساذج الى ظواهر متعالية في « الشعور المحض ». وبهذا الاتجاه الجديد يبتعد هسرل عن أستاذه برنتانو ليسير في اتجاه مذهب كنت والمثالية المتعالية ، ذلك لأن الوضع الظاهرياتي بين أقواس لا يُبْقي إلاّ على الشعور المحض ، وهو مطلق بمعنى أنه لا يحتاج في قوامه إلى أي شيء واقعي . لكن استقلال وجود الأنا المتعالي هو جانب سلبي من النظرة المثالية المتعالية التي وصل هسرل إليها . أما الجانب الإيجابي فيقوم في القول بأن كل موجود هو نسبّي إلى الشعور المحض الذي وإن كان غير واقعيّ فإنه في نفس الوقت ضروريّ من حيث المبدأ ، وبهذا يمثّل علوّاً من نوع خاص في بطون تيار التجارب الحيّة .

وليس على الفيلسوف أن يخرج من « أناه » ابتغاء اكتشاف التراكيب الكلية المنتسبة إلى كل « أنا » Ego . بل

يعمل « الأنا » في ذاته بالتأمل كيما يكتشف التنوعات الكفيلة بأن تكشف له عن صورة « الأنا ». وبهذا تصبح الذات المتفلسفة هي الواهبة الأخيرة للمعاني. إنها ليست شبيهة بشاهد أجنبي عليه أن يلحظ مقياس هذا المعطى المعتم ، بل هي في نفس الوقت محل أصل المعطى والعين التي تبصر كل ماهية .

ويلخص هسرل موقفه هاهنا هكذا : « إنني أنا يتأمّل على طريقة ديكارت . وأسترشد بفكرة فلسفة ، مفهومة على أنها علم كلي ، مؤسّسة على نحو دقيق محكم جداً أقررت بإمكانه ، من باب المحاولة والتجريب . وبعد أن قمت بالتأملات السابقة ، تبينّ لي أن عليّ قبل كل شيء أن أنمّي ظاهريات ايدوسية (تتعلق بالايدوس Eidos = الصورة) ، وهذا هو الشكل الوحيد الذي عليه يتحقق ، أو يمكن أن يتحقق ، علم فلسفي ، الفلسفة الأولى . وعلى الرغم من أن اهتمامي يتعلق هنا خصوصاً بالردّ المتعالي ، وبأناي المحض وتوضيح هذا الأنا التجريبي ، فليس في وسعي تحليله على نحوٍ علميّ معاً إلاّ بالرجوع إلى المبادىء الضرورية اليقينية التي تنتسب إلى الأنا بوصفه أنا بوجه عام . ولا بد لي من الرجوع إلى الكليات وإلى الضرورات الجوهرية التي بفضلها يمكن ارجاع الواقعة إلى أسس عقلية لإمكانها المحض ، وهو ما يمنحها المعقولية والطابع العلمي . وهكـذا فإن علم الامكانيات المحضة يسبق في ذاته علم الوقائع ويجعلها ممكنة من حيث هو علم ».

مؤلفاته الرئيسية

« فلسفة علم الحساب »

- Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891

« أبحاث منطقية »

- Logische Untersuchungen, 3 Bde., 1900

« الفلسفة علماً دقيقاً »

- Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, 1911

« أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية »

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1913

« محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان »

- Voslesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausg. von M. Heidegger, in Jahrbuch für Philos. und Phänomenolog. Forschung, Bd. IX, 1928

« المنطق الصوري والمتعالي »

- Formale und transzendentale Logik, Halle 1929

« أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتعالية »

- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänmenologische Philosophie, in: Philosophia, Bd. I, 1936

« التجربة والحكم »

- Erfahrung und Urteil, Prag 1939

« مجموع مؤلفاته »: - Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke: Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, 1950

« تأملات ديكارتية » و « محاضرات في باريس »

II: Die Idee der Phänomenologie, Haag, 1950

VII: Erste Philosophie, Haag, 1959

Méditations Cartésiennes, Paris 1932.

مراجع

- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie Bonn, 1931

- J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932

- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris, 1950

- A. Diemer: La Phénomenologie de Husserl comme métaphysique, 1954.

- A. Diemer: Edmund Husserl. Meisenheim Glan, 1956

- S. Bachelard: La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale. Paris, 1957

- M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Cambridge, «Mass» 1943.

هلبفاكس

Maurice Halbwacks

عالم اجتماع فرنسي .

ولد في رانس Rheims (شرقي فرنسا) في سنة ١٨٧٧

ودخل ليسيه هنري الرابع في باريس حيث كان تلميذا لهنري برجسون الذي أثّر فيه تأثيراً كبيراً . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا . وفي كلية الآداب (السوربون) درس على سيميان، وليفي بريل ودوركهيم. وحصل على الدكتوراه برسالة عنوانها : « الطبقة العاملة ومستويات الحياة » (سنة ١٩١٣). وفيها بينّ أن المجتمعات الرأسمالية تحدد للطبقة العاملة مهمة السيطرة على المادة ، ولما كان ابناء هذه الطبقة على هذا النحو مقصورين على الاتصال بالأشياء ، فإنهم معزولون عن باقي الانسانية . ونظراً إلى عزلة الطبقة العاملة عن سائر الطبقات في المجتمع ، قويت فيهم الرغبة في التضامن والتكافل الاجتماعي ؛ وبفضل هذا الشعور الطبقي يبقون مرتبطين بالمجتمع .

وفي كتاب آخر بعنوان : « تطور الحاجات في الطبقات العاملة » (١٩٣٣) طبّق نفس النظرية التي عرضها في رسالته ١٩١٣ طبقها على الجماعات القائمة في الأمم الصناعية في الغرب ، التي تشغل مكانات شبيهة بتلك التي تشغلها الطبقة العاملة القديمة .

وكان ذا ميل واضح إلى تفسير الحاجات بواسطة عوامل نسبية وذاتية . وقرر أن اتجاهات الرأي هي عوامل مهمة في تحديد الحاجات ، لكنه لم يحسب حساباً كافياً لكون بعض العناصر الموضوعية تدخل أيضاً في التجربة الذاتية للحاجة : مثل أن العمال يشعرون بالحاجة الفعلية للطعام أو الكساء حين يقارنون مستوى معيشتهم بمستوى الطبقة الوسطى .

وعاد هلبڤاكس إلى دراسة الانتحار إكمالاً لكتاب استاذه دوركهيم في هذا الموضوع ، فألّف كتاباً بعنوان : « أسباب الانتحار » (سنة ١٩٣٠). وبينما يرى دوركهيم أن العوامل الدينية مهمة جداً في تحديد مدى اندماج الفرد في المجتمع ، ويرجع ازدياد نسبة الانتحار إلى ازدياد النقص في اندماج الأفراد في مجتمعاتهم - نجد هلبڤاكس يرى أن طبيعة وأهمية العامل الديني يختلف باختلاف السياق الاجتماعي والنفساني ، وهذا السياق يختلف ، بدوره ، باختلاف البلدان .

وعني بالبحث في تأثير الذاكرة الجماعية والنقول الخاصة بالمعتقدات ، وألّف في هذا الموضوع كتابه « الطبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة » (سنة ١٩٤١). ويضع نظرية في هذا الموضوع مفادها أن الأماكن المقدسة تتغير وفقاً للحاجات والأماني التي شعرت بها الجماعات المسيحية في وصفها لهذه الأماكن .

وفي السنوات الأخيرة من حياته ازداد اهتمام هلبڤاكس بالمورفولوجيا الاجتماعية وعلم السُكان . وفي كتابه « نفسانية الطبقة الاجتماعية » (سنة ١٩٣٨) فحص عن الدوافع القائمة في نفوس أبناء طبقة الفلاحين ، والبورجوازية ، وعمال الصناعة والطبقات الاجتماعية الدنيا .

وتوفي هلبڤاكس في سنة ١٩٤٥ في معسكر اعتقال بوخنڤلد .

مؤلفاته

- Leibniz. Paris, 1907.
- La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, Alcan, 1913.
- La Théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, alcan, 1913.
- Les Causes du suicide. Paris, Alcan, 1930
- L'evolution des besoins dans les classes ouvrières. Paris, 1933.
- Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale. Paris, 1938
- La Topographie Légendaire des Evangiles en terre Sainte. Etude de mémoires collective. Paris, PUF, 1941
- La mémoire Collective.. Paris, PUF, 1949.

مراجع

-Jeanne, Alexandre: Maurice Halbwachs», in **Année sociologique** 3e série (1940- 48), 1,pp. 3-10.

- Georges Canguilhem: - Maurice Halbwachs (1877-45)», in Memorial des anneés 1939- 45, vol. 103 pp. 229-41, Université de Strasbourg, Faculté des Lettres, Paris, les Belles- Lettres, 1947.

هوايتهد

Alfred North Whitehead

رياضي انجليزي أسهم في تكوين المنطق الرياضي وفي

فلسفة العلم. يقول هوايتهد في ترجمته لنفسه :

« ولدتُ في ١٥ فبراير سنة ١٨٦١ في رامسجيت في جزيرة ثانت باقليم كنت . واسرتي وجدي وأبي وأعمامي وإخوتي كانوا يعملون في حقلي التربية والدين والإدارة المحلية . . . وحوالى سنة ١٨٦٠ رسم والدي كاهنا من كهنوت الكنيسة الانجليكانية . وحوالى سنة ١٨٦٦ أو سنة ١٨٦٧ ترك المدرسة (التي كان يديرها) ليتفرغ للواجبات الكهنوتية أولاً في رامسجيت Ramsgate؛ ثم عين في سنة ١٨٧١ راعياً لأبروشيه القديس بطرس ، وهي منطقة معظمها زراعية ، وكانت كنيستها تبعد بمقدار ٢ أو ٣ أميال عن رامسجيت . . . وظل هناك حتى وفاته في سنة ١٨٩٨ . . . ولم يكن أبي من أهل الفكر ، لكنه كان ذا شخصية . . . وفي سن الخامسة عشرة ، أعني في سنة ١٨٧٥ ، أرسلت إلى المدرسة في شربورن Sherborne (ـ اقليم دورستشير Dorsetshire) في أقصى جنوب انجلتره . . . ومن الناحية العقلية ، كان تعليمي وفق المقياس العادي في ذلك الوقت . فبدأت تعلم اللغة اللاتينية في سن العاشرة ، واليونانية في سن الثانية عشرة . وباستثناء أيام العطلات ، أتذكر أنني كنت أقرأ في كل يوم ، حتى سن التاسعة عشرة والنصف ، بضع صفحات من النصوص اللاتينية واليونانية ، وأفحص تراكيبها النحوية . وقبل الذهاب إلى المدرسة كنت أستطيع تكرار صفحات من قواعد نحو اللغة اللاتينية ، وكلها باللاتينية ، وأحفظ أمثلة عليها . وكانت الدراسات الكلاسيكية (اللاتينية ـ واليونانية) تتخللها دراسة الرياضيات . وطبعاً كانت هذه الدراسات الكلاسيكية تشمل التاريخ ـ تواريخ هيرودوتس واكسينوفون وثوكيديدس وسلوست ، وليفي ، وتاكيتوس . . . وأذكر أن هذه الكلاسيكيات كانت تُدَرَّس جيداً ، مع مقارنة لا واعية بين الحضارة القديمة والحياة الحديثة . وأعفيت من نظم الشعر اللاتيني ومن قراءة بعض الشعر اللاتيني ، وذلك من أجل تكريس وقت أطول للرياضيات . وكنا نقرأ الكتاب المقدس باللغة اليونانية ، أعني الترجمة السبعينية للعهد القديم . . .

وبدأت حياتي الجامعية في خريف ١٨٨٠ في كلية الثالوث بجامعة كمبردج ؛ وهناك استمرت إقامتي بدون انقطاع حتى صيف ١٩١٠ . لكن عضويتي في كلية الثالوث ، أولاً بوصفي scholar وبعد ذلك بوصفي زميلاً fellow استمرت بدون انقطاع. ولن أبالغ في وصف ما أدين به لجامعة كمبردج ، وخصوصاً لكلية الثالوث ، فيما يتعلق بالتدرّب الاجتماعي والعقلي . . .

وكان التعليم الرسمي في كمبردج يتم بكفاءة بواسطة رجال مهمّين ذوي قدرة من الطراز الاول . بيد أن الدروس المخصصة لكل طالب في المرحلة الجامعية الأولى (مرحلة البكالوريوس) كانت تشمل نطاقاً ضيقاً . مثلاً : خلال كل مرحلة البكالوريوس في كلية الثالوث كانت كل الدروس التي أتلقاها هي في الرياضيات : البحْتة والتطبيقية . ولم أدخل أبداً أي فصل دراسي آخر . لكن المحاضرات لم تكن تؤلف غير جانب واحد من التعليم . والأجزاء الناقصة كانت تكفلها المحادثات المستمرة مع أصدقائنا من طلاب مرحلة البكالوريوس ، أو مع أعضاء هيئة التدريس . وكانت تبدأ مع تناول طعام العشاء في السادسة أو السابعة مساء ، وتستمر حتى العاشرة مساءً ، وقد تتوقف في وقت أبكر أو أشد تأخيراً . وفيما يتصل بي ، كنت أتبع ذلك بالعمل في الرياضيات لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات .

ولم تكن جماعات الأصدقاء تتكون وفقاً لاتفاق موضوع الدراسة . وكنا جميعاً قد أتينا من نفس النوع من المدارس ، وبنفس النوع من الدراسة السابقة . وكنا نتناقش في كل شيء ـ السياسة ، الدين ، الفلسفة ، الأدب ـ مع ميل خاص إلى الأدب . وأدت هذه التجربة إلى قدر كبير من القراءة المتنوعة . مثلاً ، في الوقت الذي حصلت فيه على الزمالة في ١٨٨٥ كنت أعرف عن ظهر قلب تقريباً أقساماً من كتاب « نقد العقل المحض » لكَنْت . والآن نسيتها ، لأن اليأس أصابني مبكراً . ولم أقدر أبداً على قراءة هيجل : وبدأت محاولتي معه بدراسة بعض ملاحظاته عن الرياضيات ، فأدهشتني وبدت لي لغواً تاماً . وكان ذلك حمقاً من ناحيتي ، لكنني لا أكتب هذا لايضاح سلامة ادراكي .

وإذا رجعت بالذكرى إلى أكثر من نصف قرن ، أقول إن الأحاديث كان لها مظهر الحوار الأفلاطوني اليومي . وكان يشترك فيها هنري هد ، ودارسي تومسون، وجم استيفن والاخوة لولن ديفز ولودس ديكنسون ، وناث ور ، وسورلي، وغيرهم كثيرون ـ وبعضهم قد لمعت شهرتهم فيما بعد ، والبعض الآخر وكانوا مقتدرين أيضاً ، لم يجتذبوا اهتمام الجمهور فيما بعد وتلك كانت الطريقة التي بها كانت (جامعة) كمبردج تربّي أبناءها . لقد كانت صورة أخرى من المنهج الأفلاطوني . وكان « الحواريون » الذين كانوا يجتمعون

في أيام السبت في غرف بعضهم البعض ، من العاشرة مساء حتى أية ساعة من ساعات الصباح ، كانوا تركيزاً لهذه التجربة . وكان الأعضاء النشطون ثمانية أو عشرة من مرحلة البكالوريوس أو من شباب حملة البكالوريوس ، لكن كثيراً ما كان يشترك فيها بعض الأعضاء الأكبر سناً ممن « طاروا بأجنحتهم » . هناك كنا نتناقش مع ميتلند Maitland المؤرخ ، وڤرّال Verrall وهنري جاكسون وسدجوك Sidgwick وبعض القضاة أو العلماء أو أعضاء البرلمان الذين جاؤوا إلى كمبردج لقضاء عطلة نهاية الأسبوع . وكان التأثير رائعاً . وهذا النادي قد بدأ في أخريات العشرينات ، بدأه تنسون Tenny-son وأصحابه . ولا يزال مزدهراً حتى اليوم .

وكان تعلّمي في كمبردج وما فيه من تأكيد على الرياضيات وعلى حرية المناقشة بين الأصدقاء أمراً من شأنه أن يرضى عنه أفلاطون . لكن مع تغير الزمن ، غيّرت كمبردج مناهجها . إن نجاح هذا التعليم في القرن التاسع عشر كان عارضاً سعيداً توقف على ظروف اجتماعية عُفّي عليها لحسن الحظ . إن التربية الأفلاطونية كانت محدودة جداً في تطبيقها على الحياة .

وفي خريف سنة ١٨٨٥ حصلت على الزمالة في كلية الثالوث ، وأضيف إلى ذلك القيام بالتدريس فكان مزيداً من الحظ . وآخر منصب توليته هو محاضر قديم Senior Lecturer ، وقد استقلت منه في سنة ١٩١٠ ، حينما انتقلنا إلى لندن .

وفي ديسمبر سنة ١٨٩٠ تزوجت بايفلين ولوبي Evelyn Willoughby . وكان تأثير زوجتي على نظرتي إلى العالم أساسياً إلى حد أنه ينبغي ذكر ذلك بوصفه عاملاً جوهرياً في إنتاجي الفلسفي . . .

ولمدة ثماني سنوات تقريباً (١٨٩٨ - ١٩٠٦) سكنّا في بيت الطاحونة القديمة في جونتشستر ، على ثلاثة أميال من كمبردج . . .

ونشرت أول مؤلفاتي ، وعنوانه : « بحث في الجبر الكلي A Treatise on Universal Algebra » ، في فبراير سنة ١٨٩٨ ، وكنت قد بدأت تأليفه في يناير سنة ١٨٩١ . وما فيه من أفكار تقوم في معظمها على كتابين لهرمن جرسمن هما : « نظرية الامتداد » ، طبعة سنة ١٨٤٤ ، و « نظرية الامتداد » طبعة سنة ١٨٦٢ . وأولهما أهم كثيراً . لكن لسوء الحظ لم يفهمه أحد حين نشر ، ذلك أنه سبق زمنه بقرن من الزمان .

كذلك كان لكتاب سير وليم ردوان هاملتون : « الترابيع » (سنة ١٨٥٣) وبحث سابق كتبه سنة ١٨٤٤ ، وكذلك كان لكتاب « المنطق الرمزي » (سنة ١٨٥٩) لبول Boole تأثير مساوٍ في أفكاري . وكل عملي التالي في المنطق الرياضي مأخوذ derived من هذه المصادر . لقد كان جرسمن Grass-mann عبقرية أصيلة ، لم تقدر أبداً التقدير الكافي . لقد كتب ليبنتس ، وساكيّري Saccheri وجرسمن في هذه الموضوعات قبل أن يستطيع الناس فهمها أو إدراك أهميتها . بل إن ساكيّري المسكين هو نفسه لم يفلح في إدراك ما قام به من انجاز ، وليبنتس لم ينشر أعماله في هذا الموضوع .

وكانت معرفتي بأبحاث ليبنتس تقوم كلها على كتاب لوي كوتيرا : « منطق ليبنتس » الذي ظهر سنة ١٩٠١ . . .

وأدى نشر كتابي « بحث في الجبر الكلي » إلى انتخابي عضواً في الجمعية الملكية في سنة ١٩٠٣ . وبعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً (في سنة ١٩٣١) صرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية نتيجة لأبحاثي في الفلسفة ابتداءً من سنة ١٩١٨ . وبين سنة ١٨٩٨ وسنة ١٩٠٣ كنت أحضر المجلد الثاني من الجبر الكلي ، لكنه لم ينشر أبداً .

وفي سنة ١٩٠٣ نشر برترند رسل : « مبادىء الرياضيات » . وكان هو الآخر « المجلد الأول » . هنالك اكتشفنا أن مشروعينا لإصدار مجلدين ثانيين كانا عملياً يتناولان نفس الموضوعات ، لهذا اتفقنا على أن ننتج عملاً مشتركاً . ورجونا أن نفرغ من هذا العمل في وقت قصير ، حوالى العام . لكن أفقنا اتسع ، وخلال ثماني أو تسع سنوات أنتجنا « المبادىء الرياضية Principia Mathematica » . ولا يدخل في مجال هذا المجمل مناقشة هذا العمل . لقد دخل رسل الجامعة عند بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر . وقد أعجبت بنبوغه ، شأني شأن سائر الناس ، أولاً بوصفه تلميذي ، وبعد ذلك بوصفه زميلي وصديقي . لقد كان عاملاً فعّالاً عظيماً في حياتي ، خلال فترة كمبردج . لكن وجهات نظرنا الأساسية - الفلسفية والاجتماعية - كانت متباينة ، وهكذا رغم اختلاف اهتماماتنا وصل تعاوننا إلى نهاية طبيعية .

وعند نهاية السنة الجامعية ، في صيف سنة ١٩١٠ ، تركنا كمبردج . . . وخلال الدورة الأكاديمية الأولى لي في لندن (١٩١٠ - ١٩١١) لم أشغل أي منصب أكاديمي . وكتابي

« المدخل إلى الرياضيات » يرجع إلى هذه الفترة . وخلال الدورات الجامعية من سنة ١٩١١ حتى صيف سنة ١٩١٤ شغلت عدة مناصب في كلية الجامعة في لندن ، ومن سنة ١٩١٤ حتى صيف ١٩٢٤ كنت أستاذاً في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا في كنسنجتون . وخلال السنوات الأخيرة من هذه الفترة كنت عميداً لكلية العلوم في الجامعة (جامعة لندن)، ورئيساً للمجلس الأكاديمي الذي يتولى الاشراف على الشؤون الداخلية الخاصة بالتربية والتعليم في لندن ، وكنت عضواً في مجلس الجامعة Senate . كذلك كنت رئيساً لمجلس إدارة كلية جولد سمث ، وعضواً في مجلس كلية الهندسة في الإقليم . . .

وهذه التجربة في مشاكل (التعليم في) لندن ، وقد طالت إلى أربع عشرة سنة ، غيرت آرائي في مشكلة التعليم العالي في الحضارة الصناعية الحديثة . وكانت العادة - وهي لم تمت بَعْدُ - اتخاذ نظرة ضيقة إلى مهمة الجامعات . لقد كان هناك نمط أوكسفورد - كمبردج ، والنمط الألماني . وأي نمط آخر كان ينظر إليه بازدراء جاهل . فجماهير العمال المضطربة التي كانت تنشد الاستنارة العقلية ، والشباب من كل طبقة الذين كانوا يطلبون معرفة ملائمة ، وأنواع المشاكل التي جدّت عن هذا الطريق - كل هذا كان عاملاً جديداً في المدنية. لكن عالم العلم كان غائصاً في الماضي .

وجامعة لندن هي اتحاد من المعاهد المختلفة ذات الأنماط المتباينة التي تهدف إلى مواجهة هذه المشكلة الجديدة في الحياة الحديثة . وقد أعيد تشكيلها حديثاً تحت تأثير لورد هولدين Haldane وكان هذا نجاحاً رائعاً . وجماعة الرجال والنساء - من رجال الأعمال والمحامين والأطباء والعلميين وعلماء الأدب والرؤساء الإداريين للأقسام - الذين كرّسوا أوقاتهم ، بعضها أو كلها ، إلى مشكلة التعليم الجديدة هذه أنجزوا تحولاً كانت الحاجة إليه ماسّة جداً . ولم يكونوا وحدهم في هذا العمل . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي ظروف مختلفة ، كانت جماعات مماثلة تقوم بحلّ مشاكل مشابهة . وليس من المبالغة أن نقول إن هذا التكييف الجديد للتعليم والتربية كان واحداً من العوامل التي يمكن أن تنقذ الحضارة . وأقرب شبه له هو ما قامت به الأديرة قبل ذلك بألف عام . . .

ولأعود الآن إلى جانب آخر من حياتي ، أثناء السنوات الأخيرة من عملي في كمبردج ، أقول إنني شاركت في الكثير من المجادلات السياسية والأكاديمية . لقد انفجرت فجأة مسألة تحرير المرأة ، بعد أن ظلت على نار هادئة طوال نصف قرن . وكنت عضواً في لجنة الجامعة University Syndicate التي كتبت تقريراً عن المساواة في الأوضاع في الجامعة . لكننا هُزمنا بعد مناقشات عاصفة وشغب من جانب الطلاب . وإذا لم تخنّ الذاكرة ، فإني أقول إن ذلك حدث حوالي سنة ١٨٩٨ ؛ لكن حدثت بعد ذلك ، وإلى قيام الحرب في سنة ١٩١٤ ، أحداث عاصفة في لندن وغيرها من الأماكن . وكان الانقسام في الرأي على وفق الانقسام الحزبي ؛ فمثلاً ، كان بلفور Balfour المحافظ مناصراً للمرأة ، بينما كان آسكوث Asquith الذي من حزب الأحرار ضد المرأة . لكن الحركة نجحت عند نهاية الحرب في سنة ١٩١٨ .

وآرائي السياسية كانت ، ولا تزال ، في جانب حزب الأحرار وضد حزب المحافظين ، وأنا أكتب الآن بحسب تقسيم الأحزاب في انجلتره . لكن حزب الأحرار قد زال الآن (سنة ١٩٤١) عملياً ، ولو أعطيت صوتي في انجلتره لأعطيته إلى الجناح المعتدل في حزب العمال . لكن لا توجد الآن « أحزاب » في انجلتره . . .

ومؤلفاتي الفلسفية بدأت في لندن قبيل نهاية الحرب . وكانت جمعية أرسطو في لندن مركزاً سارّاً للمناقشة ، وفيها عقدت صداقات حميمة .

وخلال عام ١٩٢٤ ، وأنا في سن الثالثة والستين ، تشرفت بدعوة من كلية جامعة هارفرد للانضمام إلى قسم الفلسفة فيها . وأصبحت أستاذاً غير متفرغ Professor Emeritus عند نهاية العام الجامعي ١٩٣٦ - ١٩٣٧ . ويعجز لساني عن التعبير الوافي عن التشجيع والمساعدة اللذين لقيتهما من جانب السلطات الجامعية (في جامعة هارفرد) وزملائي في الكلية وطلّابي وأصدقائي . لقد غُمِرت أنا وزوجتي بالمودّة .

وما في كتبي المنشورة من عيوب ونقائص ، وهي لا شك كثيرة ، ترجع إليّ أنا وحدي وأنا أتجاسر على ابداء ملاحظة تنطبق على كل عمل فلسفي : «إن الفلسفة محاولة للتعبير عن لا نهائية الكون بعبارات قاصرة قصور اللغة » . (« فلسفة الفرد نورث هوايتهد » باشراف بول آرثر شلب ، ص٣ - ١٤ ، نيويورك ط١ سنة ١٩٤١ ، ط٢ سنة ١٩٥١) .

وتوفي هوايتهد في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ .

فلسفته

من المعتاد تقسيم نشاط هوايتهد الفكري إلى ثلاث مراحل :

١ ـ المرحلة الأولى كرّسها خصوصاً للأبحاث الرياضية والمنطقية ؛

٢ ـ والمرحلة الثانية كرّسها لفلسفة الفزياء ؛

٣ ـ والمرحلة الثالثة كرّسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للأفكار الميتافيزيقية ، في تكوين الحضارة .

لكن يلاحظ مع ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث بعضها في بعض .

١ـ المرحلة الأولى (سنة ١٨٩٨ـ ١٩١٤)

يمثل هذه المرحلة الأولى كتابان أساسيان هما: « الجبر الكلي » (سنة ١٨٩٨) و« المبادىء الرياضية » (سنة ١٩١٠، جـ٢ سنة ١٩١٢، جـ٣ سنة ١٩١٢)، وإلى جانبيهما كتب هوايتهد أبحاثاً صغيرة مهمة نذكر منها : « التصورات الرياضية للعالم المادي » (سنة ١٩٠٦)، « بديهيات الهندسة الاسقاطية » (سنة ١٩٠٦)، « بديهيات الهندسة الوصفية » (سنة ١٩٠٧).

ويدل عنوان كتاب « الجبر الكلي » على محاولة هوايتهد تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه ليبنتس حين طالب بوضع علم كلي . يقول هوايتهد في مقدمة كتابه هذا : « ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو انشاء حساب Calculus يسهّل التفكير في أي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية ، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة، بحيث يصبح كل تفكير جادّ، ليس فلسفة او تفكيراً استقرائياً أو أدباً تخيلياً- يصبح رياضيات تنمّى بواسطة حساب» («الجبر الكلي» ص٢).

وفي الكتاب الأول من « الجبر الكلي » يحاول أن يحدد الأفكار الجبرية التالي : التساوي ، الجمع ، الضرب ـ على نحوٍ يناسب أيّ جبر ، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن التفسير الذي نعطيه . فكان يرى مثلاً أن القوانين التالية :

س + ص = ص + س

(س + ص) + ع = س + (ص + ع)

س (ص + ع) = س ص + س ع

هي قوانين مشتركة بين كل أنواع الجبر . لكن هناك قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة ، مثل القوانين التالية :

س ص = ص س

(س ص) ع = س (ع ص)

س + س= س

وأنواع الجبر التي تنتهك القانون : « س + س = س » يسميها عددية numerical، ويصنّفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي : إن الجبر العددي من نوع ع هو الذي من عناصره نستطيع أن نكوّن الصنف ∝ (ألفا اليونانية) بحيث أن :

(١) أي عضوين في ∝ يمكن أن يجمعا ويضربا على نحوٍ مفهوم ؛

(٢) كل عنصر في كل الجبر هو ناتج عنصرين أو أكثر من عناصر ∝

(٣) كل شيء هو حاصل ع من أعضاء ∝ إذا كان ، وفقط إذا كان ينتسب إلى ∝ .

وكان في نية هوايتهد في الجزء الثاني ، الذي لم يظهر أبداً ، أن يبحث في انواع الجبر الخطيّ linear algebras ، أو أنواع الجبر الذي من الدرجة الأولى . أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر التي من النوع العالي ، وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا المقسم إلى سبعة أقسام (أو كتب). وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حساب الامتداد الذي أسّسه جرسمن . أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير العددي ، أي جبر المنطق كما وضعه جورج بول Boole . وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ . وهوايتهد ينظر إلى التساوي (« = ») على أنه يعبّر عن اضافة تكافؤ ، هي أقل من الهوية identity . وحجته في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = ص + س بغير معنى تماماً مثل ع = ع.

كذلك يقرر هوايتهد في هذا الكتاب أن « تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات : إنه مهمة التجربة أو الفلسفة . أما مهمة الرياضيات فهي أن تتّبع القاعدة فقط » (الكتاب نفسه صفحة و)

ويهاجم التصور التقليدي للرياضيات ، الذي ينظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط أو علم الكم المنفصل والمتصل .

أما الكتاب الثاني : « المبادىء الرياضية » Principia

Mathematica ، فقد كتبه بالاشتراك مع برترند رسل ، وظهر الجزء الأول منه في سنة ١٩١٠ .

والنصف الأول من هذا الجزء عنوانه : « المنطق الرياضي ». ويبدأ هذا النصف بتحرير لجبر بول في أبسط تفسيراته القضائية (نسبة إلى : قضية منطقية)، لكن دون اعتبارٍ لـ« = »، « صفر »، و« أ »، لأنه لا داعي إليها في هذا التفسير . واستعملت الحروف « ق » و« ص » « q » , « p » وغيرها للدلالة على المتغيرات القضائية . وعبّر عن عمليات السلب ، والجمع ، والضرب ـ أي : النفي ، والتبادل ، والعطف ـ هكذا :

$$\sim p, pVq, p.q$$

قَ ، قVص ، ق. ص

وتقرأ هكذا : ق سالبة ، ق أو ص ، ق × ص

والاثنتان الأوليان منها اعتبرت أوّلية Primitives أي غير محدّدة ؛ أما الثالثة فحددت باستعمال الأولى والثانية هكذا :

$$\sim(\sim pV\sim q)$$

(قَ Vصَ)

كذلك حددت «p>q» و «p=q»وحددت هاتان هكذا على التوالي «pVq~» و «q>p» «وتقرآن : « ق تتضمن ص » ؟ « ق تكافىء ص ».

واتخذت القوانين كبديهيات صورية وهي :

$$(pVp)>p, q>(pVq),$$

$$(pVq) \supset (qVp \qquad (q \supset r) \supset [(pVq) \supset (qVr)]$$

ثم استنبط منها حوالى مائتي قانون ، استنبطت من هذه البديهيات بوصفها نظريات .

وطريقة الاستنباط المستعملة على نوعين :

١ ـ احلال تعبيرات ملائمة محل المتغيرات

٢ ـ الغاء الجزء الأول من نظرية أو بديهية من الشكل «$p > q$» إذا كان هذا الجزء الأول هو نفسه نظرية أو بديهية .

ورأى هوايتهد ورسل أن التعريفات هي اصطلاحات للاختصار . فمثلا «$p < q$»، «$p. q$»، و $p \equiv q$هي مجرد كتابة اختزالية للصيغ :

«$\sim(\sim pV\sim q)$»، «$\sim pVq$»، «$(\sim pVq).(\sim qVp)$»

والقسم التالي من الجزء الأول من كتاب « المبادىء الرياضية » يتناول نظرية التكميم quantification. والتكميم الكلي هو خلع مكمِّم كلي « (×) » [أو «y» الخ) ويمكن أن يقرأ : « أيّا ما كان الموضوع س (أو ص الخ) »، خلعه على عبارة لها صورة التقرير لكنها تكشف عن تكرار (إنابة) للمتغير « س » (أو ص الخ). فمثلا :

(س) (س يهمّ كل انسانCس يهم سقراط)

أما التكميم الوجودي فيقوم في تطبيق البادئة « (× E) »ـ ويمكن أن تقرأ : « يوجد موضوع هو س بحيث أن . . . ». فمثلاً قولنا : بعض الأعداد الأولية زوجية » يمكن أن يعبر عنه هكذا

$(\exists x)$ (x is a Prime. x is even)

(ـ أس) (س عدد أوّلي . س عدد زوجي)

ويقال عن الأصناف إن لها نفس العدد الأصلي حين تكون المجال ومعكوس المجال لاضافة الواحد والواحد .

ويكفينا هذا القدر لبيان الموضوعات التي يتناولها هوايتهد ورسل في كتابها « المبادىء الرياضية »، ونحيل القارىء إلى كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » لمزيد من البيان .

٢ ـ المرحلة الثانية (١٩١٧ ـ ١٩٢٥)

وتمثلها الكتب الأربعة التالية :

١ ـ « تنظيم الفكر » (سنة ١٩١٧)

The Organization of Thought

٢ ـ « مبادىء المعرفة الطبيعة » (سنة ١٩١٩)

The principles of Natural Knowledge

٣ ـ « تصور الطبيعة » (سنة ١٩٢٠)

The Concept of Nature

٤ ـ « مبادىء النسبية » (١٩٢٢)

The Principles of Relativity

يضاف إليها ، من المرحلة الثالثة ، الثلث الأخير من كتاب :

٥ ـ « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩)

Process and Reality

وفي تصور هوايتهد لفلسفته في الفيزياء تأثر بثلاثة عوامل :

١ ـ الأول ضرورة اعادة النظر في التصورات الأساسية

في العلم كنتيجة ضرورية لنظرية أينشتين في النسبية . وهوايتهد يتفق مع اينشتين في بعض الأمور ، ويختلف معه في أمور أخرى .

٢ ـ والعامل الثانى هو الصعوبات الابستمولوجية التي أوقعت النظرياتُ التقليديةُ الحديثةُ الفلسفة الحديثةَ فيها . وهو ما أدى بهوايتهد إلى رفض التمييز بين الطبيعة من حيث هي مُدْرَكة والطبيعة من حيث تصورها النظريات العلمية .

٣ ـ والعامل الثالث هو تأثير برجسون في هوايتهد ، وقد وقع تحت هذا التأثير بتوسط من صديقه هـ . ولدون كار H. Wildon Carr الذي كان يؤلف كتاباً عن برجسون في الوقت الذي كانت فيه فلسفة العلم عند هوايتهد بسبيل التكوين ، وكانا يتناقشان كثيراً في فلسفة برجسون . وببرجسون أيضاً تأثر هوايتهد في نظريته الخاصة بأولوية العملية ، وهي نظرية أساسية في فلسفته في العلم وفي ميتافيزيقاه على السواء . كذلك تأثر بصمويل الكسندر كما يشير هو إلى ذلك في مقدمة كتابه « تصور الطبيعة » .

وتقوم فكرة هوايتهد الأساسية في فلسفة الطبيعة على رفض التمييز بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة كما هي في ذاتها ، وهو التمييز الذي قال به جالليو ونيوتن وعليه سار كثير من علماء الفزياء . فمثلاً يميّز جالليو بين « الحرارة » كما نشعر بها بالحسّ مباشرة ، وبين « الحرارة » بوصفها حركة غير ملاحظة للذرات ، حركة هي من الضآلة بحيث لا يمكن أن تقع تحت الحواس ، تبعاً للنظرية الحركية للحرارة والغازات . وقد توسع نيوتن في هذا التمييز الثنائي بأن طبقه ليس فقط على الكيفيات المحسوسة ، بل وأيضاً على المكان ، والزمان والحركة . ذلك أن نيوتن كان يرى أن الزمان والمكان اللذين نحسّ بهما مباشرة ليسا هما الزمان والمكان كما يتصورهما علم الفزياء . كذلك يتفق اينشتين مع نيوتن في النظر إلى الزمان على أنه يمضي على سواء « flowing equably ونيوتن يطبق على المكان ما قاله عن الزمان ، فيقول في كتاب « المبادىء » : « كل الأشياء موضوعة في الزمان وفقاً لترتيب التوالي ؛ وفي المكان وفقاً لترتيب الوضع إنه من طبيعتها أو ماهيتها أن تكون أماكن » (نيوتن : « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية ») .

وقد حاول هوايتهد التوفيق بين نظرية نيوتن في المكان والقائلة بأن المكان مطلق ، وبين نظرية اينشتين القائلة بأن المكان نسبي . وقد قام بهذا التوفيق بأن رفض نظرية اينشتين القائلة بأن المكان علاقة بين أشياء فزيائية ، وقال بدلاً من ذلك إن المكان علاقة بين أحداث مدركة بالحسّ مباشرة ، أي أنه أرجع نسبية المكان إلى الإدراك الحسّي ، لا إلى الواقع الموضوعي في الطبيعة .

ويحاول هوايتهد أن يعرّف ترتيب أجزاء المكان في المكان ، خلال مدّة معينة ، عن طريق تصورات زمانية ، ليجمع بذلك بين المكان والزمان على نحوٍ قريب مما فعله اينشتين . فبيّن أن المدد الخاصة بأنظمة مكانية مختلفة تتقاطع ، أي أن بينها أحداثاً مشتركة . وترتيب المكان في لحظة استمرار نظام مكاني ما يتحدد بتقاطعه مع لحظات مدد نظام مكاني آخر .

ويلخص Filmer S. C.Northrop فلسفة هوايتهد العلمية على النحو التالي : « لقد عمل على ايجاد فلسفة العلم عند هوايتهد ثلاثة عوامل :

١ ـ توكيد برجسون للكفاية الشاملة للعيان المباشر وأولية العملية Process ؛

٢ ـ الصعوبات الابستمولوجية التي وقع فيها الفلاسفة المحدثون من جرّاء تمييز نوعين من الطبيعة ؛

٣ ـ اعادة بناء التصورات الأساسية في العلم المعاصر كنتيجة ضرورية للاكتشافات الحديثة ، خصوصاً لنظرية اينشتين في النسبية .

وفلسفته في العلم فيها قوة وضعف هذه التأثيرات الثلاثة» . ويعدّد ألوان الضعف في فلسفته هذه وهي : (١) نظريته في العلاقة الباطنة بين الأحداث المدركة بالحس ؛ (٢) نظرية غير سليمة عن الموضوعات العلمية وعن معادلات التحويل ؛ (٣) الاخفاق في تفسير العلية العلمية أو الزمان العام ؛ (٤) تنازع مبالغ فيه مع النتائج المقررة والمحققة للعلم المعاصر ؛ (٥) ميل عام إلى اعتقاد وجود تحرر للمعرفة في الوعي الحسّي أكبر مما يكشف عنه فعلا .

أما نقط القوة فهي في نظره : (١) نظرية هوايتهد تفسّر بعض الوقائع التي لم يقدم لها اينشتين تفسيراً ؛ (٢) فلسفة هوايتهد في العلم تعالج مشاكل ابستمولوجية وعلمية لا تواجهها نظرية اينشتين . (فلمر نورثروب : « فلسفة هوايتهد في العلم » ، فصل في كتاب « فلسفة ألفرد نورث هوايتهد» ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، نيويورك ط٢ سنة ١٩٥١) .

٣ ـ المرحلة الثالثة (سنة ١٩٢٥ ـ ١٩٤٧)
أ ـ الفلسفة العضوية (أو فلسفة العضوية)

ويتجلى إسهام هوايتهد في الفلسفة بالمعنى المحدّد في هذه المرحلة الأخيرة . ونبدأ بفلسفته العضوية التي أودعها في كتابه « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩) Process and Reality.

في هذا الكتاب يسعى هوايتهد إلى أن يضع مكان فلسفة الجوهر التقليدية فلسفة عضوية . لأنه رأى أن الفلسفة العضوية Philosophy of organism هي التي تستطيع وحدها أن تزودنا بتفسير للكون تبدو فيها : العملية Process ، والفعل الديناميكي ، والاعتماد المتبادل ، والخلق ـ المعطيات الأولى للتجربة المباشرة .

وعلى طريقته في معظم مؤلفاته ، يستعرض هوايتهد استعراضاً تاريخياً الآراء التي قالها الفلاسفة في الموضوعات التي يتناولها ، ويصدر عليها أحكاماً تقويمية . فمن أحكامه أن فكر أفلاطون أشدّ حساً من فكر كَنْت ؛ وأن برجسون أكثر إيحاءً بالأفكار الخصبة من هيجل ؛ ويزعم أن لوك كان أقرب إلى الفلسفة العضوية من ديكارت ؛ ويفضل ليبنتس على أرسطو . ويعرّف الفلسفة الغربية بأنها سلسلة من التعليقات على أفلاطون ! وهو يود إنقاذ بعض هذه التعليقات أو إعادة صياغتها ، بينما يودّ محو بعضها الآخر . وكنت أقل الفلاسفة العظام حظاً من القبول عنده ! ويزعم أن فلسفته في العضوية هي عود إلى ما قبل كنت من آراء ، كما يزعم أن الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في نظرية المعرفة كانت أقلّ ثورية مما اعتقد أنصاره .

ويلاحظ على هذه الأحكام على المذاهب الفلسفية والفلاسفة أنها تتسم بالجهل الفاضح بهذه المذاهب وأصحابها ، مع الادّعاء المستعلي الكاذب من جانب رجل رياضيات كان قليل البضاعة من المعرفة بتاريخ المذاهب الفلسفية .

وفيما يتصل بالمنهج ، يرى هوايتهد أن المنهج الفلسفي يتضمن تعميماً ، يتجه من الجزئي العيني إلى الكليّ . وهذا التعميم يقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الاستنباط . وينعي على بعض الفلاسفة اتخاذهم الاستنباط deduction محكاً للاختيار في البحث الفلسفي . إذ يرى أن الاستنباط ليس إلّا وسيلة مساعدة للتحقق ، لا ينبغي أن تكون له الأولوية في المناهج الفلسفية . والمنهج الذي يدعو إليه هوايتهد هو ما يسميه بمنهج التعميم الوصفي الذي يتخذ شكل وصفٍ للعملية الديناميكية أولى من أن يتولى وصف البنية الاستاتيكية . ويضع مكان الوصف المورفولوجي وصفاً للعملية الديناميكية للحياة .

والمعيار الابستمولوجي عنده هو على نوعين : معيار عقلي هو الإحكام المنطقي واتفاق الفكر مع نفسه ، ومعيار تجريبي هو قابلية التطبيق والموافقة adequacy. والمذهب الفلسفي ينبغي أن يكون محكماً ومنطقياً . ولا ينبغي تصور كيان مع صرف النظر عن سائر الكيانات ، كما لا يمكن فهم كيان إذا لم تتحدد علاقته بسائر الكيانات وفقاً لقواعد منطقية . لكن المعرفة تتطلب أيضاً تبريراً تجريبياً . وينبغي أن تكون المقولات قابلة للتطبيق وموافقة . وهي تكون قابلة للتطبيق إذا كانت تصف كل التجربة الخاصة بها بوصفها تكشف عن نفس التركيب . وتكون موافقة إذا كانت تشتمل على كل التجربة الممكنة في رؤيتها التصورية .

وعن طريق تطبيقه لمنهج التعميم الوصفي ، وضع هوايتهد ثبت مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفة العضوية . وقد صنف هذه المقولات وفقاً لتقسيم رباعي هو :

١ ـ مقولة الأقصى category of the ultimate ؛
٢ ـ مقولات الوجود ؛
٣ ـ مقولات التفسير ؛
٤ ـ الالتزامات المقولية Categorical obligations.

أما مقولة الأقصى فهي النشاط الإبداعي ، والنشاط الإبداعي هو كليّ الكليات ، هو المبدأ الميتافيزيقي الأقصى الذي على اساسه تقوم كل الأشياء بدون استثناء . وكل واقعة في الكون هي ـ على نحوٍ أو آخر ـ شاهد على النشاط الابداعي . والله نفسه يندرج تحت مقولة الأقصى . والنشاط الابداعي بوصفه المبدأ الميتافيزيقي الأقصى هو أيضاً مبدأ الجدّة novelty، وهو الذي يزود بالسبب في انبثاق ما هو جديد .

وواضح من هذا أن هذا المبدأ هو نفسه مبدأ التطور الخالق عند برجسون . ولم يأت فيه هوايتهد بأيّ جديد سوى سوء التعبير !

أما مقولات الوجود فثمان : (١) الكيانات الواقعية ؛

(٢) الادراكات prehensions ؛ (٣) العُقد nexüs؛ (٤) الأشكال الذاتية؛ (٥) الموضوعات السرمدية ؛ (٦) القضايا؛ (٧) التعددات ؛ (٨) التقابلات contrasts .

ومعظم ـ أو كل ـ هذه المقولات هي مجرد مسميات أخرى لمعانٍ تقليدية . فالكيانات الواقعية هي الجواهر الجزئية التي يتألف منها العالم ، وهي الوقائع النهائية للكون . والإدراكات هي الوقائع العينية لوجود علاقات ، تكشف عن طابع متّجه vector character، وتتضمن الانفعال ، والغَرَض ، والتقويم ، والسببية . والعقدة هي واقعة جزئية لاجتماع كيانات واقعية معاً . والشكل الذاتي هو الكيفية المحدّدة لأمور واقعية خاصة . والموضوعات السرمدية هي الإمكانات المحضة التي بها تحدّد الوقائع في أشكالها الذاتية . والقضايا هي التي تعطي معنى للتمييز بين الحق والباطل . والتعددات تدل على الانفصالات بين مختلف الكيانات . والتقابلات تدل على حالة التركيب الناشئة في إدراك أو واقعية عينية للكون في علاقات ، relatedness.

وإلى جانب مقولات الوجود هذه ، يتحدث هوايتهد عن سبع وعشرين مقولة للتفسير وتسعة التزامات مقولية .

والكيانات الواقعية تبقى في عملية فناء دائم ، وكلما فنيت انجرت في التقدم الخالق ، وتنتقل إلى كيانات واقعية أخرى من خلال عملية الادراك ، وتحقق خلوداً موضوعياً . ويقول هوايتهد أن عملية الفناء والانشاء الجديد هذا ينبغي أن تفهم على أنها شرح لعبارةٍ لأفلاطون في محاورة « طيماوس » هذا نصّها : « لكن ما يدركه الظن بمعونة الاحساس وبدون العقل ـ هو دائماً في عملية كون وفساد ، وليس موجوداً وجوداً حقيقياً أبداً » . إن الكون هو كون حدوثٍ ، وتغير ، وفساد (فناء) . ومقولة الكيانات الواقعية تنطبق انطباقاً كلياً . إنها تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على كل ضروب الحياة . وتنطبق على وجود الانسان ، كما تنطبق على وجود الله .

وهنا نجد هوايتهد يقرر أن الله ليس خارجاً عن هذا النظام . إنه في نطاق المقولات . ومع ذلك فإن الله يتميز من سائر الكيانات الواقعية بأنه لم يحدث عن شيء ، بينما سائر الكيانات حادثة . إن الله كيان واقعي ، لكنه ليس حادثاً واقعياًactual occasion . وكل حادث يكشف عن بنية مزدوجة تتألف من قطب فزيائي وقطب عقلي . والحادث الواقعي ، بسبب قطبه الفزيائي ، يدرك حوادث واقعية أخرى ، وبسبب قطبه العقلي يدرك موضوعات سرمدية . والله هو أيضاً يبدي عن بنية مزدوجة : إن له طبيعتين : طبيعة أصلية ، وطبيعة تالية consequent nature . وطبيعته الأصلية primordial تقوم في الاحاطة بكل الموضوعات السرمدية ، وفي الشوق إلى تحقيقها بالفعل ؛ وهي تناظر القطب العقلي للأحداث الواقعية . أما طبيعته التالية ، وهي نتيجة رد فعل العالم في الله ، فتناظر القطب الفزيائي للأحداث الواقعية .

والأحداث الواقعية ، والجماعات التي تؤلفها ، هي في عملية نموّ معاً حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي تسمى « الاشباع » satisfaction. وهذه العملية من النموّ معاً ، والتي فيها تحدث إدراكات جديدة باستمرار ، يسميها هوايتهد باسم « النموّ معاً concrescence. ويقول : « في عملية النموّ معاً يوجد توالٍ من المراحل تنشأ فيها ادراكات prehensions جديدة بالتكامل مع إدراكات في المراحل السابقة . . . وتستمر العملية حتى تصير كل الادراكات عناصر في إشباع تامّ محدد » . وكل حادث واقعي من حيث هو متموضع في عملية النموّ معاً يكشف عن مطلب يتعلق بالمستقبل . والمستقبل هو ، بمعنى ما ، عنصر داخل في تركيب وجود كل حادث واقعي . ويعبّر هوايتهد عن هذا حين ينعت الحادث الواقعي بأنه subject- superject، ويمكن أن يترجم هذا بقولنا : موضوع تحتاني ، وموضوع فوقاني . إن كل حادث هو في نفس الوقت الموضوع التحتاني الذي يجرّب ، والموضوع الفوقاني لهذه التجربة ؛ إنه المعطى التجريبي الحاضر ، لكنه أيضاً النتيجة المستقبلة أو الهدف لتجربته الحاضرة. وهذا الهدف أو المشروع المستقبل يسمى « الهدف الذاتي » subjec-tive aim الذي يضبط حدوث الحادث الواقعي ويقوده إلى إشباعه النهائي . وهكذا يحدث كل تغير في نطاق متصلٍ مكاني ـ زماني ، فيه كل الموجودات تعاني عضة الزمان . إن كل حدث event في الكون يتصف بالماضي والحاضر والمستقبل . وعلى الرغم من أن الأحداث الواقعية تفنى ، فإنها تدخل في التركيب الباطن لأحداث واقعية أخرى فيها تتموضع . وهكذا فإن كل واقعة حاضرة في الكون تتكون بواسطة كل المراحل السابقة . وكذلك كل واقعة حاضرة تتألف من إمكانياتها للتحقق في المستقبل عن طريق هدفها الذاتي . وهذا هو مبدأ العملية process .

وهوايتهد يقيم مذهبه كله على أساس أن كل الأشياء في

سيلان دائم ، وهو مذهب قال به هرقليطس . وإلى جانب نظرية السيلان هذه يقول هوايتهد بفكرة منافسة لها هي : بقاء كل الأشياء . وهاتان الفكرتان تؤلفان في نظره مشكلة الميتافيزيقا كلها . ويحاول هوايتهد ـ على عادته ـ التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضاربتين ، وذلك عن طريق نظريتين : نظرية الهوية المكوّنة لذاتها ، ونظرية النظام الكوني . ويحاول الأخذ بفكرة الانسجام الأزلي، التي قال بها ليبنتس.

ب ـ فلسفة الدين

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فلسفة الدين عند هوايتهد ، كما تتجلى في كتبه التالية :

١ ـ « الدين في مراحل تكوينه » (سنة ١٩٢٦ ، ١٦٠ ص)
Religion in the Making

٢ ـ « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩ القسم الخامس)
Process and Reality

٣ ـ « مغامرات الأفكار » (سنة ١٩٣٣ ، ٣٩٢ص)
Adventures of Ideas

ونبدأ بتعريفه للدين . يقول في كتابه « العلم والعالم الحديث » إن « الدين هو رؤية شيء يقوم عبر ، ووراء ، وداخل ، السيلان الجاري للأشياء المباشرة ؛ رؤية شيء حقيقي ، لكنه ينتظر أن يتحقق ؛ شيء هو إمكانية بعيدة ، لكنها أعظم الوقائع الحاضرة ؛ شيء يُعْطي معنى لكل ما يمضي ، ومع ذلك يفلت من الإدراك ؛ شيء امتلاكه هو الخير النهائي ، ولكنه مع ذلك وراء كل متناول ؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي ، والمسعى الذي لا أصل فيه » (ص ٢٦٧ وما يتلوها).

ويقول في كتاب « الدين في مراحل تكوينه »: « إن البصيرة الدينية هي إدراك هذه الحقيقة وهي أن نظام العالم ، وعمق حقيقة العالم ، وقيمة العالم في مجموعه وفي أجزائه ، وجمال العالم ، ومتعة الحياة ، وسلام الحياة ، والتغلب على الشرّ ـ هي أمور مرتبطة معاً ، لا عَرَضا ولكن بسبب هذه الحقيقة وهي أن الكون يكشف عن نشاط خلّاق creativity ذي حرية لا نهاية لها ، وعن مملكة من الأشكال ذوات إمكانيات لا متناهية ؛ ولكن هذا النشاط الخلّاق وهذه الأشكال عاجزة كلها عن انجاز الواقعية بمعزل عن الانسجام المثالي الكامل ، الذي هو الله » (ص ١١٩ وما يليها).

ومحك الاختبار في التجربة الدينية هو المحبّة . وهو يضع ذلك في مقابل إله أرسطو ، المحرك الأول غير المتحرك ، الذي لا يعنى بخلقه . لكن إله المحبة عنده يخضع للمقولات والمبادىء الميتافيزيقية التي ذكرناها . إن الله هو الشاهد الرئيسي على النظام الميتافيزيقي . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى طبيعة الله من وجهتي نظر اثنتين : أصلية ، وتالية : فمن وجهة النظر الأصلية الله إمكان لا متناه أو لا محدود . إنه وحدة وملاء المشاعر التصورية بغض النظر عن أية مشاعر فزيائية ، وتبعاً لذلك يفتقر إلى ملاء الفِعْلية actuality. إنه بوصفه وحدة مشاعر تصورية وعمليات ، هو فعل خلّاق حرّ. وهو لا ينحرف بالأحداث الجزئية التي تؤلف العالم الواقعي . إن العالم الواقعي يفترض الطبيعة الأصلية ، لكن الطبيعة الأصلية لا تفترض العالم الواقعي مقدماً . وكل ما تفترضه الطبيعة الأصلية مقدماً هو الطابع العام المجرد للنشاط الخلّاق الذي هو الشاهد الرئيسي عليه . والطبيعة الأصلية ، بوصفها امكاناً لا محدوداً ، تشتمل على الموضوعات السرمدية وتفسّر النظام الكائن في أهميتها بالنسبة إلى عملية الخلق .

أما طبيعته التالية consequent nature فهي مشتقة ، أي ليست أصلية . إنها تعبّر عن رد فعل العالم تجاه الله . وهكذا فإن الطبيعة التالية خاضعة لعملية التحقق الفعلي في العالم الواقعي . والله يشارك ، مع كل حادث وكل عُقْدة nexus ، العالم الواقعي . إنه بوصفه تالياً ، فإن الله يتكيّف بواسطة العالم .

إن الطبيعة الأصلية حرة ، كاملة ، سرمدية ، ناقصة التحقيق الفعلي ، ولا واعية . أما الطبيعة التالية فمعيّنة ، ناقصة ، باقية ، متحققة تماماً بالفعل ، وواعية . وبسبب هذه الطبيعة التالية يقيم الله مع العالم علاقة عناية . ومحبته ذات العناية يعبّر عنها من خلال اهتمام رحيم بألّا يضيع شيء سُدىً . إنه ينجيّ كل شيء في العالم ، ويحافظ عليه في حياته هو . وعناية الله تتجلى في أعمال الحكمة الإلهية . والأحداث في العالم الزماني تتحول بواسطة محبة الله وحكمته ، ثم تعود محبته وحكمته بعد ذلك إلى العالم . والتعريف النهائي لله هو أنه الرفيق العظيم، والزميل المتألم الذي يفهم .

مراجع

- The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Arthur Schilpp. New York, library of Living philo-

sophers, 1st ed. 1941, 2nd ed. 1951.

وفي ذيله ثبت كامل بكل مؤلفاته .

- H. Johnson: Whitehead's Theory of Reality, 1952.
- D. Emmet: Whitehead's Philosophy of organism, 1932
- D. L. Miller and G. Gentry : The Philosophy of A. N. Whitehead, 1938
- V. Lowe, C. Hartshorne, A. H. Johnson: Whitehead and the Modern World, 1950
- I. Leclerc: Whitehead's Metaphysics, 1958.
- V. Lowe: Understanding Whitehead, 1962.

هوبز

Thomas Hobbes

فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي كبير.

ولد في وستپورت Westport (في اقليم Wiltshire) في ٥ أبريل سنة ١٥٨٨. وفي سن الخامسة عشرة دخل كلية مجدلين في أكسفورد. وحصل على شهادة التخرج في فبراير سنة ١٦٠٨، وبعدها صار مربياً خاصاً لوليم كفندش Cavendish الذي صار فيما بعد الايرل الثاني لديڤونشير، وبدأت بذلك علاقته مع أسرة كافندش، وهي علاقة استمرت حتى آخر عمره، ولم تنقطع إلا أثناء الحرب الأهلية في انجلتره. وصحب تلميذه في رحلة إلى أوربا، لما عاد منها ـ وكان قد برم بتدريس الفلسفة في اكسفورد ـ كرّس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية. وفي الفترة ما بين ١٦٢١ ـ ١٦٢٥ اتصل بفرنسيس بيكون، وساعده في ترجمة بعض «مقالاته» إلى اللاتينية لكن أهم ثمار عنايته بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية ـ واللاتينية) هي ترجمته لتاريخ ثوكيديدس Thucydides، وقد نشر هذه الترجمة في سنة ١٦٢٩، وقد اختار لنشرها ذلك الوقت كيما يكون فيها عبرة لبني وطنه إذ رأى هوبز في مصير أثينا القديمة تحذيراً مفيداً ضد الديمقراطية.

وقام برحلة ثانية إلى أوروبا في ١٦٢٩ ـ ١٦٣٠، في أثنائها تنبه إلى أهمية الفزياء. وفي رحلته الثالثة ازداد اهتماماً بالفزياء وصار متعمقاً فيها إلى حد أنه دخل في نقاش مع جماعة الأب مرسين Mersenne في باريس، ومع جاليلو حين زار فيرنتسه في سنة ١٦٣٦. ففكر في صياغة أفكاره الفزيائية في ثلاثة كتب: الأول «في الجسم» de corpore ويحاول فيه أن يبين أن الظواهر الفزيائية يمكن أن تفسر بواسطة الحركة، والثاني «في الانسان» وفيه يبين الحركات البدنية الداخلة في المعرفة والشهوة؛ والثالث «في المواطن» de cive وفيه يشرح تنظيم الناس في المجتمع.

لكنه حين عاد إلى انجلترة في سنة ١٦٣٧ اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم والحركة، ليخوض غمار المعركة السياسية المشبوبة الأوار آنذاك. فقد كانت هناك حملة شديدة على امتيازات الملكية في انجلترة، لكن هوبز رأى في انتقاص هذه الامتيازات ما يعكر صفو السلام في انجلترة، ورأى أن الحقوق والسلطات التي قامت المعارضة آنذاك للحد منها هي جزء لا يتجزأ من حقوق السيادة، وكان الكل يقرّ في ذلك الوقت بأن السيادة هي للملك. فألف هوبز كتاباً بعنوان: «عناصر القانون الطبيعي والسياسي»، وانتشر الكتاب مخطوطاً آنذاك. ففيه يقرر بأن السلام الاجتماعي يقتضي وجود سلطة مطلقة ذات سيادة لا يشاركها مشارك. لكنه أغضب في نفس الوقت الطرفين المتنازعين: لقد أغضب القائلين بالحق الإلهي للملوك، لأنه حاول أن يقيم السيادة على أساس عقد اجتماعي، وأغضب البرلمانيين لأنه دعا إلى قيام ملكية مطلقة.

ولما احتد النزاع في سنة ١٦٤٠ بمحاكمة ايرل استفورد ورئيس أساقفة لود Laud، رأى هوبز أنه في خطر، ففرّ إلى باريس، حيث التقى بلاجئين آخرين من انجلترة. وصار يغشى حلقة العلماء التي تحلقت حول الأب مرسنّ Mersenne، وأطلعه مرسن على كتاب «التأملات» لديكارت ولم يكن قد نشر بعد. وكتب هوبز بعض الاعتراضات على كتاب «التأملات» وعلى كتاب Dioptrique لديكارت، فكان هذا سبباً لغضب ديكارت، غضباً جعله يرفض أن يلتقي بهذا «الرجل الانجليزي» (= هوبز). وفي سنة ١٦٤٢ ظهر كتابه «في المواطن» de cive، وفيه يتوسع فيما قاله في القسم الثاني من كتابه «عناصر القانون»، ويختمه بفصل عن الدين والعلاقة بين الدولة والكنيسة، فيقول إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية شيء واحد وهيئة واحدة، رئيسها الحاكم، ولهذا فإن من حق الحاكم أن يفسّر الكتاب المقدس، وأن يفصل في المنازعات الدينية وأن يحدد أشكال العبادات العامة. وقد ظن هوبز بهذا أنه وضع الحل لمشكلة النزاع بين

الدولة والكنيسة، التي كانت تعصف بمعظم دول أوروبا في القرن السابع عشر.

وأمضى هوبز السنوات الأربع التالية في تأليف الكتاب الأول من مشروعه المذكور، وهو كتاب: «في الجسم». لكنه حدث في سنة ١٦٤٦ أن لجأ أمير ويلز، الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، إلى باريس، ودعا هوبز إلى تدريس الرياضيات له. فانصرف هوبز عن الفزياء والفلسفة مرة أخرى وخاض غمار السياسة مع اللاجئين الانجليز الهاربين إلى باريس. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر طبعة ثانية من كتابه «في المواطن» وقد أضاف إليها تعليقات للشرح «ومقدمة موجهة إلى القارىء»، وظهرت هذه الطبعة في أمستردام.

وفي سنة ١٦٥٠ نشر مخطوط كتابه: «عناصر القانون» على شكل كتابين مستقلين: الأول بعنوان: «الطبيعة الإنسانية» والثاني بعنوان «في الهيئة السياسية».

وفي سنة ١٦٥١ ظهرت الترجمة الانجليزية لكتابه «في المواطن» de cive.

وفي سنة ١٦٥٢ أصدر كتابه الرئيسي بعنوان: «لوياثان، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة (الكومنولث) الدينية والمدنية» Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Eclesiastical and Civil. وفي القسمين الأولين منه: «في الانسان» و«في الكومنولث» عاد إلى الموضوع الذي بحثه في كتبه السابقة؛ وفي القسمين الثالث والرابع: «في الكومنولث المسيحي» و«في مملكة الظلام» خاض في مناقشة عن الكتاب المقدس وهاجم هجوماً شديداً محاولات أنصار البابوية والكنيسة المسيحية presbyterians لبحث حقوق الملك.

وكان الملك شارل الأول قد توفي في سنة ١٦٥١، واستولى اليأس على أنصار الملكية؛ ولهذا نجد في خاتمة كتاب «لوياثان» فصلاً بعنوان «مراجعة وخاتمة» يحاول فيه هوبز أن يحدد الظروف التي تصبح فيها الطاعة لحاكم جديد مشروعة. وكان من رأيه دائماً أن للمواطن الحق في ترك الحاكم الذي لا يستطيع بعد أن يحميه، وفي تحويل ولائه إلى حاكم آخر يكفل له هذه الحماية. لكن عرضه لرأيه هذا في تلك «المراجعة والخاتمة» ضايق مستشاري الأمير شارل، وظنوا أن هوبز يريد بذلك أن يستجلب رضا الحاكم الجديد في انجلتره تسهيلاً لعودته إلى بلاده. لهذا حجبوه عن بلاط شارل المنفي في فرنسا. وفي الوقت نفسه أخذت عليه السلطات الفرنسية هجومه على البابوية، فأدرك هوبز أن مقامه في باريس مهدد، ولهذا عاد إلى انجلتره في نهاية سنة ١٦٥١. وتفاهم هوبز مع النظام الجديد في انجلتره؛ وأقام في لندن.

فاستأنف العمل في كتابه «في الجسم». لكنه في سنة ١٦٥٤ اشترك في مساجلات سيكون لها تأثير كبير في الشطر الباقي من عمره؛ وتدور هذه المساجلات، التي أجراها مع جون برمهل John Bramhull أسقف لندونديري، حول مشكلة حرية الارادة الانسانية؛ ودارت المساجلات أولاً على شكل مراسلات خاصة بينهما؛ لكن أحد المعجبين بهوبز اطلع على رد هوبز، ونشره، دون علم هوبز، تحت عنوان: «في الحرية والضرورة»، مما اضطر برمهل في سنة ١٦٥٥ إلى نشر كل المراسلات التي جرت بينه وبين هوبز، بما في ذلك ردوده على هوبز، وذلك في كتاب بعنوان: «دفاع عن الحرية الحقيقية ضد الضرورة السابقة الخارجية». فرد عليه هوبز في السنة التالية بكتاب بعنوان: «المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة والبخت»، وفيه أعاد نشر المراسلات المتبادلة بينه وبين برمهل، مع تنبهات. فعاد برمهل إلى الرد بكتاب عنوانه: «تصحيحات لتنبهات هوبز الأخيرة»، وألحق به ضميمة بعنوان: «صيد اللوياثان أو الحوت الكبير»، وفيه اتهم هوبز بالالحاد؛ وقد رد هوبز على هذه التهمة بعد ذلك بعشر سنوات في كتاب لم ينشر إلا في سنة ١٦٨٢ بعد وفاة هوبز بثلاث سنوات.

ودخل هوبز معركة ثانية مع بعض أساتذة أكسفورد. وكان هوبز في كتابه «لوياثان» قد هاجم نظام جامعة أكسفورد على أساس أنه أقيم في الأصل للدفاع عن البابوية ضد السلطة المدنية، ولا يزال هذا النظام مضراً بالمجتمع لتمسكه بالتعليم القديم. فانتهز بعض أساتذة أكسفورد فرصة صدور كتاب «في الجسم» لهوبز في سنة ١٦٥٥ فهاجموه. لكنه رد عليهم برد عنوانه «ستة دروس لأساتذة الرياضيات في جامعة أكسفورد» وقد ظهر في سنة ١٦٥٦ ملحقاً للترجمة الانجليزية لكتاب «في الجسم».

وفي سنة ١٦٥٨ أصدر كتابه الثالث من مشروعه الثلاثي الذي ذكرناه، بعنوان: «في الانسان».

ودخل معركة ثالثة في سنة ١٦٦٠ حين أصدر ست محاورات بعنوان: «فحص وتصحيح الرياضيات المشروحة في

كتب جون والس»، وفيها يهاجم روبرت بويل Boyle وسائر أصحاب والس Wallis الذين كونوا جمعية (سميت باسم «الجمعية الملكية» في سنة ١٦٦٢) للبحث التجريبي، معارضة للمنهج الاستنباطي في الفزياء الذي دعا إليه هوبز في كتابه «في الجسم». ورد عليه والس برسالة ساخرة نشرت سنة ١٦٦٢، واتهم هوبز بأنه ألف كتاب «لوياثان» للدفاع عن أوليفر كروميل، وأنه غدر بسيده، شارل، حين كان في محنته. فدافع هوبز عن هذه الاتهامات في رسالة وجهها إلى واليس في سنة ١٦٦٢ بعنوان: «السيد هوبز منظوراً إليه في اخلاصه، ودينه، وشهرته، وأخلاقه» ، وفيها معلومات مفيدة عن حياة هوبز وأفكاره الخاصة كتبها هوبز بنفسه.

وخاض معركة رابعة ضد رجال الهندسة مبيّناً أن مؤلفاتهم فيها من الخطأ وعدم اليقين بقدر ما في كتب رجال الفزياء والأخلاق من خطأ وعدم يقين. فألف كتاباً بعنوان: «تربيع الدائرة، وتكعيب الكرة، وتضعيف المكعب» (سنة ١٦٦٩) وفيه يقدم حلولاً لهذه المشكلات الهندسية المشهورة.

ولما عادت الملكية إلى انجلتره وصار شارل الثاني، تلميذ هوبز القديم، ملكاً على انجلتره، اعتفر لمربيه القديم موقفه من كروميل، وشمله بعطفه، وقرر له معاشاً قدره مائة جنيه في العام. لكن لما كانت آراء هوبز مقترنة في أذهان عامة الناس بحرية الفكر والالحاد، فقد استغل خصومه هاتين التهمتين للنيل منه عند الملك. لكنه لم يشعر بالخطر الحقيقي إلّا في سنة ١٦٦٦، لأنه في هذه السنة وضع مجلس العموم مشروع مرسوم ضد الالحاد والعلمانية Profaneness وذلك بتأثير الكنيسة وما أحدثه حريق لندن والطاعون من فزع في النفوس؛ وكلفت اللجنة المشكلة لدراسة مشروع المرسوم بفحص كتاب «لوياثان».

غير أن البرلمان أسقط مشروع المرسوم ضد الالحاد. غير أن هوبز لم يستطع بعد ذلك الحصول على إذن بنشر أي شيء يتعلق بالسلوك الانساني.

وفي سنة ١٦٦٨ نشر مجموع مؤلفاته المكتوبة باللاتينية، في أمستردام، لأنه لم يستطع الحصول على إذن الرقيب الانجليزي لنشرها في انجلتره. ولم يتمكن من طبع بعض كتبه الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته. ويبدو أن الملك قد تعهد بمنع نشر كتبه في مقابل حمايته له.

فراح هوبز يقضي بقية عمره الطويل في ترجمة بعض المؤلفات اليونانية، فترجم «الأوديسا» لهوميروس، ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٣ ـ سنة ١٦٧٥، وترجم «الألياذة» ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٦.

وتوفي هوبز في هاردوك هول Hardwick Hall في مقاطعة دربي Derbyshireفي ٤ ديسمبر سنة ١٦٧٩.

فلسفته

كان هوبز مادياً مغالياً في المادية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة. والمبدأ الأول والأساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي في حركة. وحتى العمليات الفعلية هي أيضاً حركات في أدمغتنا وقلوبنا وسائر أعضائنا. والدولة، وكل النظم الانسانية هي تركيبات من حركات وكل حادث يجري في الكون هو حركة، أمر يمكن رده إلى حركة.

ولهذا فإن موضوع الفلسفة عند هوبز هو الأجسام وهي في حركة. ذلك أن الفلسفة هي «معرفة المعلولات effects أو الظواهر appearances ، كما نحصّلها بالتعقل الصحيح ابتداء من معرفتنا بأسبابها أو تولدها، وأيضاً معرفتنا بالعلل أو التولدات التي نحصلها من معرفة معلولاتها أولّا».

ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل، فإن اللاهوت مستبعد، بحكم تعريفه، من مجال الفلسفة. وما بقي للفلسفة كموضوع لها هو «كل جسم يمكن أن نتصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه (تولده) أو خواصّه.»

وهناك نوعان من الأجسام: أحدهما من صنع الطبيعة، ولهذا يسمى جسماً طبيعياً. والثاني تضعه إرادات الناس واتفاقهم،ويسمى الدولة Commonwealth(هذا اللفظ كان له في القرن السابع عشر المعاني التالية: الهئية الاجتماعية، الدولة، الجمهورية). والجسم الطبيعي هو موضوع الفلسفة الطبيعية، والدولة هي موضوع الفلسفة المدنية؛ لكن الأخلاق ضرورية للفلسفة السياسية (أو: المدنية)، لأنها تتناول استعدادات الناس ومسالكهم. ولهذا انقسمت الفلسفة عند هوبز إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الفلسفة الطبيعية، الفلسفة السياسية (المدنية)، الأخلاق. ومن هنا قسّم هوبز كتابه الشامل في الفلسفة ـ وعنوانه: «عناصر الفلسفة» إلى ثلاثة

أقسام: الأول: في الجسم؛ الثاني: في الانسان؛ الثالث: في المواطن. وقد كتب الثالث أولاً، ويتلوه الأول، وآخرها الثاني.

والغاية من المعرفة هي القوة، هكذا يقول هوبز مع فرانسيس بيكون. وفائدة الفلسفة الطبيعية تقوم في النهاية على تطبيقاتها التكنولوجية. «لكن فائدة الفلسفة الأخلاقية والمدنية (السياسة) تقدر لا بمقدار المنافع التي نحصّلها بمعرفة هذين العلمين بقدر ما هو بمقدار المصائب التي تصيبنا إذا لم نعرفهما». ورأس هذه المصائب: الحرب، وأسوأ أنواع الحروب الحرب الأهلية، وهي تنشأ من «عدم معرفة الواجبات المدنية» (واجبات المواطن).

والفلسفة بحث عقلي في العلل والمعلولات. ويقصد هوبز بـ «البحث العقلي» raciocination: الحساب computation أي جمع المعاني وطرحها. وإذا كانت الحجوم والأجسام والحركات والأزمنة والنِّسب ودرجات الكيف قابلة للحساب لأنها يمكن أن تحسب بالعدد، والكل يقر لها بذلك، فقد زاد عليهم هوبز بأن طبق الحساب على أمور لا يرى جمهور العلماء والفلاسفة أنها قابلة لذلك، مثل: التصورات العقلية، الكلام والأسماء. فهو يقول مثلاً في تعريف الانسان إنه «حاصل جمع الجسم والتنفس (الحيّ) والناطق (العاقل)». والرجل المفرد هو أيضا حاصل جمع الساقين والذراعين، إلخ.

ويعرّف المنهج method بأنه «أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عللها المعروفة، أو العثور على العلل بواسطة معلولاتها المعروفة». وهناك نوعان من المنهج يناظران عمليتي الجمع والطرح: أحدهما تركيبي، وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادىء الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركبٍ. والهندسة تركيبية كلها، وكذلك القياس. والنوع الثاني من المنهج تحليلي، وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتألف منها، والتي أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادىء أولى.

ولتوضيح مقصد هوبز من هذا المنهج بنوعيه نقول إن العلم بنية من المعارف المنظمة، نموذجها ونقطة ابتدائها هما علم الهندسة. إذ في الهندسة نحن نبدأ من بديهيات هي في نظر هوبز تعريفات (وهو رأي سيتضح صوابه عند هنري بونكاريه الذي قال إن البديهيات axiomes هي تعريفات مقنّعة). وبعد ذلك نستنبط من هذه البديهيات ـ التعريفات، أعني أننا «نجمعها»، بالمعنى الواسع «للجمع» كما يفهمه هوبز. والهندسة، في نظره، هي أشد علوم الحركة تجريداً، ذلك لأنه يرى أن الخط، مثلاً، هو الطريق الذي تتخذه نقطة متحركة، وليس الخط مجرد امتداد سكوني (استاتيكي). ومن هنا كانت الهندسة وكيفية الارتباط بعلم الميكانيكا، وإن كان هذا الأخير يحتاج إلى مزيد من المبادىء أو التعريفات الخاصة بالقوة، وكمية المادة، وأمور أخرى لا تكوّن جزءاً من الهندسة بالمعنى التقليدي.

ولما كان لا يوجد في العالم إلا مادة هي في حركة، فإننا إذا عرفنا قوانين الحركة، كمل علمنا من حيث المبادىء النظرية.

والأخلاق والسياسة هما ـ نظرياً ـ مزيد من التطبيقات للميكانيكا على نوع خاص من الأجسام (الانسان، الدولة).

وهكذا يبنى العلم على الاستنباط من تعريفات؛ وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن تنطوي التعريفات على العلل، من أجل أن يقوم العلم بالتفسير. ولهذا فإن المسألة الرئيسية في المنهج العلمي هي توفير التعريفات الوافية. بيد أن هذه التعريفات ينبغي ألا تكون اعتباطية، فلسنا أحراراً في تعريف القوة أو الكمية كما نهوى. ومحك الاختبار لمعرفة كون التعريف وافياً هو أن نقوم بتحليله ثم نستنبط النتائج المترتبة عليه. وهذا الاستنباط يعطي بعض النظريات theorems التي ينبغي أن تكون أوصافاً لما يحدث في ظروف معيّنة. وبالملاحظة نتبين ما إذا كان ما يجب أن يحدث ـ بحسب تعريفاتنا ـ قد حدث فعلاً. فإن كان قد حدث، فبها ونعمت؛ وإلا فلنحاول العثور على تعريف آخر.

وهكذا فإن ما يسميه هوبز بـ «التعريفات» definitions هو ما نسميه الآن ومنذ القرن الماضي باسم «الفروض» Hypotheses. ومنهجه الذي ينعته هو بأنه مزيج من التركيب والتحليل هو المنهج الافتراضي الاستنباطي في العلم hypothetico deductive method of science ومن هنا كان هوبز أول فيلسوف أدرك أهمية هذا المنهج.

والكشف عن العلل (الأسباب) هو عقدة العلم كله. والعلة هي «حاصل جمع أو مجموع كل الأعراض (الخواص، والصفات)، سواء في الفاعل وفي المنفعل، التي تسهم في انتاج المعلول موضوع البحث، بحيث انه إذا وجدت هذه

(الأعراض) كلها، فلا بد أن يوجد هذا المعلول؛ كما أنه لا يوجد إذا غاب واحد منها». وبعبارة أخرى، علة الشيء هي الشرط الضروري والكافي لحدوثه. ونحن في البحث عن العلل نحتاج إلى المنهج التحليلي كما نحتاج إلى المنهج التركيبي: نحتاج إلى المنهج التحليلي من أجل أن ندرك كيف أن الظروف تفضي إلى انتاج المعلولات؛ ونحتاج إلى المنهج التركيبي من أجل أن نجمع معاً ونمزج ما يمكن كل واحد منها بمفرده أن ينتج. ويتضح من كلام هوبز في هذا الموضع أنه أدرك ما سماه مِلّ فيما بعد باسم: منهج الاتفاق ومنهج الافتراق.

وبعض المعاني في الفلسفة أساسية وبسيطة ولا يمكن تحليلها، وبالتالي لا يمكن وضع تعريفات عِلّية لها. ومع ذلك ينبغي أن نوضحها، حتى يكون في ذهن السامع أفكار واضحة عنها. ومن هذه المعاني: الزمان، المكان، الجسم، العرض، الحركة، القوة.

ويطلب هوبز من القارىء أن يتصور أن كل ما في الوجود فني، ما عدا فيلسوفاً واحداً. فماذا يبقى له ليتعقله؟ ذكرياته، بهذا يجيب هوبز. وهذا ما يحدث هنا فعلاً بين الحين والحين. «لأننا حين نحسب حجم وحركات السماء أو الأرض، فإننا لا نرقى إلى السماء كي نقسّمها إلى أجزاء، أو لنقيس حركاتها، بل نفعل ذلك ونحن جالسون بهدوء في مكتبنا أو في الظلام». فتذكر شيء بوصفه وجد خارج الزمن يعطي الفيلسوف فكرة عن المكان. ومن هنا يعرف المكان بأنه «فنطاسيا - phantasm شيء موجود بذاته خارج العقل.» كذلك يعرف الزمان بأنه «فنطاسيا القبل والبعد في الحركة». وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هوبز بـ «فنطاسيا»، لكن يبدو أنه يريد بذلك انكار أن المكان أو الزمان جسم أو عَرَض لجسم.

ويعرف اللامتناهي في الزمان والمكان هكذا: «لا متناه في القوة الزمان أو المكان الذي فيه يمكن تصور عدد من الخطوات أو الساعات أكبر من أي عدد معلوم »، أي أن ثمة مقداراً أكبر من أكبر مقدار نتصوره للمكان أو الزمان.

فإذا تصورنا الآن أن شيئاً آخر - غير هذا الفيلسوف المشار إليه - قد خُلِق، فسيكون هناك شيء واحد مستقلاً عن ذهن الفيلسوف. ومن هنا يعرّف الجسم بأنه ما يشغل حيزاً من المكان ولا يتوقف على عقلنا. والأجسام أشياء، بينما الأعراض (مثل اللون، الطعم، الرائحة، إلخ) ليست أشياء. والأجسام لا تتولد (لا تكون)، بينما الأعراض تتولد (تكون). ويمكن تدمير أي عرض في جسم دون أن يُدَمَّر الجسمُ نفسه. والصورة أو الماهية هي العَرَض الذي بسببه يعطى اسم لنوع معين من الأجسام.

وكل تغير حركة. ولما كان لكل حركة علة تجعلها على النحو الذي هي عليه، فإن كل شيء متعين بالضرورة. أما الإمكان ففكرة ذاتية تنبىء عن جهلنا فقط. وكل شيء ممكن فلا بد له أن يتحقق بالفعل. وكل عِلّية هي علّية فاعلة. أما ما يسمى «علة صورية» فما هي إلا علة معرفتنا؛ والعلل الغائية، وهي لا توجد إلا في الكائنات المزوّدة بالحس والإرادة، فإنها في الواقع علل فاعلية.

ويبحث هوبز فيما يحدّد الفردية، فيبين أولا أنه لا المادة، ولا الصورة، ولا مجموع الأعراض يصلح أن يكون معياراً عاماً للهوية الفردية ، ويقرر: «ان علينا أن ننظر ما الاسم الذي يسمى به الشيء، حين نبحث في هويته». ذلك الرجل سيكون دائماً هو نفس الرجل الذي تصدر كل أفعاله وأفكاره عن نفس ابتداء الحركة، أي تلك التي كانت في ولادته وكونه؛ وهذا النهر سيكون نفس النهر الذي يجري من نفس المنبع، سواء كان نفس الماء أو ماء آخر أو شيء آخر غير الماء يجري من ذلك المنبع».

نظرية المعرفة

ومصدر كل معرفة انسانية هو الاحساس «لأنه لا يوجد تصور في عقل الانسان لم يتولد، كلياً أو جزءاً جزءاً، من أعضاء الحس. وباقي المعرفة مأخوذ من هذا الأصل» («لوياثان» ق ١ ف ١). والسبب في أي إحساس هو ضغط موضوع خارجي على عضو الحِسّ، إما مباشرة كما في حالتي الذوق واللمس، أو بطريق غير مباشر، كما في البصر والسمع والشم. وهذا الضغط على عضو الحس يبدأ حركة تستمر إلى المخ أو القلب، فتستجيب لها حركة من القلب بلون أو صوت أو رائحة أو إحساس بالحرارة أو البرودة أو الخشونة أو ما شابه ذلك. وعلى هذا فإن الاحساس هو ناتج في المخ عن مهيّج من شيء خارج الجسم.

ومادام الأمر هكذا، فلا محل للكلام عن أن الاحساس ينبغي أن يشابه الموضوع الخارجي الذي «يضغط» على عضو الحسّ. إذ ليس من الضروري أن يكونا متشابهين. وما دام كل ما هو

موجود في العالم الخارجي هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، فليس للمادة من الخواص إلا تلك التي تعزوها الفزياء إليها. إذ لو كانت الحمرة خاصية من خواص الشيء الذي نراه أحمر اللون، لما كان يمكن فصل هذه الحمرة عنه، كما يحدث في المرآة حين ينعكس عليها هذا الشيء. ولو كان الصوت جزءاً من الموضوع الصائت، لما كان من الممكن أن يسمع في مكان آخر كما هي الحال في الصدى. ولهذا يقرر هوبز أن اللون والصوت والرائحة والحرارة وما شابه ذلك هي إدراكات موجودة فينا أنتجتها أدمغتنا استجابة لمهيجات واردة عن موضوعات مادية، وهوبز يدعوها إدراكات feelings أو «خيالات» seemings أو تخيلات fancies. إنها مظاهر appearances ذاتية. وكان من المفروض في هوبز ـ وهو المادي الصريح ـ أن يقول عن هذه «الصفات الثانوية» (من لون، ورائحة، وحرارة إلخ) إنها مجرد حركات مادية في المخ. لكن يبدو من تسميته إياها «خيالات» أو «تخيلات» seemings and fancies أنه لا يعتقد أنها مجرد حركات.

ويحاول هوبز أن يفسّر سائر العمليات العقلية على أساس مادي آلي خالص. فيقول عن التخيل imagination إنه «احساس منحلّ» decaying sense. ذلك أن الحركات الحادثة في المخ عن مهيجات خارجية تتضاءل وتشحب، فتنشأ عنها الصور المتخيلة images. والصور المتخيلة تتميز من الادراكات الحسية بسبب ما فيها من شحوب وذبول. وهكذا يضمحل الاحساس. والاحساس المضمحل الماضي هو الذاكرة memory. وشذرات من الاحساس المضمحل تتركب أحياناً في الخيال على نحوٍ مختلف مما أعطي في الأصل، فيتولد عن ذلك الأحلام والرؤى. وبهذا يمكن أن يفسّر أيضاً تصور الأشباح والعفاريت: إنه ينشأ عن اضطرابات بين الاحساسات، يختلط معها الخيال بالاحساس.

كذلك ترابط المعاني في الذهن يرجع إلى حركات في المخ. وهذا الترابط قد يتم على غير هدى، كما يحدث في الأحاديث العارضة بين الناس. لكن هوبز يرى أن من الممكن حتى في هذه الأحوال العثور على ارتباط عِليّ. ويضرب مثلاً لذلك ما جرى في محادثة دارت حول خيانة شارل الأول (ملك انجلتره) أثناء الحرب الأهلية، إذ تساءل أحد المتحاربين: ما هي قيمة البنّس penny الروماني. ويفسّر هوبز ذلك السؤال الذي يبدو خارجاً تماماً عن مجرى المناقشة بأن التفكير في الحرب الأهلية أحضر فكرة تسليم الملك لأعدائه؛ وهذه الفكرة أحضرت فكرة تسليم المسيح لأعدائه؛ وهذه بدورها أحضرت فكرة الثلاثين بنساً التي كانت ثمن خيانة يهوذا وتسليمه المسيح إلى أعدائه؛ ومن هنا جاء هذا السؤال الغريب. وكل هذا جرى في لحظة قصيرة جداً من الزمن، لأن التفكير سريع.

لكن التفكير العقلي يمكن أن يكون منظماً ثابتاً تقوده رغبة وخطة توجه مجراه إلى غاية معلومة. فمثلاً شخص فقد شيئاً، ويريد أن يعثر عليه، فيرجع ذهنه من مكان إلى مكان وزمان إلى زمان، ليعثر على المكان الذي عساه يكون قد فقده فيه والوقت الذي فقده فيه. ومثال آخر، رجل يريد أن يعرف نتائج فعل لو أقدم عليه، فيقارنه بأفعال مشابهة قام بها في الماضي. كذلك إذا أردنا الحصول على شيء، فإننا نبحث عن الوسائل المؤدية إلى تحصيله. أو قد نتخيّل كل الآثار الممكن أن يحدثها شيء متى ما حصلنا عليه.» إن الحاضر هو وحده الذي له وجود في الطبيعة؛ أما الأشياء الماضية فلا وجود لها إلّا في الذاكرة؛ والأشياء المقبلة ليس لها وجود مطلقاً؛ إذ المستقبل هو مجرد توهم من الذهن، بطبق تسلسل الأفعال الماضية على الأفعال الحاضرة، وهو أمر يقوم به من هو أوفر حظاً من الخبرة، لكن ليس بدرجة كافية من اليقين... إن أفضل متنبىء هو بالطبع أفضل متكهن؛ وأفضل متكهن guesser هو أكبر الناس تضلّعاً في الأمور التي يتكهن بها، لأن لديه قدراً أوفر من «العلامات» التي يستعين بها في التكهن» («لوياثان» ج[١] ف[٣]).

ولا يرى هوبز في الأفكار العقلية إلا حركات في المخ. كذلك يرى أن عمليات الادراك والارادة هي أيضاً حركات في الجسم. وهناك نوعان من الحركات خاصّان بالحيوان والانسان، وهما: الحركة الحيوية، مثل جريان الدم، والتنفس، والتغذي، والتبرّز، إلخ؛ ثم الحركة الارادية مثل: يمشي، يتكلم، يحرك أعضاءه على النحو الذي نتخيله في عقولنا. والتخيل هو البداية الأولى لكل حركة إرادية؛ أما آخر ما يجري في الجسم قبل أن يصير مرئياً في الخارج، فهو النزوع Conatus. والنزوع حين يتجه إلى شيء بسببه هو الاشتهاء appetite كما في الجوع والعطش، أو الشهوة desire كما في معظم الأحوال الأخرى. وحين يكون النزوع إشاحة عن موضوع ما، يسمّى نفوراً وكراهية. والناس يحبون ما يشتهون، ويكرهون ما منه ينفرون؛ والفارق الوحيد هو أننا نقصد دائماً بالشهوة والنفور غياب الموضوع، بينما نقصد

بالحب والكراهية حضور الموضوع غالباً. وما يشتهيه المرء يسميه خيراً، وما ينفر منه يسميه شرّاً، أيّاً ما كان هذا الشيء. والحواس إذا ما أدركت شيئاً، حدثت حركة تسري من أعضاء الحسّ إلى القلب، فيستجيب القلب بنزوع نحو الشهوة أو نحو النفور. فإذا أشبعت الشهوة أو النفور، شعرنا **باللذة**؛ وإذا حيل بيننا وبين الاشباع، سكرنا بالألم. وهكذا نجد أن هوبز يقرر أن الخير هو اللذة، والشرّ هو الألم. فهو إذن من أنصار مذهب اللذة. وأكثر من هذا هو من أنصار اللذة الأنانية، لأنه يحدد الخير بالنسبة إلى الفرد فقط.

ويسمي هوبز آخر شهوة أو تطور في عملية الروّية، وهي التي تسبق الفعل الخارجي مباشرة، باسم **الارادة Will**.

وهكذا نرى أن هوبز يقرر أن كل العمليات العقلية والنفسية هي حركات لجزئيات مادية في الجسم. وهذه العمليات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، ومادية في تركيبها. فالشهوة حركة نحو موضوع يسمى من أجل ذلك خيراً، والنفور حركة ابتعاد عن شيء يسمى من أجل ذلك شرّاً. وسائر الشهوات تتحدّد على نفس النحو: فالخوف نفور مع اعتقاد أن الموضوع سيؤذي؛ والشجاعة نفور مع رجاء تجنب الأذى. والغضب شجاعة مفاجئة. والدين، وهو وجدان مهم، هو خوف من قوى خفية؛ مسموح به علناً. أما إن كان الخوف غير مسموح به علناً فإنه يكون خرافة وتطيراً superstition ومجموع الشهوات والنفورات وتغيراتها إذا ما سار بها المرء حتى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنه مستحيل - مجموع هذا يسمى الروية deliberation.

ولما كانت الشهوات بغير نهاية، فإن السعادة ليست حالة سكونية (استاتيكية)، بل هي عملية اشباع شهوات. وكل دافع أناني. والشهوة الأساسية في الانسان هي الشهوة إلى القوة، وهي لا تنتهي إلا بالموت، شأنها شأن سائر الشهوات.

الدين

وفي إطار مثل هذه الفلسفة المادية المغالية، لا محل للدين بالمعنى المفهوم. وهوبز يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي «لوياثان» فيقول إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يهابونه. وهذا يفسّر لماذا زعم المشرّعون الأوائل في الأمم الوثنية أن تعاليمهم جاءتهم من الله أو من أي روح، ولماذا استطاع الكهنة أن يستغلّوا الدين لتحقيق مآربهم الشخصية الأنانية. والأديان تنحلّ إذا رؤي أن مؤسسيها أو زعمائها يفتقرون إلى الحكمة أو الاخلاص أو المحبة.

الفلسفة المدنية (السياسية)

أما في فلسفته السياسية فقد استعان هوبز بالمعاني الرائجة في عصره، مثل: المساواة، القانون الطبيعي، الحقوق الطبيعية للانسان، العقد الاجتماعي، السيادة، العدالة، إلخ. لكنه يعالج هذه المعاني على نحو يختلف كثيراً عن معالجة فلاسفة السياسة السابقين عليه لها مثل أفلاطون وأرسطو، والقديس توما الأكويني، وجان بودان Jean Bodin، وهوجو جروتيوس Grotius. كذلك تأثر هوبز بآراء مكيافلي في الأنانية وحاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

ونبدأ أولاً ببيان نظرية العقد السياسي عند هوبز. إنه يرى أن النظام السياسي أمرٌ اصطلاحي وطبيعي في آن معاً: فهو اصطلاحي بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده؛ وهو طبيعي، مع ذلك، لأن الانسان إنما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة عصر التنوير، أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأوّلية من أنانية وجشع. وهو لا يذعن إلّا إذا خاف، ولا يضحّي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام؛ بل فزعاً من نتائج الحرب. ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب؛ والكل في حرب ضد الكل؛ والواحد في حرب ضد المجموع». والحياة إذن مجال للقوة الباطشة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء.

لكن هذه الشرارة (صفة من: الشرّ) الانسانية هي التي دفعت الانسان إلى أن يبحث بعقله عن علاج: فراح عقل الانسان يفتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة في حالة الطبيعة، وفي أسباب الحروب، والنزاع. وانتهى إلى أن العلاج هو في ايجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول الخوف والنزاع.

كيف يمكن ايجاد هذا المجتمع؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلّا بتخلّي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. وعلى الكل أن

يخضعوا لإرادة واحدة.

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد ـ ما عدا واحداً ـ عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخلّ عن حقوقه. وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلّي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل.

فالعقد فينا قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فوضى، وبموجبه تخلى هؤلاء الأفراد عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

والشيء المميّز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف: الطرف الأول: متعاقد فردي؛ الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع؛ الطرف الثالث: طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك وهو الحاكم. وهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير.

فهذا العقد، كما تصوره هوبز، يلزم الفرد بالعضوية، الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن يعيّن حاكماً (سواء أكان فرداً، أم قِلّة من الناس، أم جماعة ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عُيِّن الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان، في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن. وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة. وإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن.

ولما كان الحاكم ليس «طرفاً» في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته، ذلك أنهم بمجرد أن فوّضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مساءلته. يقول هوبز إنه من أجل تأمين السلم «لا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة، بمعنى... أن كل واحد يقرّ بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل، وأن يُخضع إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه. وهذا شيء أكثر من مجرد الوفاق: إنه اتحاد الجميع في شخص واحد، وهذا هو ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد: إني أفوّض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكلّ حقي في توجيه نفسي، بشرط أنك أنت أيضاً تفوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك. فإذا تم هذا، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية» («لواياثان»، فصل ١٧).

ويرى هوبز أن الناس، في حالة الطبيعة، متساوون تقريباً في القوة، والقدرة الفعلية، والخبرة، ولكل واحد نفس الحق الذي لغيره في كل شيء. فلو كانوا بدون حكومة، لأدّى النزاع الناشىء عن شهواتهم وعدم ثقتهم بعضهم ببعض ـ إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل انسان، وفيها لن توجد ملكية، ولا عدل، ولا ظلم، وستكون الحياة «متوحدة، فقيرة، قذرة، متوحشة، وقصيرة». لكن لحسن الحظ فإن الوجدان ـ على شكل الخوف من الدين والرغبة في حياة سارة طويلة ـ، وكذلك العقل ـ على شكل معرفة مواد السلام على هيئة قوانين الطبيعة ـ نقول إن الوجدان والعقل يتضافران لإيجاد أساس مجتمع مدني (سياسي) وللتخلص من النزاع الشامل.

وأول قوانين الطبيعة هو السعي إلى السلام والمحافظة عليه. والثاني ـ وهو وسيلة ضرورية للقانون الأول ـ هو أن يريد الانسان، حين يكون الآخرون مريدين لهذا أيضاً، أن يحصِل على الأمن والدفاع عن النفس اللذين يرى أنهما ضروريان له، فيتنازل عن حقه في كل شيء، ويقنع بنفس القدر من الحرية تجاه الآخرين، الذي يسمح هو به للآخرين تجاه نفسه هو. وهذا يتم بالتعاقد مع الآخرين. ـ والقانون الثالث للطبيعة هو أن يلتزم الناس بتنفيذ هذا التعاقد. لكن ليكون العقد نافذاً لا بد من وجود سلطة ذات سيادة من شأنها أن تجعل الظلم ـ وهو انتهاك شروط العقد ـ أشد ضرراً وأذى من العدل أي المحافظة على تنفيذ العقد. ذلك أن العقود بغير

سيوف هي مجرد كلمات جوفاء لا تضمن شيئاً ولا تؤمّن شيئاً.

وهكذا فإن قوانين الطبيعة الأخرى، التابعة للقوانين الثلاثة الأولى هذه، تقتضي ممارسة الاخلاص، وعرفان الجميل، والحشمة والتأدب، والنزاهة والانصاف، والاعتراف بالمساواة الطبيعية، وتجنب الوقاحة والكبرياء والعجرفة.

ويمكن تلخيص نظرية القانون الطبيعي عند هوبز في هذه الجملة أو القانون العام: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به.

وفي تقرير العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يقرر هوبز أن على المحكومين ـ ويسميهم الرعية subjects ـ أن يطيعوا الحاكم طالما كان قادراً على حمايتهم، إلّا إذا أمرهم أن يقتلوا أو يجرحوا أو يبتروا أعضاءهم أو أن يجيبوا على أسئلة تتعلق بجريمة يكونون قد ارتكبوها. وهذه ليست قيوداً تحد من سيادة الحكم، بل هي فقط حريات يحتفظ بها المحكومون تحت قوانين الطبيعة. وفي مذهب هوبز أنه لا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم. ولا يوجد مثلاً حق التمرد (أو العصيان)، لأن الحاكم غير مُلزَم بأي عقد، ما دام هو لم يكن طرفا في العقد، كما أوضحنا منذ قليل. ولا حقوق قانونية (شرعية) للرعية إلا تلك التي منحهم إياها الحاكم. والحاكم هو المشرّع الوحيد، وهو لا يخضع للقانون المدني، وإرادته ـ وليس العُرف ـ هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها.

ومن حق الحاكم أن يراقب كل تعبير عن الرأي، وأن يهب ممتلكات خاصة للأفراد، وأن يحدّد ما هو خير وما هو شر، ما هو قانوني وما هو غير قانوني، وأن يفصل في كل القضايا والمنازعات، وأن يأمر بالحرب أو بالسلام، وأن يختار الموظفين في الدولة، وأن يمنح المكافآت ويفرض العقوبات، وأن يفصل في جميع المسائل الدينية والأخلاقية، وأن يفرض الأوضاع التي بموجبها ينبغي عبادة الله!

والحكم يتخذ ثلاثة أشكال فقط، في نظر هوبز، هي: الملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي، في رأي هوبز، مجرد انعكاسات لمواقف: فمثلاً: إذا كره انسان الملكية سمّاها: طغياناً tyranny.

وعلى الرغم من أن مذهب هوبز يؤيد أي شكل من أشكال الحكم المطلق، فإنه مع ذلك يفضل الملكية، لأنه يرى أنها أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، وأن مصلحة الملك هي مصلحة الرعية، وما هو خير للملك خير للشعب. والملك ثري، وماجد إذا كانت الرعية ثرية وماجدة، وهو غير ثري ولا ماجد إذا كانت الرعية غير ثرية ولا ماجدة. والمقربون لدى الملك أقل عدداً من أية جمعية نيابية. وهو أقدر على تلقي النصائح في السرّ من الجمعية النيابية. وقرارات الملك تصدر دون اختلاف في الرأي، فتكون بذلك أشد رسوخاً بعكس الحال في قرارات المجالس النيابية. والانقسام والتحزب والاختلاف شيعاً وأحزاباً لن توجد في الملكية، وكذلك ما ينجم عن هذه الأمور من حروب أهلية.

ويعترف هوبز بأن في النظام الكلي مشكلات تتعلق خصوصاً بوراثة العرش، لكنه يقول إن من الممكن حلها باتباع إرادة الملك الجالس على العرش أو العرف أو عمود النسب.

تلك آراء هوبز السياسية، وهي آراء لم تلق تأييداً من أية جماعة في عصره. فالبيوريتان كانوا يقولون بحق الشعب في اختيار شكل الحكم الذي يريده، وفي تغييره كما يشاء. وآل استيورت (ملوك انجلتره آنذاك) ومؤيدوهم كانوا يؤكدون حق الملوك الإلهي، وأن الملكية نظام مستمد من الله، لا من عقد بين رعية وحاكم. وجاءت ثورة سنة ١٦٨٨ ـ بعد وفاة هوبز بتسع سنوات ـ فأثبتت أن من الممكن للشعب أن يغير نظام الدولة ودستورها دون العودة إلى الاضطراب الكلي، وأن الحكام يمكن أن يكونوا مسؤولين معنوياً أمام رعاياهم، وأن من الواجب كفالة الحرية الفردية في أمور الدين والرأي والنشر وما سوى ذلك.

مراجع

- G.C. Robertson: Hobbes, 1886.
- F. Tönnies: Hobbes der Mann und der Denker, 1912.
- Leslie Stephen: Hobbes, 1904.
- R. Hönigswald: Hobbes und die Staatsphilosophie, 1924.
- F. Brandt: Thomas Hobbes mechanical conception of Nature, Engl. transl. 1928.
- Z. Lubienski: Die Grundlagen des ethisch- politischen Systems von Hobbes, 1932.
- J. Laird: Hobbes, 1934.
- J. Vialatoux: La Cité de Hobbes, 1935.
- L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, 1936.

- C. Schmitt: Der Leviathan in der Staatslhre des Thomas Hobbes, 1938.
- J. Bowle: Hobbes and His Critics, 1951.
- R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, 1953.
- R. Peters: Hobbes, 1956.
- Howard Warrender: The Political Philosophy of Hobbes, 1957.

هوبهوس

Leonard Trelawney Hobhouse

فيلسوف اجتماعي انجليزي. ولد في قرية صغيرة قرب Liskeard (في اقليم كورنوول) في سنة ١٨٦٤. ودَرَس في جامعة اكسفورد، وعين زميلاً في كلية مرتون في سنة ١٨٨٧، ثم زميلاً في كلية جسد المسيح في سنة ١٨٩٤. ومنذ مطلع حياته اهتم بالحركات السياسية والاجتماعية، حتى صار سكرتيراً لاتحاد النقابات الحر من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥، واصدر عدة مؤلفات سياسية منها: «حركة العمال» (سنة ١٨٩٣)، «الديمقراطية والرجعية» (سنة ١٩٠٤) و«الليبرالية» (سنة ١٩١١). ومن سنة ١٨٩٧ حتى سنة ١٩٠٢ عمل في هيئة تحرير صحيفة «المانشستر جاديان». ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧ كان المحرر السياسي في جريدة Tribune التي كانت تصدر في لندن. وصار ذا نفوذ بين «الأحرار الجدد» الذين حاولوا المزج بين الليبرالية وبين درجة من العمل الجماعي المنظّم. وكان يتعاطف مع حزب العمال، لكنه لم ينضم إليه. وقرب نهاية حياته غلب عليه اليأس من الحياة الحزبية، ومنذ سنة ١٩٢٧ لم ينضم إلى أي حزب.

وتوفي في سنة ١٩٢٩.

آراؤه

اهتم هوبهوس بدراسة تطور العقل بوصفه العامل الرئيسي في التطور التاريخي، ويتجلى ذلك في كتابيه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١) و«الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦). ولم يأخذ هوبهوس بتطورية هربرت اسبنسر وداروين القائمة على تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف، كما رفض فلسفة هيجل والقول بعقل مطلق يبلغ وعيه الذاتي في عملية التاريخ. ومن رأيه أن نظرية التطور يجب أن تقوم على وقائع تجريبية. وفي كتابه الأول عن المنطق ونظرية المعرفة، بعنوان: «نظرية المعرفة» (سنة ١٨٩٦) قام بتحليل نقدي مفصل لطبيعة التفكير، واستنبط نظرية تجمع بين التجريبية والعقلية. ثم اهتم بعد ذلك بدراسة نمّو العقل في عالم الحيوان والانتقال إلى عالم الانسان، وأودع ثمار آرائه في كتابه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١).

وفي كتابه «الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦) كشف عن اطلاع واسع دقيق على معطيات الأنثروبولوجيا، وتاريخ القانون والأخلاق والدين؛ وأقام مذهباً بارزاً في علم الاجتماع.

وبفضل هذين الكتابين عين هوبهوس أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة لندن، كرسي مارتن هوايت، وذلك في سنة ١٩٠٧.

ومن سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٢٢ أصدر هوبهوس ثلاثة مؤلفات في السياسة ونظرية الأخلاق.

وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتاباً بعنوان: «التطور (أو: النمو) الاجتماعي» Social Development وفيه لخص جماع آرائه في الاجتماع، وحلل طبيعة التطور (النمو) الاجتماعي والعوامل الفعالة في التقدم أو التخلّف، أو الانحلال. ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية في التطور الاجتماعي على النحو التالي:

١ - قام بتضييق أنماط المجتمع وأشكال النظم الاجتماعية على أساس استقصاء واسع لمعطيات الأنثروبولوجيا والتاريخ.

٢ - حاول الربط المحكم بين مختلف أوجه التغير الاجتماعي وبين ما يناظرها من التقدم العام للجماعة، مستنداً إلى معايير عامة مستخلصة من طبيعة التطور العامة.

٣ - افترض وجود تضايف واسع بين التطور العقلي وبين التطور الاجتماعي.

٤ - قرر أن عملية التطور تتجه بوجه عام في اتجاه نظريته في الخير العقلي. ويقوم هذا الخير في التحقيق المنسجم للامكانيات الانسانية، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينجز إلا بالتعاون الإرادي بين الناس جميعاً. ولهذا فإنه - من الناحية النظرية - هناك غاية مشتركة بين التطور الأخلاقي والتطور

الاجتماعي. وكل مجتمع يتطور، إن لم يكن في استقلال تام، لكن بطريقته الخاصة وباتفاق مع خصائصه الذاتية وينابيعه الباطنة للتغير.

أما آراؤه الفلسفية فقد عرضها خصوصاً في كتابه: «التطور والهدف» (سنة ١٩١٣) Development and Purpose، وفيه يبين أن التطور يتم بإطلاق عناصر كانت غير مكترثة، أو في تنازع، بعضها مع بعض، وبإقامة أبنية متفاوتة الدرجات في المرونة والاحكام. والقوة التي وراء التطور (النمو) هي العقل. والعقل ليس هو الوجود الداخلي، بل هو مبدأ النمو المنتظم داخل الوجود. إنه محدود بالمواد التي يعمل فيها، وأهدافه أيضاً تمرّ بتطورات. ومبدأه الأساسي في التفسير هو «الغائية المشروطة».

مؤلفاته

- The Labour Movement, 1893.
- The Theory of Knowledge, 1896.
- Mind in Evolution, 1901.
- Democray and Reaction, 1904.
- Morals in Evolution, 1906
- Liberalism, 1911
- Social Evolution and Political Theory, 1911.
- Development and Purpose, 1913.
- The Metaphysical Theory of the State. A Criticism, 1918.
- The Rational Good: A study in the Logic of Practice, 1921.
- The Elements of Social Justice, 1922.
- Social Development: Its Nature and Conditions 1924.

مراجع

- J.A.Hobron and Morris Ginsberg: L.T.Hobhouse, His Life and work, with selected Essays and Articles. London, Allen and Unwin, 1931.

هوجل

Baron Friedrich von Hügel

مفكر كاثوليكي له مؤلفات في فلسفة الدين والتصوف المسيحي، نمساوي.

ولد في فيرنتسه (ايطاليا) في ٥ مايو سنة ١٨٥٢. لكنه قضى معظم حياته في انجلتره، وكتب باللغة الانجليزية. وتوفي في ٢٧ يناير سنة ١٩٢٥ في لندن وهذه كتبه:

- The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends. London, 1908

«العنصر الصوفي للدين عند كترينا الجنوائية»

- Essays and adresses on the Philosophy of Religion. London 1921, and 1926.

«مقالات وخُطب».

- The Reality of God. London, 1931.

«حقيقة الله»: نشر بعد وفاته

يعد فريدرش فون هوجل أهم كاتب ولاهوتي كاثوليكي - بعد نيومن J.H.Newmann في القرنين التاسع عشر والعشرين، باللغة الانجليزية. وكان على صلة وثيقة بالأوساط الكاثوليكية الارستقراطية، في انجلتره، بفضل زواجه من الليدي مارتي هربرت التي تحولت إلى الكاثوليكية.

وعمل في سبيل ايجاد «فلسفة تجسيدية» incarnational philosophy، تهدف إلى توكيد أهمية التجربة مع الله مباشرة والاهتمام بما هو عيني بوصف ذلك هو الطريق السليم المؤدي إلى الله. وكان من أنصار حركة التجديد modernisme التي حمل لواءها في فرنسا ألفرد لوازي A.Loisy الذي كان على صلة وثيقة به.

أما من الناحية الفلسفية فقد عارض المثالية، كما عارض الوضعية على أساس أن التجربة الحسّية مصحوبة «بضغط قويّ على عقولنا» تفرض وجوداً يتعدى الذات، ورفض هذا الضغط سيعني أن تتحول الوضعية إلى الشك، والشك يقضي على نفسه بنفسه. ولما كانت عقولنا هي ما نعيه مباشرة، فإن إدراكنا للحقيقة الواقعية سيكون أكثر يقيناً إذا لم يكن هناك محتوى ظاهري. وأدى هذا الموقف به إلى تبرير التجربة الصوفية وتوكيد أهميتها في المعرفة.

وميّز بين معرفة الأفكار المجردة والعلاقات العددية والمكانية من ناحية، وبين معرفة الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، وقال إن الأولى واضحة ومفهومة لفورها، بينما الثانية لا تكون تامة الوضوح، لأن أي قول عن موضوع حقيقي لن يستنفد كل ما فيه. وكلما كان الموجود أعلى أو أكثر تركيباً، كان وضوح إدراكه أقل. ومن هنا كانت موضوعات الدين

غامضة؛ والغموض دليل على ثراء محتواها. ومن هنا قال إن الدين لا يمكن أن يكون واضحاً إذا كان له أن يكون ديناً حقاً.

وفكرة اللامتناهي تلعب دوراً بارزاً في تأملاته. وهو لا يشك في صحة إدراك الانسان للامتناهي، ويرى أن إدراك اللامتناهي ممكن تماماً مثل المدركات الحسية.

ويرفض الفصل بين الجوانب العاطفية والإرادية، وبين الجوانب المعرفية في التجربة.

وحارب نزعة كيركجور إلى الفصل التام بين الله والانسان، لأن ذلك يعني امتناع الاتصال بينهما، كما حارب النزعات الواحدية لدى بعض الصوفية.

مراجع

- L.V. Lester - Garland: The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel. London, 1938.

- Maurice Nedoncelle: La pensée religieuse de F. von Hügel. Paris, 1935

هوركهيمر

Max Horkheimer

أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت في الدراسات الاجتماعية.

ولد في سنة ١٨٩٥، وتوفي في ٧ يوليو سنة ١٩٧٣ في نورنبرج (ألمانيا). وكان أستاذاً في جامعة فرنكفورت، ورئيساً لها من سنة ١٩٥١ حتى سنة ١٩٥٣. وقد أسس، مع تيودور ف. أ دورنو (المتوفي سنة ١٩٦٩) في مدينة فرنكفورت، معهداً للبحث الاجتماعي، في سنة ١٩٣٠. واتجاه هذا المعهد هو ما سموه باسم «النظرية التقدمية». ويقوم على تجديد تحليلات كارل ماركس وفرويد، على ضوء نقد أخلاقي يستلهم مذهب كَنْت الأخلاقي.

واضطر إلى مغادرة ألمانيا، فهاجر إلى جنيف وباريس ونيويورك، واستمر في نشر «مجلة للبحث الاجتماعي» Zeitschrift fur soziale Forschung، وفي الاشراف على نشر «دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي» Studies in Philosophy and Social Science.

وتتجلى في أبحاث تلاميذه رفضهم الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والايديولوجي.

وفي كتاب «ديالكتيك التنوير» (وقد كتبه بالاشتراك مع أدورنو) أبرز التناقض بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية، التي تهيمن على المجتمعات الصناعية وبين اللامعقولية العامة لمظاهرها. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى في كتابه: «نقد العقل الآلي» (سنة ١٩٦٧) Kritik der instrumentalen Vernunft.

وقد جمع Alfred Schmidt مقالات هوركهيمر ونشرها في سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «النظرية النقدية» Kritische Theorie.

هورنجا

Johan Huizinga

مؤرخ للحضارة هولندي.

ولد في ٧ ديسمبر سنة ١٨٧٢ في خرونخن Groningen (شمالي هولنده). ودرس في هذه المدينة وفي ليبتسك الفيلولوجيا واللغة السنسكريتية والتاريخ. وفي سنة ١٨٩٧ حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن «فدوسكا في المسرح الهندي». وعمل بعد ذلك مدرساً للتاريخ في هارلم وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في سنة ١٩٠٣ من جامعة امستردام برسالة في تاريخ الحضارة والأدب الهندي القديم وصار في الفترة من ١٩٠٥ـ ١٩١٥ أستاذاً للتاريخ في جامعة خروننخن، ثم أستاذاً في جامعة ليدن في سنة ١٩١٥ حيث استمر فيها حتى اغلاقها في سنة ١٩٤٢ بقرار من سلطات الاحتلال الالماني. وسُجن، وظل ثلاثة أشهر معتقلاً في معسكر سان ميكيل (بالقرب من هرتوجنبوش) ثم فرضت عليه الاقامة الجبرية في مقاطعة خلدرلند، وتوفي في دي ستيخ De Steeg في أول فبراير سنة ١٩٤٥.

وكان في مطلع شبابه مهتماً بالفن، وخصوصاً الرسم، والشعر، ويرى أفضلية الفن على العلم، وامتياز حياة الباطن والحضارة الشخصية. ثم رأى أن «التعمق في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعالم والاستغراق في تأمله». فاتجه إلى تاريخ الحضارة. وتأثر خصوصاً بيعقوب بوركهرت وفندلبند وركرت.

وكتابه الرئيسي هو «خريف العصر الوسيط» (سنة ١٩١٩) الذي صار من أكثر الكتب في موضوعه انتشاراً. ففيه يدرس أشكال الحياة في القرن الخامس عشر في فرنسا وبورجونيا، واستند فيه خصوصاً إلى مصادر يغفل عنها المؤرخ العادي. وقد أراد بهذا الكتاب أن يقدم عن نهاية العصر الوسيط صورة مماثلة لتلك التي قدمها يعقوب بوركهردت عن عصر النهضة في ايطاليا. لكن الكتاب نشأ عن اهتمام هوزنجا بفن فان ايك van Eyck ومعاصريه من كبار الرسامين الهولنديين.

وبعد دراسات عديدة (في سنة ١٩٢٠، وسنة ١٩١٢) لتاريخ عصر النهضة، نشر كتابه: «مهمة تاريخ الحضارة» في سنة ١٩٢٩. دعا فيه إلى ادراج القانون والفلسفة وتاريخ الموسيقى والأدب والفنون الجميلة تحت باب التاريخ. كذلك دعا المؤرخين إلى الاستفادة من مناهج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وفي كتابه «الانسان لاعباً» Homo ludens دراسة لعنصر «اللعب» في الحضارات: الغربية، والشرقية والبدائية، والقديمة والحديثة. وقد درس كل أنواع اللعب: ابتداء من ألعاب الأطفال حتى ديالكتيك الفلسفة والمحاكم. ويربط بين اللعب والحضارة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. لكن في الكتاب من الاسهاب والتشتت والمبالغة ما جعله هدفاً للنقد.

ومن بين الموضوعات الأخرى التي كتب فيها: الوطنية والقومية؛ أمريكا وميكنة الحضارة؛ انهيار الحضارة في الوقت الحاضر بوصفه ظاهرة روحية. لكن دراساته عن القوميات الحديثة تتسم بالنظرة الذاتية.

مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته في ٩ مجلدات في هارلم سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣.

ونذكر من بين كتبه التي كتبها بالهولندية:

«الانسان والجمهور في أمريكا»

- Mensch en Menigte in Amerika. Haarlem, 1918

«ارزمس»

- Erasmus. Haarlem, 1924

«في ظلال الغد»

- In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935

«علم التاريخ»

- De Wetenschap der geschiednis. Haarlem, 1937.

«الانسان لاعباً»

- Homo ludens. Haarlem, 1938.

ومن كتبه التي كتبها بالألمانية:

- Wege der Kulturgeschichte. München, 1930.
- Höllandische Kultur des 17. jahrhunderts. Jena, 1933.
- Der Mensch und die Kultur. Stockholm, 1938.

مراجع

- von Valkenburg: J. Huizinga: Zijn leven en Zijn persoonlijkheid. Amsterdam, 1946.

«هوزنجا: حياته وشخصيته»

- Werner Kaegi: Das historische Werk J. Huizinga's. Leiden, 1947.

هوكنج

William Ernest Hocking

مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية.

ولد في كليفلند Cleveland (الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٣، وكان أبوه طبيباً من أصل كندي. وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في سنة ١٩٠٤، وبعدها قام بالتدريس في المعهد الديني في أندوفر ابتداء من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٦، ثم صار أستاذاً في جامعة كاليفورنيا من سنة ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨؛ وفي سنة ١٩٠٨ صار أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة ييل Yale. وفي سنة ١٩١٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، واستمر في هذا المنصب إلى حين تقاعده في سنة ١٩٤٣.

يقول هوكنج عن نفسه إن فكره الفلسفي مزيج من «الواقعية والتصوف والمثالية» لكنه مع ذلك فكر موحد. وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد، استمر يتابع الدراسة في جامعات: جتنجن، وبرلين، وهيدلبرج في المانيا. ودعي لالقاء محاضرات في اكسفورد وكمبردج، وفي كلية القانون في ليدن (هولنده).

ولما كان قد درس الهندسة، فإنه صار معلماً للهندسة العسكرية في هارفرد خلال الحرب العالمية الأولى. وفي سنة

١٩٤٨ قام بالتدريس في ميونخ وارلنجن (بالمانيا) بتكليف من مكتب الحكومة العسكرية الأمريكية التي تولت إدارة المانيا بعد هزيمتها واحتلالها من قبل أمريكا وحلفائها.

وكان أول انتاج فلسفي له كتابه بعنوان: «معنى الله في التجربة الانسانية» (سنة ١٩١٢). وفيه يهاجم النزعة «الهووحدية» solipsism، التي تجعل الذات أحاداً مفرداً. وقال بدلاً من ذلك بأن لدينا الشعور بأن الذات عضو في جماعة وليست قائمة بذاتها وحدها. إن التجربة الانسانية - في نظره - هي تجربة بين ذوات انسانية intersubjectivity. وقد ظن أنه بهذا القول قد تغلّب على مشكلة الانشقاق بين التحليل الذاتي والتحليل الموضوعي.

ونقطة الابتداء في تفكيره هي القول بأن للكون معنى؛ وإنكار هذا، كما يفعل العلميون، يعني التخلي عن كل حق في أن يكون المرء فيلسوفاً. إن هوكنج يرى أنه لا توجد وقائع غليظة brute facts، بل لكل شيء معنى أو قيمة. صحيح أن المعنى قد لا يكون دائماً واضحاً. لكن التجربة تدلنا، مع ذلك، على أننا لو وسّعنا مجال رؤيتنا للأشياء، كما يعاوننا على ذلك: الشاعر والصوفي، إذن لانبثقت أمامنا قِيَمٌ لم نلتفت إليها من قبل.

وأن يجد المرء للكون معنى هو أن نراه أنه ذات. ولهذا فإن بصيرة الصوفي تحملنا إلى الاقتراب من الحقيقة أكثر مما يستطيع ذلك منطقُ المثالي المطلق. والذات هي في نظره «قيمة»؛ ولهذا فإن العلم عاجز عن تفسير الذات، وإن فعل شيئاً من ذلك فعلى نحوٍ سطحي جداً. وهكذا يكشف الميتافيزيقي عن القيم التي يغفل عنها العلم.

وفيما يتصل بالحياة، يقول هوكنج «إن «المعنى الأسيان للحياة» الذي يتحدث عنه أونـامونو، والذي تشهد عليه الفلسفة الوجودية، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نظرة بديلة للسرور الأساسي بالحياة: فكلتا النظرتين صائبة. إن الجانب الأسيان في وجودنا هو إعداد ضروري للأمان الوجداني والحرية. ومن المهم جداً للفلسفة في العصر الحاضر أن تأخذ على عاتقها هذه المأساة بكل مقاسها؛ وإلا لما كان لديها ما تقوله للإنسانية. إن على الفلسفة أن تسلك سبيل الشك وعليها أن تفعل ذلك بإيمان مماثل - أو على الأقل بأمل مماثل - في أن يكون طريق الشك حين يبلغ مداه مصباحاً يلقي الضوء على الكشف الديالكتيكي عن اليقين. إن الحركة الوجودية في طابعها الأوسع يمكن أن تكشف عن كونها ديالكتيكاً ديكارتياً للوجدانات Passions. كيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع ها هنا إلا أن أبدي اقتراحات موجزة... بنفس المعنى الذي به يمكن أقصى القانون summa jus أن يصير أقصى الظلم summa injuria، فإن أوج الحضارة هو الحالة التي فيها يصير اليأس من أسمى الآمال يعني أعمق الضياع. إن اللحظة التي تتحقق فيها أعظم سيطرة على الطبيعة وامتلاك للأسرار النهائية والقوى القصوى، وأتمّ عجائب العلم، والآلة - التي يبدو - أنها - تفكر - هذه اللحظة هي في الوقت نفسه لحظة أبشع خواء للروح، وأشبع خيانات للحساسية الانسانية: أقصى العقل هو أقصى الفساد Summa ratio summa corruptio.

إن ضياع الانسان المعاصر ليس هو الضياع الذي ابهظ كاهل كيركجور: إنه ليس الفزع من جحيم لا تفنى هو الذي يرهقنا. ولكن مصدر اليأس اليوم له موضوع مضاد لهذا: إنه ليس الامكانيات اللعينة لعالم آخر، بل الخطر الماثل أمامنا في أن ما نشاهده في هذا العالم يمكن أن يكون هو كل ما لدينا أن نشاهده! إن ما نراه هو أن الحد من لحظة - إلى - لحظة لوجودنا، والعدم الذي يتمم نفسه في الموت، موتنا نحن وموت الجنس البشري: في مثل هذا العالم، الحافل بالألغاز المحيّرة والأحداث المليئة بالرعب - كيف يمكن لموجود متطلع ولا متناه أن يكون إلا مقضيّاً عليه باليأس والاحباط؟ لكننا نقضي علينا مع ذلك بالاندماج والعمل بوصفنا أناساً: فهل هذا ممكن؟.

من أجل البحث عما، وكيف، يمكن هذه الصورة القاتمة للعالم أن تدعو إلى أية حماسة للعدالة، على النحو الوحيد القادر على انقاذ عالم التكنولوجيا - وعما إذا كان من الواجب أن يحل محلّه نظام من الأسرار order of mystery، على حد تعبير (جبرييل) مارسل، أقرب إلى الحق من نظام الطبيعة - أقول من أجل هذا البحث ينبغي أن يكون البحث الميتافيزيقي ذا أولوية على غيره من الأبحاث.

إن اليأس من العالم يبدأ بإدانة العالم على أساس وجود الألم وانعدام المعنى والعشوائية والخلو من العدل، مما يجعل فكرة العدالة العالمية كريهة. وشوبنهور يشغل بالألم وحده، لا بأي مسألة تتعلق بالعدالة؛ ووجد أن الألم قرين لحياة الارادة لا ينفصل عنها، أدان العالم بأنه نتاج الارادة. وكان علاجه بسيطاً: اعكس إرادة الحياة، وهكذا لا تخلق العالم!

والوجودية ترفض حساب الألم بوصفه حاسماً، كما ترفض العلاج بالتوقف عن الخلق، أو بأي شكل من أشكال الفرار من العالم. وسارتر يجد مُخَفِّفاً - وليس علاجاً - في سكرة (يوفوريا) الحرية التي تبني ذاتها، متغلّباً على شكل النزعة الطبيعية القائمة على تسلسل العلل والمعلولات، الذي وفقاً له وعن طريق علم الانسان يجب أن نرى أنفسنا نتاجات للطبيعة: إن الانسان ليس نتاج شيء سابق - طبيعة كان أو مجتمعاً أو إلاهاً - بل الانسان يصنع نفسه ويختار قيمه الخاصة به. وهذا الرفض لتصور الانسان كأنه يتعين بواسطة الطبيعة هو رفض في محله وصحيح تقريباً: إن الحرية الانسانية تتضمن هذه القدرة على تغيير التاريخ وتشكيل المصير. لكن الطيطانية Titanism (= الماردية) بوصف أنها جهد متوتر متواصل ليست عزاءً، ولا ذريعة كلية: كما أنها لا تواجه مشكلة اليأس من العالم. والحل إنما يقوم في الفحص الأدق عن طبيعة الألم.

لو لم يكن هناك سعي وكفاح، لكان الألم قد تضاءل كثيراً. ولو كان الكفاح الإنساني أبدياً، فلا بد أن ذلك لكون حدوث الكفاح جزءاً لا يتجزأ من الاستمتاع بالحياة. إن ألم الفنان، وألم كل العاملين المبدعين، إنما يوجد بسبب الكمال الذي ينشده الانسان ويتألم من عجزه عن تحقيقه؛ ويمكن القضاء عليه فوراً بمجرد رفض هذا التطلّع. لكن هذا التطلع vision، وليس هناك ضرورة بيولوجية له، هو هبة من الآلهة: وإلغاؤه سيكون معناه إلغاء ما تعنيه الحياة لنا الآن. اننا نفضل دفع ثمنه، وثمنه هو قبول الألم.

وبعبارة أخرى، طريقة الانسان في الوجود يدخل في عناصرها امتصاص الألم، بل أكثر من هذا، نشدان الألم. وكل تيقظ للعقل على المحبة، شأنه شأن كل تفتح للعيون على الجمال، تشتمل على هذا - لا أقول: هذه المفارقة - بل أقول مع مارسل: على هذا السرّ؛ لأن موهبة المحبة تمارس سلطاناً على متلقي الموهبة؛ إنه يبحث عن الفرصة ليخدم serve ما لا يستطيع أن يستحقه deserve. وينتج عن هذا أن «أحسن العوالم الممكنة» لا يمكن أن يقوم في مجموعة من «الخيرات»: إن المحبة من أجل المحبة (المحبة للمحبة) ينبغي أن يمكنها العالم الباقي من أن تهيّىء الفرصة للألم. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراكات المحبة والجمال مع تعطشهما إلى الألم هما في الوقت نفسه إدراكات لطبيعة «الواقع»: إنها اللوامع التجريبية للنفوذ إلى سر «السرّ الانطلولوجي». إذ مهما تكن فكرتنا عن العالم، فإننا نعلم أنه عالمٌ يمكن فيه أن نُحِب ونُحَبّ.

وهذا الادراك متضمن في تجربة اليأس. إن اليأس اقرارٌ بأنه سبقه أمل؛ لكن لما كان يرفض أن ينظر إلى العالم «واقعياً» على أنه واقعة ميّتة، فإنه يبقى على شبح هذا الأمل: إن اليأس désespoir ينطوي على «الرجاء» espoir. وإذا كان المرء يأمل، فذلك بسبب وجود قيمة فيما يؤمل فيه. كذلك لا يمكن المرء أن يأمل إلا إذا كان يحبّ. وهكذا يوجد في اليأس نفسه اقرار بالمحبة، التي تسند طبيعة الوجود - بوصفه - معاشاً. «أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود»، فلنقل الآن: «أنا أيأس، إذن أنا آمل، إذن أنا موجود بوصفي أحِب.».» («تعليقة على اليأس»، مقالة في مجلة «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي» نشرها بعد ذلك ضميمة إلى كتاب: «هذه فلسفتي»، باشراف Whit Burnett، لندن، سنة ١٩٥٨ ص ٣٠٤ - ٣٠٦).

مؤلفاته

- The Meaning of God. New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, New Haven, 1923.
- The Self: Its Body and Freedom, New Haven, 1928.
- Types of Philosophy. New York, 1929.
- Living Religions and a World Faith, New York, 1940.
- Science and the Idea of God. Chapel Hill, N.C., 1944.

هوول

William Whewell

باحث في علم المناهج العلمية.

ولد في لانكستر سنة ١٧٩٤، وتوفي في سنة ١٨٦٦.

قضى معظم حياته في كليه الثالوث في جامعة كمبردج طالباً وزميلاً ومدرساً، وأستاذاً في سنة ١٨٤١ حتى وفاته. ألّف في العلوم (« ميكانيكا اقليدس »، كمبردج سنة ١٨٣٧؛ « الفلك والفزياء العامة »، لندن ١٨٣٣؛ « كثرة العوالم »، لندن سنة ١٨٥٣)، كما ألّف في الفلسفة الخلقية (« عناصر الأخلاقية، بما فيها الأدب » في مجلدين، لندن سنة ١٨٤٥؛ « محاضرات في الأخلاقية المنظمّة »، لندن، سنة ١٨٤٦؛ « محاضرات في تاريخ الفلسفة الخلقية في انجلتره »، لندن سنة ١٨٥٢)؛ وكتب في التربية (« مبادىء

التعليم الجامعي الانجليزي »، لندن سنة ١٨٣٧ ؛ « التعليم الحر »، لندن ، سنة ١٨٤٥).

لكن أهم مؤلفاته وأضخمها حجماً أيضاً كتابه : « تاريخ العلوم الاستقرائية : من أقدم الأزمنة حتى الزمان الحاضر » (٣ مجلدات ، لندن سنة ١٨٣٧)؛ ويتلوه « فلسفة العلوم الاستقرائية ، مؤسسة على تاريخها » (لندن سنة ١٨٤٠)، وقد نقحه وتوسع فيه في الطبعة الثالثة ونشره في ثلاثة أجزاء بعنوانات مختلفة هي : « تاريخ الأفكار العلمية » (في جزءين، لندن سنة ١٨٥٨)، « الأورغانون الجديد مجدّداً » (لندن سنة ١٨٥٨)، و« في فلسفة الكشف » (لندن ، سنة ١٨٦٠).

اهتم هوول بوضع نظرية في الاستقراء مستمدة من تاريخ العلوم التي اتفق العلماء على وصفها بالاستقرائية . فانتهى إلى أن تاريخ الاستقراء يدل على أن الاستقراء الذي يقوم به العالم ليس برهاناً يصدق بقوة صورته vi formaa ، بل هو طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة : إنه مسلك مغامر يتخذه العقل وفيه يصنع صنيع من يحاول حل لغز : فيجرّب ويحاول عدة فروض ، إلى أن يقع ، بحدس صائب happy guess على الفكرة الصائبة . فليست المسألة إذن مسألة ما هي الشروط التي بها يكون هذا المسلك صحيحاً - وهو لا يمكن أن يكون صحيحاً أبداً - بل فقط ما إذا كانت النتيجة سليمة . والعناية والتدقيق إنما يتعلقان بالرقابة التجريبية على القضية الاستقرائية ، لا بصياغتها ، مما يسمح للخيال بمجال واسع . ولا فائدة من وضع « منطق استقرائي » مناظر ومماثل « للمنطق الاستنباطي »، وصياغة قواعد Canons للاستقراء مناظرة لقواعد القياس . وواضح من هذا أنه يهاجم قواعد جون استورت مل للاستقراء .

ومن ناحية أخرى لا يقوم الاستقراء في تعميم الوقائع الملاحظة ، بل يقوم في الربط بينها برباط عقلي من تصور جديد . والعثور على هذا التصور الجديد يحتاج إلى مبادرة العبقرية . أما التعميم فيأتي بعد ذلك ، والكشف الحاسم هو صُنع الفكرة . ومتى ما علمتنا هذه الفكرة كيف نقرأ التجربة ، فإنها تندرج في التجربة . إن الحقائق نفسها قد تكونت بواسطة الأفكار ، وما نعده حقائق (أو وقائع facts) اليوم كان فروضاً بالأمس ؛ إن وقائعنا ما هي إلا نظريات قد تحققت .

مراجع

- I. Todhunter: William Whewell. An account of His Writings, With Selections from his literary and Scientific Correspondance, 2 vols. London, 1878
- M. R. Stoll: Whewell's Philosophy of Induction. Lancaster, 1929.
- Robert Blanché: Le Rationalisme de Whewell. Paris, 1935.
- Silvestro Marcucci: L'«idealismo» scientifico di William Whewell. Pisa e Cuneo, 1963.

الهوية

Identité (F.), Identity (E.), Identität (G.), Identità (I)

١ - تطلق « الهوية » أولاً على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة . فمثلا « أ في هوية مع ب » معناها أنه : على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ ، ب فإن المقصود بهما شيء واحد .

فالهوية هي ما يجعل شيئاً ما متشابها تماماً مع شيء آخر . والفهم ، بوجه عام ، يقوم في « تهوية » معرفة جديدة مع ما كنا نعرفه من قبل . وقد رأى اميل مايرسون في رد كل معارفنا عن الكون إلى الهوية المثل الأعلى للعلم (راجع كتابه : « الهوية والواقع »، مقالة : « فكرة ما هو في هوية » المنشور في مجلة « الأبحاث الفلسفية » .Rech. Philos سنة ١٩٣٣/١٩٣٤ ص ١ - ١٧).

٢ - وفي المنطق والرياضيات تدل الهوية على علاقة بين شيئين (أو كميتين) كل طرف فيها يقوم برأسه . ويستخدم للدلالة على هذه العلاقة العلامة (≡) هكذا : س ≡ ص (وتقرأ : س في هوية مع ص).

٣ - وفي علم النفس تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بوحدة ذات الطفل ، أو الشاب ، أو الرجل ، أو الشيخ ، رغم اختلاف أطواره وما يقوم به من أدوار .

٤ - وفي علم الاجتماع : تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي ، بأن يشعر بالهوية مع

أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه ، وهو ما يسميه جورج ميد G. Mead باسم « تعميم الغير » generalized other واندماج الذات فيه .

٥ ـ وفي نظرية المعرفة مبدأ الهوية ، إلى جانب مبدأ (عدم) التناقض والثالث المرفوع هي القوانين الضرورية للفكر المنطقي ، ولا يكون الفكر سليماً من الناحية المنطقية إلّا إذا التزم بها . وصيغته هي : « ماهو ـ هو » . وقد نقده لوك على أساس أنه تحصيل حاصل وخاو من المعنى (« بحث في العقل الانساني ») لندن ط٢ سنة ١٦٩٤ ، ق٤ ٢٧٢ بند ٤ ، ١٠ الخ) . وعلى العكس من ذلك يعزو ليبنتس إلى هذا المبدأ قيمة كبيرة في المعرفة فقال عنه إنه مبدأ الحقائق السرمدية (ليبنتس : « مقالات جديدة » ق٤ : ٢) . ويقول عنه فولف إنه مبدأ اليقين .

٦ ـ وفي الميتافيزيقا نجد أن شلنج جعل من الهوية المطلقة جوهر العقل وماهيته ؛ وتبعاً لذلك رأى أن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العويصة التي تتردى فيها إلّا بالرجوع إلى مبدأ الهوية . وذلك لأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد . والكل الواحد يقوم في المعرفة وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق . وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يُعرف . ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة شيء واحد . والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته ، بل هي صورته وقانونه . إن المطلق واحدٌ أَحَدٌ ، ماهية واحدة هي هي عينها .

والهوية هي الضروري مطلقاً ، ويقابلها : المستحيل مطلقاً . إنها تقوم في الوحدة المطلقة . بين الذاتي والموضوعي .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المثالية الألمانية » ص ٣٢٨ وما يليها ، ط١ القاهرة سنة ١٩٦٥) .

مراجع

- M. Heidegger: Identität und Differenz, 1957.
- R. Göldel: Die lehre von der Identität in der logikwissenschaft seit Lotze,1935
- W. V. O. Quine: «Identity, ostension, and hypostasis», in: From a logical point of view. Cambridge, Mass., 1953
- D. Wiggins: Identity and spatio - temporal continuity. Oxford, 1967.
- E. Meyerson: Identité et realité. Paris, Alcan,1907.
- E. de Ferri: la filosofia dell, identità di F. Schelling fino al 1802 e i snoi rapporti storici. Torino, 1925.

هيجل

Georg Wilhem Friedrich Hegel

حياته

نشأ هيجل من أسرة ترجع إلى أصول نمسوية ، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب « لوتر » في الاصلاح الديني ، فاضطر إلى مغادرة مقاطعة إستريا في النمسا في القرن السادس عشر ولجأ إلى مقاطعة « فورتمبورج » وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية . فكان منها القساوسة ، ومنهم من قام سنة ١٧٥٩ بتعميد الشاعر الألماني المعروف فريدرش شلر . أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية ، اشتتجرت ، حيث كان موظفا في إدارة الولاية .

وهنا في اشتتجرت ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وهنا أقام حتى سنة ١٧٨٧ وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية في المدة من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٨٧ وفي سنة ١٧٨٨ دخل معهد « توبنجن » الديني وهذا المعهد كان معهداً بروتستنتياً لتخريج القساوسة الإنجيليين . أما الفترة التي قضاها في اشتتجرت فلم يكن فيها أمر ذو بال فيما عدا فقدان أمه سنة ١٧٨٧ التي ظل يذكرها حتى نهاية عمره كما كان في أثناء دراسته في « اشتتجرت » تلميذا مجدا نموذجيا ممتازاً بين أقرانه ، لكن من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير مدرسيه خطيبا مبرزاً . وقد بقي لدينا من حياته الأولى يومياته التي أخذ في كتابتها من سنة ١٧٨٥ ـ سنة ١٧٨٧ وقد نشرها روز نكرانتس في كتاب بعنوان « حياة هيجل » (ص ٤٣١ ـ ٤٦١) وهذه اليوميات عبارة عن سلسلة من النقط فيها سرد تسلسل حياته وخواطره عن قراءاته ، ويذكر فيها تأثره بأستاذه ليفلر Laffler الذي نظر إليه هيجل على أنه ممتاز من حيث المذهب والخلق .

كذلك نجده في هذه الفترة يعكف على الدراسات الكلاسيكية ، ومن بين ما قام به أن ترجم وهو في هذه السن المبكرة « متن الأخلاق » لأبكتاتوس كما ترجم رسالة

لونجينوس . وبعض فصول المؤرخ توكيديدس ومسرحيات سوفوكليس ويوريفيدس ، وقد ظل شديد الأعجاب بمسرح « سوفوكليس » حتى آخر عمره . وكان لهذا التكوين الكلاسيكي أثره البالغ في اتجاهات هيجل وفيما كتبه بعد عن علم الجمال ، فكشف عن معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي وفي نفس الوقت أي في العشرين سنة الأولى من حياته ، كانت الحركة التنويرية قد بلغت أوجها ، وأخلت السبيل أمامها لحركة جديدة هي حركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي مهدت بدورها لقيام بحركة الرومانتيكية والثورة . وهكذا تجاذبت هيجلَ الشابَّ نزعتان متعارضتان : نزعة التنوير العقلية الخالصة ، ثم نزعة الثورة التي هي خليط من الصوفية والنزعة إلى الأسرار مما يتمثل في الحركة الرومانتيكية . وهنا نجده يتأثر بزعماء التنوير والعاصفة والاندفاع فتأثر من أصحاب نزعة التنوير بنقولاي Nicolai ولسنج Lessing وزولتز Sultzوفي أكتوبر سنة ١٧٨٧ دخل معهد توبنجن Tübingen وهذا المعهد مدة الدراسة فيه خمس سنوات ، فحظي هيجل بأساتذة ممتازين ، تركوا في تكوينه الفكري أكبر الأثر ، ولكن أكبر أثر هو الذي تركه فيه زميلان في الدراسة أولهما الشاعر الممتاز هيلدرلن أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية بعامة ، والألمانية بخاصة ، وكان شديد الحماسة للمثل الأعلى اليوناني والثقافة اليونانية ، عبر عن ذلك في قصائده الفريدة خصوصاً قصيدة «خبز وخمر» ثم في روايتي « هيبريون » « وأنباذقليس » . فملأ هيجل حماسة للروح اليونانية وأثار فيه نفحة شعرية جعلت هيجل يتجه في شعره الذي نظمه في مطلع شبابه اتجاها قريب الصلة من اتجاه هيلدرلن . أما زميله الآخر فهو الفيلسوف شلنج ، وهو وإن كان يصغر هيجل بخمس سنوات فقد كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد ، وقد أثر فيه شلنج من حيث رفضه النزعة الذاتية ، واتجاهه إلى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين الطبيعة والروح ، بين اسبينوزا وكنت ، وبين روسو وفشته ، فلسفة يريد منها أن تكون بمثابة دين جديد للعالم الجديد الذي في حالة غليان .

هذا العالم الجديد هو عالم الحماسة لإصلاح أحوال الإنسان الذي أبدعته الثورة الفرنسية ، التي شبت في سنة ١٧٨٩ فأثارت الحماسة في جميع مثقفي أوروبا خاصة الشباب ، حتى أن هيجل ، ونفراً من زملائه ، أنشأ ناديا يعمل لبث مبادىء الثورة الفرنسية بين الطلاب . غير أن هيجل لم يكن شديد الحماسة مثل هؤلاء ، بل كان أكثر اتزاناً منهم حتى كان ينعت بينهم بالشيخ العجوز . لكن هذا كان نتيجة الميل السابق لديه للتفكير وعدم الحماسة الطاغية المفتعلة ، لكنه من الناحية الفكرية ، أي ، من ناحية الآمال التي اختلجت في نفسه هو وزملاؤه بقصد تمجيد الإنسانية وعبادة العقل ورفع الإنسان مكانة عالية ، كل هذا شارك فيه هيجل زملاءه هؤلاء ، وإن كانت حماسته الظاهرة أقل منهم نتيجة لاختلاف طبعه عن هؤلاء .

ولدينا رسالة كتبها شلنج إلى هيجل تبين اتفاق أخلاقهم (هيجل وشلنج وهيلدرلن) قال شلنج : « إن الشعر سيصل إلى الدرجة التي يرى فيها الإنسانية ، لأنه لن تكون ثمة فلسفة ولا تاريخ بل الشعر وحده هو الذي سيعيش بعد وفاة سائر العلوم والفنون ، إننا في حاجة إلى « ميثولوجيا » جديدة ، لكن هذه الميثولوجيا ينبغي أن تكون في خدمة العقل ، وطالما لم تحول الأفكار إلى أعمال فنية ، أي إلى أساطير ، فان هذه الأفكار لن تكون لها أية فائدة بالنسبة للشعب ، وأصحاب الكشف ينبغي عليهم أن يصافح بعضهم بعضاً ، والميثولوجيا ينبغي أن تصبح فلسفة ، والشعر ينبغي أن يكون ذا نزعة عقلية شعرية ، والفلسفة ينبغي أن تأخذ طابع الميثولوجيا ، ابتغاء أن تجعل الفلاسفة حاضرين في العالم الحسي . هنالك تسود وحدة سرمدية فيما بيننا ؛ وهنالك لن يزدري الشعب حكماءه ولا كهنته ، ولأول مرة نستطيع أن نصل إلى النمو المتساوي لكل القوى ولكل فرد ولكل الأفراد . ولن تُكْبَت أية قوة . وهنالك ستسود الحرية والمساواة بين العقول ، إن روحا عالية مبعوثة من السماء ينبغي أن تتبنى هذا الدين الجديد ، الذي سيكون آخر أعمال الانسانية » (وثائق . . . ص ٢٢٠ - ٢٢١) .

ولئن كان هيجل لم يرد على صاحبه المتحمس فإنه لم يكن أقل منه إيماناً بالعقل الذي ألهه روبسبير أما أساتذته في هذا المعهد فهم وإن هاجموا كنت فإنهم تأثروا به مع ذلك . ومن هنا أثروا في هيجل فجعلوه يعنى بكنت وهيوم مما جعل هيجل يبتعد شيئاً فشيئاً عن النزعة الدجماطيقية السائدة لدى أساتذته .

ولدينا . من هذه الفترة بعضُ ما كتبه هيجل ، وقد نشر جزءا منه روزنكرنتس في كتابه المذكور آنفا ، ثم نشره كاملا أحد كبار المختصين بهيجل وهو نول Nohl في كتابه « مؤلفات هيجل الدينية في شبابه » وقد ظهر سنة ١٩٠٧ .

درس هيجل الفلسفة في هذا المعهد عامين ، وأتم امتحان الفلسفة سنة ١٧٩٠ ثم أتم امتحان اللاهوت سنة ١٧٩٣ ، وبذلك أصبح ما كان يسمى باسم « حامل الأهلية اللاهوتية » .

لكن هيجل وقد حصل على أهلية اللاهوت لم يمارس مهنة القسيس لأنه لم يبد أي ميل إلى هذه المهنة ، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كنت وسيسلكه زملاؤه فشته وشلنج فاشتغل مدرساً خصوصياً ، وظل في هذه المهنة سبع سنوات حتى سنة ١٨٠٠ ، ذلك أنه بعد أن بقي فترة طويلة عند أهله قبل أن يشغل وظيفة مدرس خصوصي في مدينة برن Bern عاصمة الإتحاد السويسري في بيت من بيوت الأشراف هو بيت آل « شتيجر » ، وظل يدرس لصبي وفتاتين حتى سنة ١٧٩٦ ، وعلى الرغم من تفاهة هذا العمل فقد أفاد من مقامه في برن إفادة كبرى إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ ألاعيب السياسة في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد في اهتمامه البالغ بالسياسة ، لقد كتب في ذلك إلى شلنج يقول إن المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما هنا في برن ، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي يتم فيها تجديد انتخابات مجلس المائتين . وهنا أيضاً في برن تابع دراساته اللاهوتية ، لأنه كان يعتقد أن دراساته الأساسية هي دراسة اللاهوت ، كما جاء في رسائل كثيرة بقيت لنا ، نشرها روزنكرانتس ثم نول ، وفي هذه الفترة كتب بعض الرسائل الدينية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار في كل دراسة لهيجل .

وفي هذه الفترة كذلك قام بنقد عنيف للنظم السائدة عند أُسَر الأشراف في برن ، ولاحتكار طبقة النبلاء للسلطة ، كما نقد الصراع العنيف بين برن والأقاليم التي تتكلم الفرنسية في سويسرا ؛ ثم كتب عن أحوال مقاطعة فورتمبورج وعن الوضع الروحي في ألمانيا في بحث بعنوان « الحرية والمصير » .

أما من الناحية الدينية فقد تناول حياة المسيح بروح علمية فاستبعد كل المعجزات ، وعرض حياته عرضاً بسيطاً اعتمد فيه على الحقائق المعقولة الواردة في « الأناجيل » ، وقد نظر إلى المسيح على أنه إنسان سام طاهر مكافح من أجل الفضيلة والحقيقة والحرية ، أي أنه استبعد الجانب الإلهي في المسيح ، ومن الطبيعي أنه بهذا قد ابتعد بعداً ظاهراً عن المسيحية السُّنِّية . ومن ناحية أخرى نراه يكتب بحثاً بين سنة ١٧٩٥ ، سنة ٩٦ يبحث في مشكلة وجود الأديان الوضعية إلى جانب الأديان العقلية . ويبين كيف يمكن استخلاص هذه الأديان الوضعية ، والعكس : أي كيف أمكن أن تنشأ الأديان الوضعية عن الأديان العقلية . وهذا البحث كتب بلغة جيدة ، وفيه قام بحملة شعواء على أغلال الكنائس الرسمية .

ثم نجده في سنة ١٧٩٥ يكتب إلى شلنج قائلا إنه استأنف دراسة كَنْت واهتم خصوصاً برأي كنت القائل بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية ، لكنه مع ذلك في بعض هذه الرسائل يعود فيستخدم وجهة نظر فشته وشلنج .

ثم بدأ ينشر بعض مؤلفاته وهي في اتجاه فلسفة فشته ، وفيها تحلل من سيادة النزعة الكنتية . فتأثر هيجل بما كتبه شلنج تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنج قائلا « ما أنا إلا تلميذه » . وفي هذه المؤلفات يكشف شلنج عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد « كنت » ونقد « اسبينوزا » وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنج هذه .

لكن شلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ ، ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

وقد ساعد على توجيه هيجل في هذا الاتجاه صديقه هيلدرلن الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة والنظر إليها على أنها قبل كل شيء كل حي وقد عبر هيجل عن هذه الروح الجديدة في قصيدة له تعد خير ما كتب من قصائد على قلة ما نظم ، وقد أهداها إلى هيلدرلن في أغسطس سنة ١٧٩٦ وعنوانها Eleusis : من حولي وفي داخل نفسي سلام ؛

والهموم الدائمة ترقد في صدور المهمومين والمشغولين ، أما أنا ففي نفسي حرية وسلام . ألا بوركت أيها الليل الذي حررتني . . . ألخ » .

وفي أغسطس سنة ١٧٩٦ عرض عليه صديقه هيلدرلن

أن يقوم بوظيفة مدرس في فرانكفورت ، فوافق هيجل ، رغبة في العودة إلى ألمانيا فدخلها في مستهل سنة ١٧٩٧ ، وهنا أفاد من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلن . وكان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي وكان هيلدرلن حسن المظهر ، وكان معلماً خصوصياً في بيت تاجر هو جو نتارد وكان هذا رجلا فظاً .

أما هيجل ففي أثناء إقامته في فرانكفورت تابع دراسته السياسية والدينية واهتم خصوصاً بالدراسات السياسية ، وكتب شرحا على الترجمة الألمانية لكتاب الإقتصاد السياسي تأليف ستيوارت Stewart، وهذا الشرح فقد وإن كان روزنكرانتس رآه بعينه . ثم ألف رسالة عن الدستور السياسي لفورتمبورج بين فيه مفاسد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي الذي كان سائداً في فورتمبورج وطالب بايجاد هيئة منتخبة أمينة واسعة العقل لكنه أظهر شكه في إمكان قيام مثل هذه الهيئة . والروح التي تشيع في هذا البحث هي روح النزعة العقلية والتأثر بأفكار الثورة الفرنسية وروادها .

ومن ناحية أخرى استأنف دراساته الدينية النقدية ؛ ولكنه كان أكثر عطفا على الأديان الوضعية مما كان من قبل . فنظر إليها عن أنها لا ينبغي أن يحكم عليها بل أن تفسر فحسب . وتابع دراساته الفلسفية ، وأصبحت في نظره هي الرسالة الحقيقية التي يجب أن يعمل لها في حياته ، وكتب شرحا على مذهب القانون ونظرية الفضيلة عند كنْت . ولكن هذين الشرحين فقدا . ودرس مذهب المثالية المتعالية لشلنج ، وتابع الدراسات الكلاسيكية (أفلاطون وسيكتوس أمبريكوس) وتأثر في هذا الوقت الفيلسوف الصوفي ذا النزعة الكشفية فرانتس بادر Franz Baader وشرح بعض مؤلفاته ، واهتم تبعا لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إكهارت ، كذلك وضع مجمل المذهب في الفلسفة والذي لم يبق منه إلا ثلاث صفحات وفُقِد الباقي .

ويعد النواة الأولى للفلسفة الهيجلية وفيه يقول : « إن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهائية » .

ثم بدأت مرحلة جديدة بوفاة والده في اشتتجارت (يناير سنة ١٧٩٩) فقد أصبح وريثا لمبلغ سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية ، وكان شلنج قد سبقه في هذا الميدان وبلغ كأستاذ ممتاز ، بينما كان هيجل لا يزال مغموراً ، فقد عين شلنج سنة ١٧٩٨ أستاذا للفلسفة في جامعة يينا Jena . وقام بالتدريس إلى جانب فشته طوال فصل الدراسة ، وبعد رحيل فشته أصبح شيلنج الشخصية الرئيسية من الناحية الفلسفية في يينا ، وكتب هيجل إلى شلنج يطلب النصيحة ، ثم جاء إلى يينا Jena سنة ١٨٠١ وظل حتى سنة ١٨٠٧، وكانت جامعتها صغيرة الحجم . ولكنها بلغت شهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر ، حتى أصبحت بمثابة هيكل الفلسفة الكنتية . فقد أنشىء فيها كرسيٌّ للفلسفة الكنتية ، درَّس فيه راينهولد وفشته ؛ وهنا أيضاً في يينا قام بالتدريس الشاعر شِلَر الذي درَّس التاريخ ، وهنا كانت تصدر المجلة الفلسفية المخصصة لفلسفة كنت وكانت تسمى « المجلة الأدبية اليناوية » . ثم بعد رحيل فشته أصبحت الجامعة مركز الحركة الرومانتيكية ، فقد أقام فيها الأخوان شليجل وتيك وشلنج لكن هذه الجامعة أصابها شيء من التدهور بعد ان فارقها فشته وشلَر والأخوان اشليجل وتيك . ومع ذلك ظلت من الناحية الفلسفية قلعة للدراسات الفلسفية ، وهنا ظفر هيجل باجازة التدريس في اول اوغسطس سنة ١٨٠١ برسالة عن « أفلاك الكواكب » .

وفي شتاء سنة ١٨٠١ قام بالتدريس فألقى محاضرات في المنطق وما بعد الطبيعة . لكنه في صيف سنة ١٨٠٢ لم يجد طلاباً فانقطع عن التدريس ، غير أنه استأنفه في الشتاء بعدد يتراوح بين عشرين وثلاثين طالباً ، واستمر أربعة فصول دراسية زميلا لشلنج يزامله في التدريس والمناقشات الفلسفية التي تدور في الجامعة .

ترك شلنج الجامعة هو وعدد غير صغير من الأساتذة وانتقل إلى جامعة فور تسبورج Würzburg ولم يكن لهيجل ما كان لفشته وشلنج من التأثير على الطلاب ، وبهذا ظل تأثير هيجل محصوراً في عدد قليل من التلاميذ لكنه بدا لهؤلاء كأنه كاهن يرطن رطانة بلغة لا يفهمها أحد ، وفي أثناء مقامه في يينا صادق أحد الفلاسفة المتأثرين بكنت وهو نيتهامر Niethamer وبعد رحيل فشته عين نيتهامر هذا أستاذاً للاهوت ، وقد ساعد نيتهامر هيجل (ساعدات عديدة . وفي يينا ظهر لهيجل أول كتاب نشره هو ، وهو كتاب عن « الفارق بين فلسفة فشته وشلنج » وظهر في يوليو سنة ١٨٠١ ثم ظهر له بحث آخر هو رسالة أهلية التدريس التي ذكرناها من قبل عن الأفلاك والكواكب ، فيه يفسر نظرية كبلر التي تقول بوجود نظام معقول في حركات الكواكب وهو يرفض فكرة النظام الآلي في سير الكواكب ويريد أن يحدد المسافة والسرعة والحركة

التي لها .

وكذلك ينتسب إلى فترة يينا مجمل المذهب الذي رسمه هيجل ونشره كل من هايم وروز نكرانتس ولكنهما نسباه إلى فترة فرانكفورت .

لكن أهم أثر لهيجل في هذه الفترة وأول كتبه الكبرى هو كتاب « ظاهريات الروح » (أو العقل) وقد أراد في هذا الكتاب أن يعطي مدخلا يُبَيِّن فيه كيف توالت المراحل المختلفة للشعور من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل الذي فيه يتبين للوعي أنه هووالمطلق شيء واحد ، وقد نشره هيجل أول ما نشره (بوصفه القسم الأول من مذهبه في العلم) أثناء معركة يينا (في ١٤ اكتوبر سنة ١٨٠٦ وقد انتصر فيها نابليون على البروسيين) وبهذا الكتاب بدأ الخلاف في المذهب يدب بين هيجل وزميله وأستاذه شلنج . فانه في هذا الكتاب شرح مذهب شلنج ، ولكنه في المقدمة نبذ هذا المذهب حتى أنه حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة كانت آخر رسالة تبودلت بين الصديقين والزميلين ، وانتهت صداقتهما بل انقلبت إلى عداوة سافرة ونفاسة بين كليهما ، ولم ير أحدهماالآخر إلا بعد عدة سنوات وبالصدفة في بلدة كارلزباد . وبنشر « ظاهريات الروح » تنتهي الفترة التي تسمى باسم فترة يينا . ولقد كان مركزه في يينا من الناحية التدريسية مركزاً قلقاً ، إذ كان مجرد مدرس خصوصي ، واستطاع بفضل نفوذ جيته أن يعين أستاذا بغير كرسي سنة ١٨٠٥ وأصبح يتقاضى مرتباً ثابتاً .

بيد أن الجيوش الفرنسية احتلت مدينة يينا سنة ١٨٠٦ ونهبتها ، فاضطر هيجل إلى اللجوء إلى منزل أحد تلامذته (جبلر) وبعد نهب المدينة أصبح هيجل في حالة من العوز والضيق التام حتى لجأ إلى صديقه نيتهامر كذلك تلقى المعونة من جيته وبالجملة فقد قضى فترة عصيبة . ومع ذلك عقد قرانه في هذه الفترة وأنجب ولدين ، ولكنه سرعان ما تبرم بجامعة يينا ، واتجه ببصره إلى مدينة هيدلبرج غير أنه لم يحظ حينئذ بمنصب أستاذ في جامعتها ، وإنما اشتغل بالصحافة وأصبح رئيس تحرير جريدة بامبرج سنة ١٨٠٧، وكانت جريدة بامبرج صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ومع ذلك ظل هيجل يشغل هذه الوظيفة كما تدل على ذلك خطاباته إلى نيتهامر .

وبعد هذا تيسر له بفضل هذا الصديق الذي ينجده دائماً أن يقوم بالتدريس في المدرسة الثانوية في نورمبرج على الرغم من قلة المرتب وضآلة المركز ، وظل في هذه حتى سنة ١٨١٦ وهي فترة أبدى فيها نشاطاً غزيـرا ، ونعم فيها بالراحة . وقد كان يدير منصبه بذكاء ودقة وتزوج في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨١١ ، وبالجملة فان هذه الفترة لا ينتسب إليها من ناحية التأليف غير كتاب « المدخل الفلسفي » الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموع مؤلفاته ، وهذا الكتاب هو الدروس التي ألقاها على الطلاب في مدرسة نورمبرج الثانوية . وفي سنة ١٨١٦ تحقق أمله المرموق منذ عهد بعيد ، وهو أن يصبح أستاذا في جامعة هيدلبرج ، وهذه ما زالت حتى الآن من اهم الجامعات الألمانية في الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة . وقد بدأ دروسه في شتاء سنة ١٨١٦. والفترة التي قضاها في نورمبرج تمتاز « بالمنطق الكبير » الذي نشره في مجلدين من سنة ١٨١٢ إلى سنة ١٨١٦، أما فترة هيدلبرج فكانت فترة إنتاج أغزر وأهم . فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة واهم ما كتبه فيها هو كتاب « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وقد ظهرت سنة ١٨١٧ واتخذ منها أساساً لمحاضراته في تلك الجامعة ، وفيما عدا هذا فليس له غير مقالات نقدية بين الحين والحين في حوليات هيدلبرج . وعلى هذا فان فترة يينا تمتاز بكتاب « ظاهريات العقل »؛ وفترة نورمبرج تمتاز بكتاب « المنطق الكبير » وفترة هيدلبرج تمتاز بكتاب « موسوعة العلوم الفلسفية ».

ثم أتيحت له فرصة أفضل هي الأستاذية في جامعة برلين عاصمة بروسيا ، وكان فشته أستاذاً مرموق المكانة فيها ، ولكن فشته توفي في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ وكان هيجل يكره العسكرية البروسية ، أما الآن وبعد احتلال نابليون فقد مال إلى العسكرية على أساس أن بروسيا هي التي حررت ألمانيا من نير نابليون . ومن هنا بدا له أن بروسيا هي المثل الأعلى للدولة الحربية . ومن ناحية أخرى ضاق ذرعاً بهيدلبرج لأنها على الرغم من مكانتها كجامعة فهي في وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته ، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية ، برلين ، بعد وفاة فشته سنة ١٨١٤ ظفر بهذ المنصب الذي ساعده فيه بعض زملائه وعين أستاذا في جامعة برلين وبدأ دروسه في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٨ بمحاضرة نشرت فيها بعد مقدمة « لموسوعة العلوم الفلسفية » (مجموع مؤلفاته المجلد السادس ، ص XXXV- XL).

وألقى خصوصا محاضرات في فلسفة القانون واتخذ

« موسوعة العلوم الفلسفية » أساسا لـدراسته ، ومن ثم انتشرت الهيجلية بل أصبحت البدعة الفلسفية السائدة في ألمانيا ، وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا ، بل أصبح الإيمان بالهيجلية مما يرشح للوظائف العليا في الإدارة البروسية ، وانتشر تلاميذه يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته .

وابتداء من سنة ١٨٢٣ ، بدأ بعض المدرسين في إلقاء المحاضرات في الجامعات عن فلسفة هيجل ، ومن بين تلاميذه المشهورين في هذه الفترة ليوبولدفون هننج وجانس Gans ومارهينكه Marheinekeوبومان Boumannالـذين عملوا فيما بعد على نشر مؤلفات أستاذهم بعد وفاته، ولكن أشهر هؤلاء جميعا روزنكرانتس (سنة ١٨٠٥ـ سنة ١٨٧٠) وهو الذي نشر كتب وسيرة حياة هيجل ومؤلفات الشباب، ثم إردمان (سنة ١٨٠٣ـ سنة ١٨٩٢) وهو مؤرخ له في تاريخ الفلسفة كتاب مشهور، ثم كونوفشر وهو من أشهر مؤرخي الفلسفة الحديثة إن لم يكن أعظمهم جميعا.

ومن ناحية أخرى ظهر تلاميذه الذين سيكون لهم تأثير ضخم فيما بعد ، ولكن في اتجاه اليسارية الهيجلية وهم أولا فريدرش اشتراوس Strauss صاحب كتاب « حياة المسيح » المشهور الذي أحدث ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية . ثم فويرباخ Feuerbach الذي حضر محاضرات هيجل سنة ١٨٢٤ ـ سنة ١٨٢٦ ورأى عدم إمكان التوفيق بين فلسفة هيجل وأية فكرة دينية ، وبالتالي اتجه اتجاها عقليا صرفاً تجاه المسيحية . وقد عبر عن ذلك في كتابه « جوهر المسيحية ». أما كارل ماركس فتتلمذ على هيجل من خلال « فويرباخ »، وسوء فهم ماركس لهيجل وتشويه الهيجلية على يد ماركس إنما جاء من تأثير فهم فويرباخ الفاسد للهيجلية .

وبالجملة فقد كانت هذه الفترة التي قضاها في برلين فترة مجد وشهرة من ناحية وقلة إنتاج غريبة من ناحية أخرى ؛ فانه في هذه الفترة لم يصدر عنه إلا كتاب أساسي واحد رغم طول الفترة ، هو كتاب « فلسفة القانون » سنة ١٨٢١ وفيه لخص ونَظَّم كل الأفكار السياسية التي بثها من قبل في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة تافهة في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة تافهة في مختلف المجالات . ولقد شاء هيجل أن تصدر مجلة في برلين لنشر مذهبه ، وسعى لحمل وزير التربية على إنشاء مجلة رسمية للتعبير عن الهيجلية ، بيد أن الوزير رفض هذا الطلب . وبالجملة فان هذه الفترة ، فترة برلين هي فترة تأسيس وتوطيد ونشر للهيجلية ، أكثر من أن تكون فترة إنتاج لفلسفة هيجل .

وانتشرت الكوليرا في بروسيا صيف سنة ١٨٣١ وكان هيجل من ضحاياها فتوفى في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه ، والسلطات الـدينية بـوجه خـاص ، فقد قـالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته سنة ١٨٣٢ إنه خطر على الدين . ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا ، ولما مات لم يُسْمَح بالقاء تأبين على ضريحه .

مؤلفاته

لم ينشر هيجل إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية ورسائل صغيرة ومقالات في المجلات ، وبعد وفاته قام تلاميذه باعداد نشرة كاملة لمؤلفاته ، جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ، ثم ضموا إليه كل ما خلفه مخطوطا ، وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته .

ذلك أن هيجل لَخَّص مذهبه في « موسوعة العلوم الفلسفية »، ثم قدم مدخلا لمذهبه في كتاب « ظاهريات الروح ». ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب « المنطق » الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي ثم كتاب « فلسفة القانون » الذي استوفى فيه مذهبه السياسي .

ولكنه في محاضراته ـ وهو لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال ، وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة غامضة في « الموسوعة ». ولهذا قام التلاميذ بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها ، واستعانوا في هذا بما كتبه هيجل بخطه من مخطوطات لم تكن غير حافلة إلا بالتعليقات الهامشية مما جعل الحكم صعبا على أمانة هؤلاء التلاميذ في نشر مؤلفاته .

واستعـانوا كـذلك بـالمذكـرات التي نشـرهـا أثنـاء الدروس ، فصححوا هذه بتلك إلى أن استطاعوا نشر الجزء الرئيسي من التعليم الشفوي الذي قام به هيجل فـ جانص Gans نشر « فلسفة التاريخ » وهوتو Hothoنشر علم الجمال وك . ل . ميشليه K. L. Michelet نشر تاريخ الفلسفة ، وفضلا عن ذلك فان الكتب التي أعيد نشرها من قبل طبعت

طبعة جديدة ، زودت بالتعليقات التي تركها هيجل ، ثم نشرت الطبعة الكاملة لمؤلفات هيجل على هذه الصورة المحررة في مدينة برلين من سنة ١٨٣٢ حتى سنة ١٨٤٥ في ثمانية عشر مجلدا ، وهذه النشرة الكاملة هي التي نشرت بمناسبة اليوبيل في اشتوتجارت في سنة ١٩٢٧ وما تلاها ثم إن رسائله نشرت سنة ١٨٨٧ . وقام مولات في سنة ١٨٩٣ ونول سنة ١٩٠٧ بنشر كتب الشباب « مؤلفات هيجل في عهد الشباب » ثم ظهرت طبعة نقدية ممتازة لمؤلفات هيجل قام بها لسون Lasson وهوفمايستر Hoffmeister بدأت سنة ١٩٠٥ .

فلسفة هيجل

أول ما يخطر بالبال فيما يتصل بهيجل أن يقال إنه من المشايعين المتابعين للمثالية الكنتية ، وإن ثمة سلسلة متصلة من كنت ففشته ، فشلنج فهيجل . ولكن هذا التصور لمكانة هيجل بين هؤلاء تصور زائف ، إذ الواقع أن هيجل ليس حلقة أخيرة في السلسلة ، بل يقوم مذهبه مستقلا عن المذاهب الأخرى ، لا يشترك معها إلا في قليل من الصفات ، وفيما عدا هذا فمذهبه أصيل لا يكاد يندرج تحت أي اسم يمكن أن يطلق على مذاهب كنت أو فشته أو شلنج . ثم إنه تأثر خصوصاً بالنزعة الطبيعية اليونانية ، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر ، واتصل بكلتا الحركتين عبر كنت والمثالية الألمانية المتمثلة في فشته وشلنج فإذا أردنا أن نحدد الصلة بينه وبين كنت وجدناها تتعلق بأمرين :

الأول : هو في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة . فإن كنت قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولا على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل ، فالمبادىء الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلية هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه وبالتالي لا توجد في معطيات الحس وإنما تترتب معطيات التجربة وفقا لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه . فإذا كان « كنت » قد هاجم « ديكارت وباركلي » فما ذلك إلا لأن مثاليتهما وهمية لأنهما لا يستطيعان أن يميزا بين الواقع والظاهر لأن كلا منهما في نظرهما امتثال . أما ابتداء من كنت فبقوله بهذه المبادىء المتعالية أي التي لا توجد في التجربة ، ولكنها لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته نقول إن كنت بهذه التفرقة وبهذه المثالية المتعالية استطاع أن يضع المعيار للتفرقة بين الحقيقة الواقعية وبين الوهم . وأصبح ينظر إلى معطياتالحس على أنه قد شارك في صنعها العقل بإطاراته الأصيلة وأصبح ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل ، وتبعا لهذا لها قيمة موضوعية أما المظهر او الظاهر فهو الامتثال الذاتي الخالص الذي يتناقض مع القوانين العقلية التي تؤلف التركيب المنطقي للواقع ومن هنا جاءت المثالية المنبعثة عن كنت خصوصاً عند فشته فقالت بهذا المبدأ : العالم من خلق العقل ، على أساس ان معطيات الحس لا يمكن بنفسها ان تكون معرفة إلا من خلال إطارات العقل هذه .

تلك هي النقطة الأولى . اما الثانية فتتصل بالتنظيم العقلي للتجربة ، وهو ما يكون مبدا المثالية المتعالية ، فالتجربة ليست مجرد تجربة بمعنى الانعكاس السلبي مثل الحلم او الأوهام ، بل التجربة نفسها من خلق العقل بالمعنى الذي أوضحناه من قبل وهو ان معطيات الحس لا يمكن ان تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل ، ذلك ان التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي فيه تتفق كل الأرواح الفردية . وكنت هو الذي استطاع أن يكشف عن مبادىء هذا التركيب المنطقي ؛ وبحث عن أصله فوجده في الأنا الخالص ، في الإدراك المتعالي ، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتعددها ، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية ؛ وقد بين كنت أنه بغير هذه المبادىء العقلية الخالصة لا يمكن أن يكون ثمة تجربة . ثم أوضح نطاق هذا التنظيم الذي يقوم به العقل لمعطيات الحس ، وذلك بالمقولات الكنتية المشهورة ، وأن يربط هذه المقولات بالحكم أكثر من أن يربطها بالواقع الميتافيزيقي .

تأثر هيجل كنت في هذه المسألة الثانية أيضاً فرأى أن العالم كله من خلق العقل ، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية ، ويمكن أيضا أن نجد في الصورة في مذهب هيجل كما يتمثل في « دائرة المعارف الفلسفية » بعض قسمات من مذهب كنت في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة .

وفيما عدا هاتين المسألتين لا نكاد نجد لكنت شيئاً أثر به في هيجل ، لأن كنت وإن كان قد وصل إلى هاتين النتيجتين اللتين عرضناهما فإنه قد ترك عديداً من المسائل دون حل أو في

غموض . فمثلا لماذا وضع هذا التمييز بين المعطي التجريبي وبين الشكل ؟ ومن أين يأتي المعطي التجريبي ؟ كما أن كنت من ناحية أخرى لم يحدد تحديدا واضحاً طبيعة النشاط الذي يقوم به الأنا الخالص ، بل هو بالأحرى كاد يوقع في أذهاننا أن نشاط الأنا نشاط مفتت وليس نشاطاً توجيهياً يتجه إلى توحيد معطيات التجربة في وحدة تامة . ثم لم يجب كنت عن هذه الاسئلة : لماذا يكسو الأنا المعطيات الحسية بصور الحس ؟ وكيف تتحول هذه الصور إلى صور عقلية ؟ وعلى أي ترتيب يتم ذلك ؟ ثم إذا ما تكونت التجربة فماذا يفيدنا من هذه التجربة ؟ وما هي العلاقة بين الأنا النظري والعملي ؟ وما هو ترتيب أنواع النشاط العملي ؟ .

لقد ترك كنت هذه الاسئلة دون حل فجاء أول تلامذته وهو Reinhold رينهولد فأولى هذه المسائل عناية خاصة إذ اتجه إلى بيان أن كل هذه العملية ذات طابع تركيبي ، وإلى بيان أن جوهر الروح الإنسانية نشاط تشكيلي يقوم بعمليات متوالية بها يشكل معطيات الحس في صور عقلية هي التجربة بالمعنى الحقيقي ، وعن طريق القيام بهذه العمليات يرتفع الأنا إلى بلوغ الغايات المثالية التي يتجه إليها .

إن كنت بحسب شرح رينهولد قد حلل التجربة الإنسانية على أساس أنها معطى واقعي ، وبين بالتحليل قيمة هذه التجربة ابتغاء أن يستعين بنتائج هذا التحليل ليكشف للإنسان عن أسس ما عليه من واجبات وعن الغايات الحقيقية من حياته . غير أن هذا البحث الذي قام به كنت لم يكن شاملا ، لان كنت لم يرتفع إلى العوامل الأساسية للامتثال . فلو أن كنت قد حلل الواقعة الأولى للامتثال لوجد أن الامتثال يفترض مقدماً بعض الشروط الأساسية ؛ وهذه الشروط هي التي تكفل إمكان استنباط كل نتائج النقد الكنتي . وسرعان ما تبين ساليون ميمون وفشته ما في عمل كنت هذا من نقائص ذلك لأنه جعل الامتثال هو العامل الأول ، ومعناه وَضْعُ ثنائية منذ البداية بين الذات والموضوع ، بين العقل وبين الشيء في ذاته ، ومثل هذا الثنائية لو حللت تحليلا دقيقاً لوجدنا أنها تناقض روح النقد الكنتي ، ثم إنها تناقض خصوصاً النزعة الواحدية الإسبينوزية التي بدأت تغزو الفكر الألماني بقوة في أخريات القرن الثامن عشر ومستهل التاسع عشر ، فقد أخذت الإسبينوزية تغزو بقوة الفكر الألماني خصوصاً فيما يتصل بالواحدية . فالواحدية الاسبينوزية كانت العنصر المؤثر الأساسي لدى أولئك الذين تأثروا باسبينوزا .

وفشته كما رأينا من قبل عنى بدراسة اسبينوزا دراسة خاصة فتركت هذه الدراسة التي قام بها فشته في مستهل حياته أثراً بالغاً في تطوره الفلسفي . رأى فشته أن مشكلة النقد الكنتي هي في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة ، ورأى أن حلها هو في النزعة الواحدية التي وجد لوناً منها عند اسبينوزا ، فارتفع فشته فوق هذه الثنائية بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص ، وهذا هو مبدأ وحدة الشعور ومن هنا رأى فشته أن الأنا الخالص هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألا نتجاوزها ، ولا يقصد طبعاً بالأنا هنا الأنا المفرد بل الأنا خالصاً من كل فردية ؛ فإن الفرديات المختلفة ليست إلا لحظات متأخرة لهذا الأنا الخالص ، إن هذا الأنا جنس عام يشمل الجنس البشري كله ، إنه الأنا الإنساني في وحدته الأصلية الكبرى ، ومن هذا الأنا يستنبط فشته سلسلة متصلة من الانفعال والحركات المتواصلة ، كما يستنبط نظام المقولات والقوانين الصورية للحقيقة الواقعية . إن كنت حين تصور المقولات تصورها على أنها سلسلة من التوفيقات بين الوحدة والكثرة ، أما فشته فقد رأى أن المقولات هي أفعال باطنة للأنا ذاته ، وهي قوانين تأليف هذا الأنا الخالص . إنها قوانين تنطبق على التجربة بوصفها تجربة الوجود ، كذلك يستنبط فشته من هذا الأنا مادة التجربة نفسها ، أي الموضوع ، بحيث يصبح الموضوع - أي المادة وبالتالي العالم الخارجي - يصبح في نظر فشته لحظة باطنة من لحظات الذات أو الأنا . والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف هي أن يقوم فشته بإلغاء كل مادة وكل موضوع ، وبالجملة كل أثر بل كل إطار لقيام العالم المادي .

فكل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ؛ لا شيء خارج ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا . إن الموضوع ما هو إلا الأنا حينما يضع بنفسه في مقابل ذاته جزءاً من طاقته ابتغاء أن يتغلب على ذاته وأن يستولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاء حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزو من الذات إلى الذات ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه ، ويتمثله كيما تتحقق حياته المليئة وواضح من هذا أن العالم الخارجي بالمعنى القديم قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ، لا محل فيه لأي موضوع ، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح

والمادة ، بين الذات والموضوع . ولكن ليس الأنا المفرد الذي يخلق هذا التعارض ، فإن هذا الأنا المفرد لا يمكن أن يدرك دون هذا العالم ، عالم الموضوعات ، بل المقصود من الأنا أنه هو الأنا المطلق الذي يعمل بقوانينه الخاصة الذاتية في كل الموضوعات التجريبية ، بحيث أنه في كل منها يقوم التقابل بين الأنا التجريبي مع عالمه ، ثم يرفع هذا التقابل في الوحدة المطلقة للأنا الخالص الذاتي المطلق . فالعالم الخارجي هو مجرد مجال نشاط للأنا الفردي المفرد ، أما بالنسبة إلى الأنا الخالص فليس ثمة خارج ولا وراء ، بل كل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق . وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي بذاته بالنسبة لفشته ، وهو بهذا قريب الشبه بباركلي .

غير أن فشته لم يكن قريب الصلة بكنت على النحو الذي يقال عادة ، فإن « كنت » وإن كان قد قال إن المادة من خلق الروح فإنه مع ذلك لم يقل إن هذه المادة تأتي إلينا من الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس ، لأن العقل هو وحده الذي يؤلف بين الموضوعات . وعند كنت أن كثرة المحسوسات هي لون وضيع من ألوان الشعور والمعرفة ، هي روحية من النوع السافل يتميز بعدم الإحكام ، وبالاختلاط ؛ ومضمونه هو نوع من الحقيقة يبدو لنا على أنه معطى من المعطيات .

وعلى كل حال فإن مذهب كنت ينطوي في هذا العرض كله على نوع من الثنائية الميتافيزيقية ، ذلك أن الإنسان بنوع من الخطيئة الأصيلة منغمس في المحسوس . وكثرة المحسوس هي في عملية المعرفة عنصر من عناصر الظاهر ، ومن الواقع غير الحقيقي . بيد أن هذه الثنائية عند كنت لم تتخذ طابعاً مطلقاً لأنه يرى أن هذه الكثرة هي مرحلة دنيا ، وليست مرحلة عالية من مراحل الوجود . أما عند فشته فان الثنائية لا تقوم إلا في التعارض الأولى فيها بين الأنا واللا - أنا . فأما جميع العمليات واللحظات التالية فعملية ضرورية باللا - أنا يعود إلى الأنا . على أن فشته لم ينظر في هذه المسألة في المرحلة الأولى من تفكيره ، ولم يخصص لها بحثا لأنه اهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة كما وضعها كنت وخلفاؤه وعنى قبل كل شيء باستبعاد فكرة الشيء في ذاته التي تركها كنت صخرة غير مفهومة يصطدم بها كل مذهب مثالي لاحق عليه .

وهنا يحسن بنا أن نحدد معنى فكرة المثالية حينما تقال على مذاهب هؤلاء الثلاثة : كنت ، فشته ، هيجل .

ذلك لأن هيجل يسمي نفسه باسم المثالي ، ومؤرخو الفلسفة يضعون فلسفته تحت هذا الاسم . غير أن هذا اللفظ غامض ومعانيه مشتبهة ولهذا ينبغي أن نحدد مقدما المعاني التي ينبغي أن تفهم بها المثالية حين تطلق على مذهبه . وفي سبيل ذلك ينبغي أن نفهم المعنى الذي يعطي أحيانا للمثالي وهو أن المثالي هو المقابل للواقعي ، أو أن المثالي هو ما يجب أن يكون في مقابل ما هو كائن . إن هيجل يرفض هذا التفسير للفلسفة بأنها ما يجب أن يكون كما نجده عند فشته ؛ ذلك لأنه مثل هذا التفسير ينطوي على عدم الرضا أمام الواقع ، والدعوة إلى تجاوز الواقع إلى آفاق غامضة تتلفع بالغموض . فهيجل يرى أن هذا التفسير الذي نجده عند الرومنتيك عامة كما نجده عند فشته ينبغي عدم الأخذ به ، لأنه يرى أنه من الصحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في البداية وقد قذف به في عالم غريب عنه معاد له يشعر بأنه ضائع فيه ، لكن مهمة الفلسفة ليست صرف الإنسان عن العالم الواقعي بل على العكس مهمتها أن تصلح ذات البين بين الإنسان والعالم الغريب الذي يشعر في البداية حين يقذف به فيه أنه غريب عنه . وإصلاح ذات البين هذا يتم بأن تبين الفلسفة للإنسان ما هنالك من تجانس بين ذاته وبين هذا العالم ، هنالك يدرك العقل ذاته وسط هذا العالم ، ويرى نفسه أنه فيه كما فيه غيره ، فلا يشعر بأنه غريب عنه بل يفهمه ويتعقله ، ويتعقله إياه يصبح أليفا لديه .

ومن هنا فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا ، وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد . ومعنى هذا تعقيل الواقع ، وإذا عقلنا الواقع ، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا ؛ ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيجل هي « تعقيل الواقع » أي جعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعياً ، أي الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شيء معقول . وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي - هذا من ناحية . كذلك ينبغي أن نحدد المثالية كما تطلق عند هيجل لكي نستبعد منها المعنى الذي يطلق عليها أحياناً وذلك بالقول بأن الكنتية مثالية متعالية أي أنها تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطارات العقل من أجل تعقل معطيات الحس في إطارات عقلية منظمة . والمثالية بهذا المعنى حينما تطلق على المثالية الكنتية فمعناها أننا لا نعرف غير الأفراد والظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلي وهذا يتعالى ، أي يتجاوز ،

مواد العيان الحسي ، أما الحقيقة العميقة للأشياء فتندُّ عنا ولا نقدر على الوصول إليها .

ومن هنا انتهت النقدية الكنتية إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل الظاهر ، أما هيجل (وكذلك فشته وشلنج) فيرى أنه لا يوجد شيء في ذاته ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن العقل ، وإن كان هذا لا يدل على أنه لا يوجد كما يقول بركلي إلا كائنات مفكرة ، لأن هذه الصورة من المثالية ساذجة في نظر هيجل ، وهي المثالية التي تدّعي أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور ، لأن هيجل ينكر هذه الدعوى ، دعوى أن المحسوسات لا وجود لها إلا في عالم الشعور والإحساس والوعي ، وقد قال هيجل في كتاب « علم الجمال » :

« إن ريش الطيور المتعدد الألوان يَرِفُّ حتى لو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى لو لم يسمعه أحد ، وشجيرة كاراثوس التي لا تزهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبعث منها عطور فاغمة ، وكل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد » .

وكل هذا يدل على أن هيجل يرى أن لهذه المحسوسات وجوداً مستقلا قائما برأسه لا يتوقف على الامتثال الأساسي له . أما المثالية الهيجلية فتقول إن « الفكرة » هي المطلق ؛ و « الفكرة » هاهنا Idee تشابه « الصورة » عند أفلاطون وهي التي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات . بيد أن ثمة تفرقة كبيرة بين « الفكرة » عند هيجل وبين « الصورة » عند أفلاطون ، لأن « الصورة » الأفلاطونية عالية . ومذهب أفلاطون ثنائي يقول بالثنائية بين العقل والمادة ، بين العالم المعقول والمحسوس . أما « الفكرة » الهيجلية فهي محايثة Immanente ، وفلسفة هيجل فلسفة محايثة . وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء . وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل (Begriff)وكلمة « البيجرف » في الألمانية تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا فان كلمة « التصور » معناها الشمول والكلية . وعلى هذا فان التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور ديالكتيكي .

وبهذا المعنى التصور هو العيني عينية مطلقة . ويميز هيجل بين الفكرة وبين التصور ، مع ذلك ، على أساس أن الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية ، وهي الحق في ذاته ولذاته . الفكرة هي الحياة . وهي الخير في المعارف والأفعال . وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف . إنها الحق حين يعرف نفسه . ومن وجهة نظر الفكره « التصور » يبدو مجرد لحظة تابعة ، ومع ذلك فالتصور يظل دائما مبدأ الفكرة .

ويقول في « علم المنطق » محدِّداً الفكرة Idee بما يلي :

« الفكرة » هي التصور الموافق ؛ وهي الحق الموضوعي ، أو هي الحق بوصفه الحق . فحينما يكون الشيء حقاً يكون كذلك بما فيه من فكرة . والشيء يكون فيه من الحق بقدر ما يكون فكرة ، واللفظ Idee كثيراً ما استخدم في الفلسفة بمعنى التصور وأحياناً بمعنى الرأي ، فيقال مثلا : ليس لدي أية فكرة عن هذه المسألة . وفي هذه الحالة تدل الفكرة على الامتثال . ولكن كنت استعمل الكلمة Idee بمعنى التصور العقلي . وهذا عند كنت ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط ؛ وفيما يتعلق بالظواهر ينبغي أن يكون التصور العقلي عالياً ، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له . وعلى هذا فكنت يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور ، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات . أما نحن فنحتفظ بكلمة « فكرة » Idee للتصور الموضوعي الواقعي ونميزها من التصور نفسه . وأكثر من هذا نميزها من مجرد الامتثال ونحن ننبذ المعنى الذي تفهم به الفكرة على أنها شيء غير واقعي كما يقال عن التفكير الصحيح إن هذه ليست إلا مجرد أفكار .

والوجود يبلغ معنى الحق حينما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع ، فيصبح الوجود هو الفكرة ، ومع ذلك فإن الفكرة ليس لها فقط المعنى العام للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور وبين الحقيقة الواقعية ، بل لها معنى أدق هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية ، ذلك أن التصور ، بوصفه تصوراً ، هو الهوية بين الذات والواقع الحقيقي لأن العبارة غير المحددة : « الحقيقة الواقعية » معناها فقط « الموجود المحدَّد » وهذا المعنى يوجد في التصور من حيث أنه مفرد جزئي .

وبالجملة فإن الفكرة هي أولا الحياة ، هي التصور الذي إذا ميز بينه وبين موضوعيته نفذ في موضوعيته نفسها . -

والعقل يدرك « الفكرة » على أنها حقيقته المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة بذاتها ولذاتها . والفكرة المطلقة هي الهوية بين الفكرة النظرية والعملية . والفكرة المنطقية محتواها هو ذاتها . وهكذا نجد هيجل في الكتاب الثالث من « علم المنطق » يخصص فصولا طويلة لتحديد معنى الفكرة ، والفكرة المطلقة ، وكيف تتطور الحقيقة الواقعية إبتداء من الفكرة ، ذلك أن الفكرة هي في نظر هيجل الكلي ، وهي علمية موضوعية . هي الكلي كما يدركه الذهن ، وهي الكل ثانياً بمعنى التصور ، أي بمعنى الإدراك المحدد العيني للمضمون .

إن الفكرة هي التصور من حيث يتحقق ، التصور حينما يمتلىء بذاته ، فمثلا : النفس تصور ، وهذا التصور يمتلىء بحقيقة في داخل الجسم ، ومن هنا تنشأ الحياة ، وإذا انفصل التصور عن الواقع نشأ عنه الموت .

والفكر عند هيجل هو أولا جوهر الأشياء الخارجية ، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة عقل متحجر كما قال شلنج ، يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع . وثانياً : الفكرة هي الجوهر الكلي للعقل . ففي كل عيان إنساني يوجد الفكر ، كذلك الفكر هو العنصر الكلي في كل امتثال ، وفي كل تذكر ، وبالجملة في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر على أنه المبدأ الكلي الحقيقي ، لكل وجود طبيعي وروحي ، إن الفكر يسيطر وينتظم كل الأشياء ، وهو الأساس في كل الأشياء .

مذهب هيجل

مذهب هيجل يتألف من ثلاثة معان رئيسية :

(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (جـ) الروح

وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد هو « الفكرة » Begriff فالفكرة هي المطلق ، وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي :

الوضع thèse ؛ النفي antithèse ؛ التوحيد والتأليف أو المركب synthèse ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ، ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع ونقيضه .

الفكرة هي أولا الفكرة الخالصة ، أو الفكرة المحض ، وهي الأساس في كل وجود طبيعي وروحي . وتناظر في المذاهب القديمة الروحية : الفكر الإلهي قبل خلق العالم .

وهي ثانياً الفكرة المتخارجة ، أي التي تخرج عن ذاتها لتتبدى على هيئة الطبيعة في المكان والزمان .

وهي ثالثاً الفكرة حين تنطوي على نفسها وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج عن ذاتها ، وهذا الخروج عن ذاتها يسمى باسم aliénation ، أي أن يكون الشيء غير نفسه لكي يصبح روحاً أو عقلا حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته ، وتبعاً لهذه اللحظات الثلاث ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية إلى :

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو العقل

وقد وحد هيجل فيما بين الفكر والعقل حتى ليمكن أن نقول إن العقل في المذهب الفلسفي يدرس من نواح ثلاث :

فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق
ويدرس من حيث تحققه في الكون وذلك في فلسفة الطبيعة

ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح .

والمنطق هو حجر الزاوية في فلسفة (مذهب) هيجل ، ويجب أن ننظر إلى المنطق نظرة مخالفة للنظرة التي اعتدناها ونحن ندرس المنطق الصوري ، فكما يقول هيجل : « المنطق هو وما بعد الطبيعة شيء واحد » : إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة ، وهذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء ، وبعبارة أخرى المنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية . وحين نقول إن الفكر موضوعي وإنه يؤلف المبدأ الباطن للكون ، فيبدو أننا نعزو إلى الأمور الطبيعية وعياً وشعوراً ، ولكننا نشعر بفور لتصور النشاط الباطن للأشياء على أنه فكر ، لأننا نقول عن الإنسان إنه يتميز عن الأشياء الوضيعة بالفكر ، فكيف نعزو إلى الأمور الطبيعية فكراً ، وهو الفاصل المميز للانسان عن سائر الكائنات في الطبيعة ؟ ووفقاً لهذا يجب أن ننظر إلى الطبيعة على أنها أفكار غير مشعور بها ، وكأنها عقل متحجر على حد تعبير « شلنج » . لكن تجنباً لكل سوء فهم ينبغي أن نستخدم الكلمة « تحديد الفكر » بدلا من « الفكر » . وهذا المعنى للفكر وتحديداته تجده معبراً عنه تعبيراً دقيقاً في الصيغة القديمة وهي العقل أو النوس nous الذي يحكم العالم ، ونحن نعبر عن هذه الصيغة حينما نقول إن العقل يسكنه ويتقوم به أو هو محايث فيه يؤلف طبيعته الخاصة الباطنة ، ويكون الطبيعة الكلية .

فإذا حق لنا بعد هذا الذي تقدم ، أن ننظر إلى المنطق على أنه نظام التعينات الخالصة للفكر فان سائر العلوم الفلسفية من فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل تبدو لنا على أنها منطق ، لأن المنطق هو الروح التي تشيع فيها ، ومعنى هذا إذن أن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وفلسفة العقل ، ولكنه العقل محضاً في المنطق ، والعقل مطبقاً في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، والعقل في حالة استبطان في فلسفة الروح أو العقل . والتعينات المنطقية للفكر عقول محضة ، إن هذه التعينات هي أعمق عمائق الأشياء وهي في نفس الوقت الأمور التي تردد في أفواهنا باستمرار ، ولهذا السبب تبدو لنا شيئاً مألوفاً معروفاً ، والواقع أنها أبعد الأشياء عن المعرفة ، فمثلا الوجود هو تعين خالص للفكر ، ومع ذلك فلا يخطر ببالنا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود موضوعاً للبحث .

ونذكر عادة أن المطلق ينبغي أن يكون موجوداً في عالم آخر ، مع أنه هو في الواقع أرسخ الأشياء حضوراً فينا لأننا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة نحمله في داخل نفوسنا ، ونستعين به وإن كنا لا نشعر بذلك . ويقال عادة إن المنطق لا يعني إلا بالأشكال والصور ، بينما هو يستمد محتواه من غيره ، لكن الأفكار المنطقية ليست شيئاً جزئياً بالنسبة للمحتوى ، بل المحتوى هو الجزئي بالنسبة للأفكار لأنها هي الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لكل الأشياء . وهكذا يتحدد لنا المنطق عند هيجل على أنه في نفس الوقت علم الوجود ، فما دام الوجود مجرد صفة من صفات الفكر ، لا العكس ، فإن البحث في المنطق بحث في الوجود .

إن الواقع عقلي خالص ، وعلى ذلك فإن البحث في الوجود هو البحث في الفكر وقوانينه ، وما يبحثه العقل من قوانين هو في الواقع قوانين الحقيقة الواقعية ، وعلى ذلك فإن مقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود . فإذا كان الفكر ديالكتيكي الطابع فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديالكتيكي . فالديالكتيك الفكري ليس غير انعكاس للديالكتيك الواقعي ، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس . صحيح إن المنطق يبدو وكأنه ملكوت الظلال ، لكن هذه الظلال ما هي إلا الماهيات المجردة المعراة عن كل ما هو محسوس . وبهذه الماهيات يتألف الكون كله .

وهيجل يحدد في مواضع عديدة ما يقصده بالمنهج الديالكتيكي . وخلاصته أن نمو أو تطور الفكر يجري من الوضع إلى السلب ، إلى التأليف بينهما ، أي على أساس هذا الثلاث من موضوع ، إلى نقيضه ، ثم إلى المؤلف من كليهما أي مركب الموضوع . وفي هذا يقول : إن السير الديالكتيكي كما نفهمه هو إدراك التعارض في الوحدة ؛ أو إدراك الموجب في السالب وهذا السلوك هو سلوك الفكر النظري ، ويقول في موضع آخر : أطلق كلمة ديالكتيك على المبدأ المحرك للتصور من حيث أنه ليس فقط يحل تجزيئات الكل بل وأيضاً هو الذي يحدثها . واللفظ ديالكتيك لا يعني أن موضوعاً أو قضية أو شيئاً معطى للشعور أو العاطفة أو الوعي المباشر ينحل ويختلط من أجل أن نشتق منه مضاداته فهذا هو الديالكتيك السلبي كما نجده عند أفلاطون ، لأن النتيجة الأخيرة لهذا الديالكتيك السلبي هي أن نقدم المضاد في امتثال ما ، وهو أمر يمكن أن يدرك على نحو ما أدركه الشكاك القدماء على أنه تناقض ، أو يدرك على النحو الفاسد الذي أدركه عليه المحدثون ، أي على أنه اقتراب من الحقيقة ، بينما الديالكتيك العالي للتصور فحواه إدراك التحدد ليس فقط على أنه حد ومضاد ، بل وأيضاً على أنه يُخْرِج من ذاته محتوى ونتيجة إيجابيين . وعلى هذا فالديالكتيك يمكن أن يكون نمواً وتقدماً باطنياً محايثا ، وعلى هذا فالديالكتيك ليس نشاطاً ذاتياً لفكرة خارجية ، بل هو عينه روح المحتوى الذي ينتج عضوياً فروعه وثماره . إنه الفكرة التي تنمو بفضل نشاط عقلها الخالص . والفكر الذاتي لا يفعل أكثر من أن يشاهد هذا التطور دون أن يساهم بشيء من جانبه ، والتعينات في تطور التصور هي من ناحية تصورات ، ومن ناحية أخرى ما دام التصور هو في جوهره الفكرة ، فإن هذه التعينات لها أيضاً شكل الوجود العيني في الحقيقة الواقعية . وسلسلة التصورات التي نحصل عليها هكذا هي في الوقت نفسه سلسلة من الأشياء الواقعية الحقيقية العينية ، والفكرة ينبغي أن تتحدد في ذاتها لأنها في البدء ليست إلا فكرة مجردة ، ومع ذلك فإن هذا التصور المجرد في البداية لا يترك أبداً ، بل يسري في داخل ذاته دائماً .

والتعين الأخير يكون أغنى التعينات . والتعينات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالمجموع وتستعيد امتلاكه لتفاضلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتعين الأخير يصل إلى الأول في وحدته ، فاذا ابتدأ التصور وقد انشق على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

مجرد مظهر فحسب ينكشف على هذا النحو في التقدم ، لأن كل الخصائص الجزئية تعود في النهاية إلى حِضْن الكل ، وفي العلوم التجريبية يحلل عادة ما هو موجود في الامتثال ، فاذا ما أرجعنا الجزئي إلى المشترك كان هذا يسمى تصوراً .

ومن هذا النص يتبين أن الديالكتيك هو نمو التصور لكي يُغْني ويُنَمّي ما يتضمنه ، وذلك بالسير وفقاً لهذه المراحل الثلاث من وضع ، إلى رفع ، إلى تأليف جامع بين الوضع والرفع .

نظرية الوجود

منطق هيجل يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية :

نظرية الوجود ونظرية الماهية ونظرية التصور

أما الأولى فتدرس المقولات الأبسط والأقل تحديداً وهي مقولات المباشرة . وتبدأ هذه النظرية بفكرة الموجود أو الوجود Sein, Etre والوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكبر كلية ، وتبعاً لهذا هي الأكثر فراغاً من المحتوى ، والموجود الذي ليس هذا ولا ذاك ليس بشيء : إنه واللا موجود سواء . وهذا التناقض بين الوجود واللاوجود والصيرورة أو التغير هو الفكرة العينية الأولى . وبهذا هو التصور الأول ، بينما الوجود والعدم مجردات خاوية .

وفي هذا يتشابه هيجل مع هيرقليطس : يعني أن كل شيء في تغير ولا شيء في ثبات ، وليس المطلق إلا هذه العملية المستمرة للتغير . ومن هنا يقول هيجل إن المطلق عملية ، ويقول مرة أخرى بعد ذلك : « حينما نتحدث عن فكرة الموجود فاننا نريد بهذا أن نقول إن هذه الفكرة تقوم في التغير والصيرورة لأنها بوصفها الوجود هي اللاوجود الخاوي وبالمثل اللاوجود بوصفه لا وجود هو الوجود الخاوي ، وهكذا نجد أن لدينا في الوجود اللاوجود وبالعكس » .

وهذا الوجود الذي يبقى في ذاته في اللاوجود هو التغير أو الصيرورة وينبغي ألا نرفع الخلاف في وحدة الصيرورة لأنه بغير الخلاف نرجع إلى الوجود المجرد . فالصيرورة أو التغير هي وضع ما هو الوجود في الحق ، وبتعبير أوضح : التغير هو حال الوجود على وجه الصواب . ونسمع كثيراً ما يقال إن الوجود مقابل الفكر ، ومن هذه الناحية ينبغي أن نتساءل أولا : ماذا يقصد بالوجود ؟ إذا أخذنا الوجود كما يحدده التأمل فسنقول عنه إنه العنصر الذي في هوية مطلقة وتوكيد وإيجاب ، وإذا نظرنا الآن إلى الفكر فسنرى أنه هو أيضاً في حالة هوية مطلقة مع ذاته . وهكذا نرى أن نفس التحديد يطلق على الوجود والفكر معاً . ومع ذلك ينبغي ألا ننظر إلى هذه الهوية للوجود والفكر على أنها هوية عينية ، وبالتالي ينبغي ألا نقول عن الحجر بوصفه كذلك إنه في حال هوية مع الإنسان المزود بالفكر ، واللحظة العينية شيء يختلف عن اليقين المجرد بوصفه كذلك . لكن حين التحدث عن الوجود ليس ثمة مجال للتحدث عن شيء عيني لأن الوجود تجريد مطلق ومن هنا نرى أيضاً أن المسألة المتعلقة بوجود الله وهو أكثر الأمور عينية لا تقدم إلا فائدة قليلة من حيث التساؤل عن جدوى واقع المسألة . ولما كان التغير هو أول لحظة عينية فإنه هو أول تعين حقيقي للفكر . وفي تاريخ الفلسفة مذهب هيرقليطس هو الذي يناظر هذه الدرجة من الفكرة المنطقية فحين قال هيرقليطس « كل شيء يسيل » فإنه وضع بذلك التغير تحديداً أساسياً لكل ما هو موجود . وينبغي أن نقول إن التغير في ذاته ولذاته هو تحديد فقير جداً وينبغي ان يُنَمَّى من أجل أن يَكْمُلَ وأن يدخل في الطبيعة على نحو أعمق ، وهذا التحديد الأعمق للتغير نجده مثلا في الحياة ، فالحياة تغير ولكنه لا يستنفد معنى الحياة ، ونجد التغير على نحو أعلى في الروح أو العقل لأن الروح تغير أيضاً ، لكنه تغير أشدُّ وأغنى من مجرد التغير المنطقي ، واللحظات التي يؤلف العقل وحدتها ليست لحظات بسيطة مجردة للوجود واللاوجود ، بل نظام الفكرة المنطقية ونظام الطبيعة .

ويزيد هيجل في تحديد معاني الوجود فيقول إن الوجود هو الوجود مع إمكان تحديده تحديداً مباشراً ليس فيه ثم غير الوجود ، وهذا ما يكون الكيفية ، والوجود في هذا التحديد للكيفية ينعكس على نفسه فيصبح الكائن الموجود . وفي كل شيء مزيج من اللاوجود والوجود . فالزهرة لو كانت زهرة فحسب لظلت إلى الأبد ولكنها تنكر ذاتها وتدحض نفسها ، وذلك بأن تذبل كي تصبح ثمرة وحَبّاً ، وهكذا كل موجود يحوي في داخله اللاوجود الذي بفضله يتطور وينمو ، فلو لم يوجد نفي وسلب في الوجود لما حدث تطور ونمو . وهذا طبعاً يخضع للمبدأ الأساسي عند هيجل وهو أن « الوجود يحتوي في داخله على الوجود واللاوجود في وقت واحد معاً أي أن التناقض طبع الوجود ، وكل مقولات الوجود تنمو ابتداء من الصيرورة ولتبسيط الديالكتيك الهيجلي يمكن القول بأن التغير هو الانتقال من كيف الى كيف آخر ، وكل الصفة تعين وجوداً

تجريبياً أو آنية Dasein والكائن الذي يتعين من حيث أنه يعارض كائنا آخر ، هو كائن لذاته Fur sich Sein فالحركة الديالكتيكية تقود من الكيف إلى الكم ، وبهذا نصل إلى المقياس ، والمقياس مقدار يتوقف عليه الكيف : فمثلا الماء وفقاً لدرجة الحرارة يظل سائلا أو يستحيل ثلجاً ، أو بخاراً .

ولقد أشرنا إلى أن هيجل يرى أن كل وجود ينطوي على لا وجود ، وأن هذا هو الأساس في كل وجود وقلنا إن معنى التناقض هو في أصل الوجود ، وعلى حد تعبيرنا « الوجود نسيج الاضداد » وهيجل يتوسع في هذه الفكرة في فصل طويل في كتاب « المنطق » (القسم الثاني ص ٥٨ : ٦٢) فيقول إذا كانت التعينات الأولى العقلية ،وهي الهوية والاختلاف والتقابل تقرر بوصفها مبادىء فبالاحرى والأوْلى ينبغي أن ننظر وأن نقيم مبدأ التحدد الذي فيه تصبح هذه الامور في وضعها الصائب أعني أن التناقض ينبغي أن نصوغ مبدأه على النحو التالي : كل الاشياء متناقضة في ذاتها .

وهذه الجملة تعبير عن حقيقة الأشياء وماهيتها ، والتناقض الذي يبدو في التقابل ليس إلا العدم المتضمن في الهوية ، والذي يصبح ظاهراً في القضية التي تقول أن مبدأ الهوية لا يقول شيئاً وهذا النفي حين يستمر في تحديد ذاته يصبح اختلافاً أي يصبح تناقضاً موضوعاً . ومن المعاني السابقة الموجودة في المنطق التقليدي والتصور العام أن يقال إن التناقض ليس تعيناً محايثا جوهرياً مثل الهوية . لكن إذا كان الأمر هاهنا ترتيباً تصاعدياً ؛ وإذا كان من الممكن النظر إلى هذين التحديدين (التناقض والهوية) على أنهما مستقلان الواحد عن الآخر ، فبالأحرى التناقض ينبغي أن ننظر إليه على أنه التحديد الأعمق والأحفل بالجوهرية . فالهوية بإزائه ليست إلا تعيناً للمباشر البسيط للكائن الميت ، بينما التناقض هو جذب كل حركة وكل حيوية . فالشيء يكون قادراً على الحركة والوثبة والنشاط بالقدر الذي به يتضمن تناقضاً والتناقض هو عادة ما ينبذ من الأشياء أولا ، ومن الوجود ومن الحق بوجه عام . ويقال خصوصاً لا شيء متناقض ومن ناحية أخرى يلقي بالتناقض في التأمل الذاتي بأن يقال إن التأمل هو الذي يضع التناقض بروابطه ومقارناته . ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا التناقض موجود في هذا التأمل لأن المتناقض لا يمكن التفكير فيه ولا امتثاله ، سواء كان التأمل متعلقاً بالحقيقة الواقعية أو بتأمل المفكر ، لأنه بالنسبة للتفكير المعتاد ، التناقض يعد مجرد عرض أو حالة مرضية طارئة ،

ولكن ليس لنا أن نهتم بهذا الزعم القائل بعدم وجود تناقض ، ذلك أن التعبير المطلق للماهية ينبغي أن نجده في كل تجربة وفي كل حقيقة واقعية وفي كل تصور .

« وحينما تحدثنا (مشيرا إلى قول سابق) عن اللامتناهي ، وهذا هو التناقض كما يبدو في نطاق الوجود ، فإننا قلنا نفس الشيء » . ويرد هيجل على كل الاعتراضات قائلا : إن التجربة تدلنا على أن ثمة كثيراً من الأشياء المتناقضة وكثيراً من النظم والمؤسسات المتناقضة وتناقضها لا يوجد فقط في التأمل الخارجي ، بل يوجد أيضاً في نفس الأشياء . وكذلك ينبغي ألا ننظر إلى التناقض على أنه مجرد شذوذ لا يبدو كذلك إلا هاهنا وهاهناك ، بل التناقض هو السلب في تعينه الجوهري ، هو مبدأ كل حركة تلقائية ، فما الحركة إلا مظهر من مظاهر التناقض، فالحركة الحسية الخارجية بذاتها هي وجود التناقض المباشر نفسه ؛ فإن الشيء يتحرك ليس فقط بوصفه يوجد في لحظة ما هاهنا وفي الأخرى هاهناك ، ولكن أيضاً بوصفه في نفس اللحظة هنا ولا هناك وبوصفه هو في نفس الوقت ليس في نفس المكان . وينبغي أن نعترف مع القدماء الديالكتيكيين بالمتناقضات التي كشفوا عنها في الحركة . لكن لا ينتج عن هذا أن الحركة لا توجد ، بل إن الحركة هي التناقض الموجود فعلا في التجربة . كذلك الحركة الذاتية ، وهي الميل أو الاندفاع عامة ، معناها فقط أنه من ناحية واحدة الشيء يوجد في ذاته وفي نفس الوقت هو عدمه وإنكاره ، فالهوية المجردة مع الذات ليس لها أية حيوية ، لكن بحكم أنه الايجابي هو في نفس الوقت سلب ، فانه يخرج من ذاته وينخرط في التغير . وعلى هذا فإن الشيء لا يكون حياً إلا بمقدارما يتضمنه من تناقض ، فيملك قوة الامساك بهذا التناقض في نفس الوقت ، وحينما يصبح الموجود عاجزاً في تحدده الوضعي عن الانتقال إلى التحدد السلبي وعن الاحتفاظ بالايجاب والسلب معاً ، أو حينما يصبح عاجزاً عن أن يحتمل في داخل ذاته التناقض ، فإنه لا يكون وحدة حية ، ولا يصبح أساساً بل يتداعى وينهار أمام التناقض . والتفكير النظري فحواه أنه يتبنى التناقض ويحتفظ بنفسه فيه بينما التفكير العادي يستسلم للتناقض ، ويجعله يغير أو يقضي على تعيناته .

وإذا كان التناقض يتقنع في الحركة بقناع البساطة فانه في التعين الإضافي يتبين بكل جلاء الأمور المتضادة وهي الأعلى والأسفل ، واليسار واليمين ، والوالد والابن . . . .

وهكذا يتضمن كلا الطرفين المتقابلين في طرف واحد . هذه تحددات في حالة تضايف . فما هو فوق هو ما ليس تحت ، وما هو فوق معناه فقط ألا يكون تحت ، والفوق لا يوجد إلا بوجود تحت والعكس ، وعلى هذا فكل تعين يتضمن بالضرورة مقابله . والوالد هو غير الابن وبالعكس فكل منهما هو غير غيره . وفي الوقت نفسه كل تعين من هذه التعينات لا يوجد إلا بالنسبة للآخر ، ووجوده هو مجرد وضع ، ولكن الأب هو في نفس الوقت أيضاً شيء خارج علاقة أو إضافة إلى ابنه لكن لن يكون الإنسان بوجه عام وليس أباً والمتقابلان يتضمنان إذن التناقض بقدر ما يترابط بعضهما بالنسبة لبعض في نقطة معينة ، أو بقدر ما يحايد كُلُّ منها الآخر ، أو بقدر ما يكون كل منها سوياً أو غير مكترث بالنسبة للآخر . والامتثال حين ينتقل في لحظة السوية للتعينات ينسى وحدتها السلبية ، ولا ينظر إليها إلا كخلافات ، وهي تعينات فيها اليمين ليس هو اليمين واليسار ليس هو اليسار . . الخ . لكنه حين يجد فعلا اليمين أمامه واليسار فإنه يجد نفسه بإزاء تعينات ينفي بعضها بعضاً وتظل سواء بعضها بالنسبة لبعض في نفس الوقت الذي ينفي فيه بعضها بعضاً .

ديالكتيك اللامتناهي :

حينما يتحدث هيجل عن المقولات يعرض نظريته المشهورة في ديالكتيك اللامتناهي ، وتصوره للامتناهي الحقيقي . يرى هيجل أنه ينبغي ألا ننظر إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهي الذي بتقدمه يدفع حدوده باستمرار ، ولكنه بهذا إنما يعطي نفسه حدوداً جديدة فإن هذا التقدم اللامحدود هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف ، بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي نظرة ديالكتيكية على أنه ما يتحقق في المتناهي وبالمتناهي حيث يتبدى فارضاً على نفسه حدوداً ينفيها فيما بعد ، ونفي نفسه هذا هو إيجابه ، وبعبارة أخرى اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو « **مجموع لحظات الوجود التي تحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضعه التغير الكلي** ».

ويمكن تصوير اللامتناهي الفاسد بأنه مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وتصوير اللامتناهي الحقيقي بأنه دائرة . فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يتبدى ويعطي نفسه الوجود بأن يحدد نفسه ويصير واحدا ، ذلك أن الوجود غير محدد فيعطي نفسه حدا ، وكل حد هو نفي ، وعليه بعد هذا أن ينفي هذا الحد . فكأنه إنما يؤكد وجوده بنفي النفي ، وهكذا يستمر أبداً .

قال هيجل : « اللامتناهي مأخوذ بمعناه العام حينما يدرك على شكل تقدم لا متناه ، هو عملية تجاوز الحد الكيفي أو الكمي بحيث يصير هذا الحد إيجابياً ، ويظهر دائماً بعد نفيه ». ولكن اللامتناهي الحقيقي هو نفي النفي بالقدر الذي به يتضمن الحد في النفي الحقيقي ، وفيه لا يضع التقدم عبر المتناهي حدا جديداً ، ولكن لتجاوز الحد يستعيد الوجود هويته مع ذاته ».

ويعقب على هذا في موضع آخر فيقول : « إن الموجود المحدد له حد لا في اللا وجود المعين ولكن في وجود آخر معين ، فالأشياء التي تتحدد بذاتها لها علاقة تبادلية إيجابية ، والواحد منها له نفس تحدد الآخر ، وعلى هذا فكل موجود معين هو محدد ومتناه ، أي أن كل موجود ينبغي أن يتجاوز بالتحديد ، وبهذا نضع التقدم إلى غير نهاية ، والحل الوحيد لهذه النقيضة كما يلي : لا الحد ولا اللامتناهي المذكوران في هذه النقيضة صحيح في ذاته ، لأن الحد من نوع ينبغي أن يتجاوز ، واللامتناهي هو ما يقترب منه الحد باستمرار ، واللامتناهي الحقيقي هنا هو التأمل في الذات ، والعقل لا يتأمل المعاني في زمانه بل في ماهيته وفكرته . ووجوب الوجود بذاته يتضمن الحد ، والحد يتضمن وجوب الوجود ، وعلاقتهما المتبادلة هي المحدود نفسه الذي يتضمن كليهما في وجوده الباطن . ولحظات تعينه تتقابل كيفياً ، فالحد يتحدد على أنه سلب لوجوب الوجود كما أن وجوب الوجود يتحدد على أنه سلب للحد . وهكذا نجد أن اللامتناهي هو تناقض ذاته الباطنة ، فهو يتجاوز ذاته ويختفي . . . واللامتناهي في تصوره البسيط يمكن أن يعد تحديداً جديداً للمطلق . إنه يوضع على أنه رابطة اللاتعين مع الذات بوصفه وجوداً وصيرورة . وأشكال الوجود المتعين تستبعد من سلسلة التعينات التي يمكن أن ينظر إليها على أنها تحديدات للمطلق ، لأن أشكال هذا النطاق لا توضع لنفسها مباشرة إلا بوصفها تعينات أي أموراً نهائية ».

وهكذا نجد أن اللامتناهي هو المطلق لأنه يعين الوجود بوصفه نفياً للمتناهي . والخلاصة أن اللامتناهي هو :

(أ) في تعينه البسيط يكون هو الموجب بوصفه سالباً للمتناهي .

(ب) لكنه بهذا في تعين متبادل مع المتناهي ، إنه اللامتناهي من طرف واحد مجرد .

(جـ) اللامتناهي تجاوز الذات لهذا المتناهي ،

والمتناهي بوصفه كذلك عملية واحدة وحين ذلك يكون هو اللامتناهي حقيقة .

وبهذا نصل إلى تحديد متبادل للإثنين ، فالمتناهي متناه فقط في العلاقة مع وجوب الوجود ، واللامتناهي غير متناه فقط في علاقته مع المتناهي ، والواحد منهما غير منفصل عن الأخر ، وهما غيران ، وإن كان كل منهما يتضمن الآخر في ذاته . وعلى هذا فكل منهما هو وحدة ذاته مع غيره ، وفي تعينه يكون وجوداً متعيناً ، أي لا يكون وجوداً على ما هو عليه غيره ، وهذا التعين المتبادل الذي ينفي ذاته وينفي سلبه هو ما يبدو أنه يتقدم إلى غير نهاية وهو الذي في كثير من الأشكال والتطبيقات يظهر أنه نهائي لا يستفاد منه . والفكر العادي يعتقد أنه بلغ الغاية حينما يصل إلى هذه العبارة : « وهكذا إلى غير نهاية ».

وهذا التقدم يبدو أينما دفعنا التعينات النسبية إلى مقابلاتها بحيث تصبح هي وهذه المقابلات وحدة لا تقبل الانفصال ؛ وفي الوقت نفسه تنسب إلى كل منها بالنسبة للآخر وجوداً مستقلا ، فهذا التقدم هو إذن التناقض الذي لم يحل ، بل هو تناقض يعلم دائماً أنه حاضر . ومعنى هذا أن التناقض حاضر باستمرار ، واللامتناهي كذلك في جميع عمليات الوجود .

على أن هيجل يتناول بعد هذا جملة مباحث متصلة بالموجود لذاته والواحد والكثير فيقول إن الموجود بذاته بوصفه ذا علاقة مع ذاته يسمي المباشرة Unmittebarkeit, im-médiatité وأما بوصفه يؤلف علاقة سلب مع ذاته فإنه هو الوجود لذاته المعين أو الواحد . والواحد هو لحظة تستبعد كل اختلاف يختفي فيه الغير ، لكن العلاقة بين حد سلبي وبين نفسه هي علاقة سلبية ، وبالتالي الواحد يتفاضل ويطرد ذاته ، وبهذا يضع وحدات كثيرة ، وهذه الوحدات في حالات مباشرة تكون موجودات متمايزة يرفض بعضها بعضاً ويستبعد بعضها البعض .

غير أن هيجل يتابع تحليل فكرة الواحد والكثير تحليلا ينتهي منه إلى أن الواحد هو الكثير ، وبالعكس . ويؤكد هذه الحقيقة على أنها نوع من التغير أو العملية لا على أنها الوجود كما يوضع في وحدة ساكنة في قضية . وبهذه المناسبة يتحدث كذلك عن بعض المقولات الكبرى ، وخصوصاً مقولتي الكم والكيف .

الماهية

الماهية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي . فمثلا مظهر الثلج والماء السائل وبحار الماء ، كلها مظاهر تجريبية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائماً مع ذاته . وعلى هذا فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي الظاهر . ومن هنا يبدو الموجود مزدوجاً ، أي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر . وفي هذه الحالة نجد أن الحدود تتقابل هاهنا مثنى مثنى ، مثل الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخل والخارج . ومع أن كل مثنى يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فان كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت ، فالشيء مثلا لا يكون شيئاً إذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته ، والقوة ليست إلا مقداراً خاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها . ومن هنا فان تفسير الظاهرة بالقوة المحدثة لها هو مجرد تحصيل حاصل . ومعنى هذا أن كل مثنى رغم أنهما متضادان فانهما يؤلفان وحدة . فالتقابل بين طرفي كل مثنى تقابل وهمي فحسب ، وأشد هذه التقابلات وهماً التقابل بين الظاهر والباطن ، والداخل والخارج . فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء ، والواقع أن الداخل والخارج مضمونهما واحد . فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله ، أي أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه ، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب ، أي من حيث النوايا والعواطف ، وليس باطنه في هوية مع خارجه ، فان كليهما يكون خاوياً ، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، بل يجب ان نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله ، ولهذا فان ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه وبهذا عينه خارج محض ، فعقل الطفل مثلا ليس في البداية إلا إمكانية باطنية ولا يتحقق حقاً إلا بالتربية باتخاذ صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه ، فكأن الطفل أولا في ذاته وبالتالي بالنسبة إلى غيره غير كذا فأصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي ألا نثق بالعبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الافعال الطيبة . وبعبارة أوضح يرى هيجل أن الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد ، فلا يجوز أن نقول إنه في الداخل كذا والظاهر كذا ، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن ، لأنه لا معنى للظاهر إلا بالباطن ، ولا معنى للباطن إلا بالظاهر . على أن هذه الحدود المتقابلة

مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية ، فالحقيقة الواقعية فيها ينظر إلى الظاهرة على أنها تحقيق كامل مطابق للماهية ، والحقيقة الواقعية في مقابل الإمكان هي الوجود الضروري أو الواجب أو الضرورة العقلية . ومن هنا قال هيجل « إن كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلا ، وأن ما هو حقيقي فعلا هو عقلي » . فالضروري أولاً هو الجوهر ، وبمعنى آخر هو العلة التي تظهر بآثارها . ولكن هيجل يقول بتبادل في الفعل بين العلل والمعلولات ، فالعلل تؤثر في المعلولات وبالعكس . ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العلية الدائرية ، وتظهر بأبلغ معانيها في الكائنات العضوية ويسميها باسم الفعل المتبادل Wechselwirkung ولو نظرنا قليلا في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول :

إن التصور Begriff يوضع في الماهية وضعاً محضاً . وتعينات التصور لها في الماهية طابع نسبي خالص ولا تنعكس بعد تماماً على نفسها ، وبالتالي فان التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية للوجود ليست في علاقة مع ذاتها إلا لأنها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها ، وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضعاً سابقاً عن طريق التوسط . والموجود لا يلغي في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ، لكن من ناحية أخرى نجد أن التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الأخير ينزل إلى حالة النفي أو السلب ، وبعبارة أخرى أصبح ظاهرة . فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود الذي يظهر دون أن يخرج عن ذاته ، وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للوجود ، وحقيقة الموجود هي الماهية ، فالموجود هو المباشر . والمعرفة ، وهي تسعى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته ، لا تتوقف عند المباشر وتعيناته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة أنه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وأن هذا الأساس هو حقيقة الوجود ، بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة ، لأنها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي أن تخترق طريقاً أولياً هو الطريق الذي يمضي متجاوزاً الموجود أو بالأحرى الطريق الذي يذهب في أعماقه . وفقط عن طريق عملية استبطان هي عملية توسط أيضاً ابتداء من الموجود المباشر تجري المعرفة بالماهية ، وهذه الحركة التي تصور على أنها طريق المعرفة تبدو على أنها نشاط للمعرفة يبدأ بالموجود ويستمر متجاوزاً إياه كيما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا النشاط خارجاً عن الوجود وبغير علاقة معه . غير أن هذا التقدم في المعرفة هو حركة الموجود ذاته ، وفي الموجود تكشف ، وأصبح ماهية بهذه الحركة المتجهة إلى باطن ذاته .

والماهية وجود متجاوز ، إنها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نفي لميدان الوجود . وهكذا نجد أنه في مقابل وبإزاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها . والوجود مظهر ، ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه . والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية أي في خارج الماهية لا وجود للظاهر ، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالبا ، والظاهر هو كل ما يبقي بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وأن له مظهراً مستقلا عن الماهية ، ويبدو أنه هو غير الماهية . والغير يتضمن عامة كلا وحدتي الوجود المحدد واللاوجود المحدد ، والجوهري ، لأنه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود إلا بمجرد لحظة اللاوجود فالظاهر هو هذا اللاوجود المعين المباشر . ومن ناحية الوجود الظاهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الآنية فقط بالنسبة إلى شيء آخر في عدميته المحددة ، وعلى هذا فإن كل ما يبقى للظاهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة -Im médiateté فالظاهر يوجد على أنه مباشرة منعكسة بمعنى أنه لا يوجد إلا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التعين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين . وهكذا نجد أن الظاهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما ، أو ليس وجوداً سوياً يوجد خارج تعينه في علاقته مع الذات . فاذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها نقسم الوجود على نحوين (ظاهر وباطن) من أجل أن ندخل في نطاق التصور ، أي الكل المعقول الذي يضع تفاضلاته الخاصة منتظما إياها وشاملا عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حريته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية .

نظرية التصور Begriff

يدرس هيجل التصور من ثلاث نواح :

أ ـ التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات : الكلي ، والجزئي ، والفردي . فالتصور هو الكلي منظوراً إليه

لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص ، ولكن على أنه فكرة تصبح عينية وتعطي لنفسها محتوى ، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية . فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول ، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil . فالحكم بهذا المعنى من Ur الأصلي ، teil الجزء ، يدل على الانقسام الأساسي للتصور ، والانقسام الذي يفصل الجزئي . والكلمة العربية « فصل » بمعنى حكم (فصل في قضية) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الإنقسام . فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية ، فإذا قلنا « سقراط فان » فإننا نربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو الماهية ، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط ، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي ، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حينما يتجزأ ، أو الفردي حينما يفهم في الكلي عن طريق الجزئي . والبرهان هو الأساس الجوهري لكل حقيقة ، فعند هيجل أن كل شيء برهان ، كما أن كل شيء تصور ، وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً محضاً ، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها ، وبهذا يصبح تصوراً موضوعياً .

ب ـ التصور يتموضع (يصبح موضوعاً) على ثلاثة أشكال :

١ ـ الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ ـ الكيميائية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ ـ الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء ، والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل ، التي فيها التصور يعود إلى ذاته باتحاد الذاتية والموضوعية . والصورة الكاملة Idee هي أعلى تحديد للمطلق . ويمكن أن تدرك على أنها العقل أو الذات والموضوع ، ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه ، النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي . والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل دائماً ويفاضل ويميز الهُويّ identisch, identiqe من المختلف والذاتي من الموضوعي ، والنفسي من الجسمي ، والمتناهي من اللامتناهي .

الصورة الكلية ينبوع دائم للحياة وروح سرمدي ، وإذا بدت الصورة الكلية مناقضة للذهن فما ذلك إلا لأنها « عملية » في جوهرها ولا توجد إلا بذلك الديالكتيك الباطن الذي يرد كل لحظات تطور الموجود إلى الذات المطلقة التي تتجاوزها . ويقول هيجل : « إن ثمة صوراً مطلقة ثلاثا : ١ ـ صورة الحياة . ٢ ـ صورة المعرفة والخير . ٣ ـ صورة العلم والحقيقة نفسها . فالصورة المطلقة في شكلها المباشر هي الحياة التي فيها النفس تحقق التصور في الكائن العضوي ، وفي فكرة المعرفة يبحث عن التصور الذي ينبغي أن يكون مطابقا لموضوعه ، وفي صورة الخير يأتي التصور أولا ، وينبغي أن يحقق بوصفه غاية للفعل . والتصور الأعلى هو الفكرة المطلقة ، هو حدة الحياة والشعور ، هو الكلي الذي يفكر في ذاته ، وفي تفكيره في ذاته يتحقق بنفسه فعلا .

فلسفة الطبيعة

الطبيعة عند هيجل هي الصورة Idee على شكل غيرية بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتخارج من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية ، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان . ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح . والفكرة تتفق في الطبيعة على الأقل من طريق القوانين التي تحكم هذه الطبيعة ، ولكنها لا تتحقق فيها أبداً ، أي الفكرة إلا على نحو غير مكافىء . وعجز الطبيعة هذا عن البقاء أمينة للتصور يفرض حدوداً على الفكرة فلا نستطيع أن نستنبط كل شيء ، أي أن تستنبط كل الظواهر الطبيعية من العقل أو الفكر ، لأنه يصطدم بالوقائع العرضية ، بالإمكان الخالص ؛ وحيث يوجد الإمكان والعرض لا يكون ثم قانون ، وبالتالي لا يكون ثم عقل . والعقل إنما تدل عليه القوانين في الطبيعة . وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاما متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ، ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التطور يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة .

ويحاول هيجل أن يستخلص ديالكتيك الفكرة المحايثة immanent في الطبيعة بأن يستبدل بمقولات العقل الاضافات العقلية للفكر النظري . وهو من أجل هذا يميز ثلاثة مستويات للوجود تتحدد في اتجاه العينية وزيادة الفردية : ـ

أولا : عالم الآليات ثانياً : العالم الفزيائي الكيماوي ثالثاً : العالم العضوي .

فعالم الآليات هو عالم المادة الجامدة ، والحركة ، وفيه العناصر وهي خارجة بعضها عن بعض ، لا تفعل إلا

بالجذب والطرد . والصورة المجردة للتقارب هي المكان ، والمكان وجود محسوس لا يدرك بالحواس أو على حد تعبيره « حس لا محسوس » . والصورة المجردة هي الزمان .

والزمان عند هيجل هو غير الموجود بوصفه موجوداً ، وهو الموجود بوصفه غير موجود ، أي الزمان بوصفه موجوداً هو غير موجود ، أو بوصفه غير موجود هو موجود ، أي أن الزمان هو السلب في ذاته ، هو الميلاد والاختفاء . هو Khro-nos الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلد ، لأن الزمان كما يرى أرسطو وأوغسطين لا يمكن إمساكه ، فالماضي مضى وزال ، والمستقبل ليس بعد ، والحاضر لا يمكن الإمساك به ، والزمان يقضي على كل لحظاته فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه ، ومن هنا فإن الميثولوجيا اليونانية تمثل « خرونوس » بأنه يأكل أبناءه .

أما الجاذبية فهي ميل المادة إلى الاستبطان ، إنها النزوع إلى الذاتية ، وحركة الأجرام السماوية تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة التي هي المظهر الأوسط للعقلية .

والفزياء عند هيجل موضوعها كل المظاهر الكيفية للعالم المادي كالضوء والصوت والحرارة والكهرباء حيث يتخذ كل شيء شكل الفردية في الأجسام . وفي عالم الفزياء تسود لحظتا التعارض والتصالح التي بها يظهر الديالكتيك الطبيعي . والشكل الأبرز للفزياء هو الاستقطاب . والحد الأخير للعمليات الفزيائية هو الكيماوية ، والكيماوية هي التي تمهد لمجيء الحياة . فالفكرة التي كانت مغلولة في الآلة تتحرر شيئاً فشيئاً في العمليات الفزيائية الكيميائية ، وتتحرر أكثر فأكثر في العالم العضوي الذي فيه يتعين التصور شيئاً فشيئاً في مروره في مراحل المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية . والكائن العضوي يجد في العمليات الكيميائية شروط وجوده ، ولكنه ينبغي عليه أن يقاومها باستمرار لكي يتيسر له أن يعيش . فالشيء لا يكون حيا إلا من حيث يتضمن في داخله التضاد والتناقض ، والشيء الحي هو الذي يملك القدرة على أن يفهم التناقض ، وأن يحتمله في داخله . والصراع المستمر مع القوى الخارجية المعادية . هذا الصراع الذي ينبغي على الكائن الحي أن يقوم به وينتصر فيه ، هو الذي يشيع في الحياة الشعور بعدم الاطمئنان وبالقلق . ومن هنا يسود القلق كل ما هو حي ، نتيجة طبيعية لضرورة الكفاح المستمر الذي يقوم به الكائن العضوي ضد القوى الخارجية المعادية ، ولكن ليست قوة هذه القوى الخارجية ، تلك الكلية المجردة ، هي التي تسلم الحي للموت ، بل السبب الرئيسي في الموت عدم التوافق بين وجوده الفردي وبين الكلية العينية التي يعلنها تصور الموت الذي ينتسب إليه الحي فعدم التوافق هذا هو العلة الأساسية والجرثومة الفطرية في الكائن التي تجعل الموت نتيجة ضرورية .

ولو نظرنا في مذهبه في الطبيعة لوجدنا النقاد يجمعون على أن فلسفته في الطبيعة هي أضعف ما في فلسفة هيجل . وهذا أمر طبيعي بالنسبة لمذهب يرى أن الفكرة هي الكل في الكل ، ويفسر كل شيء استنباطاً ، صحيح إنه قام بدراسات علمية جيدة ، ولم يكن يحتقر التجربة بالمعنى العلمي ؛ ولكنه لم يكن يعنيه من التجربة إلا جوانبها الكيفية لا الكمية . وهيجل في رسالة الدكتوراه عن « أفلاك الكوكب » (سنة ١٨٠١) بين أنه لا يوجد بين المشتري والمريخ كواكب أخرى ، ولكن جاء التفنيد في نفس العام باكتشاف الكوكب (سيريس) فكان لهذا الاكتشاف الدامغ ولاستدلالاته أثر بالغ فيه ، فحاول أن يخفف من هجومه على نيوتن في طبعاته التالية من « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ونظراً لهذا التخلف بين الاستنباط الفلسفي والاكتشاف العلمي فقد كان ينصح طلابه بأن لا يأخذوا من الموضوعات العلمية الخالصة موضوعات لرسائلهم حتى لا يحدث لهم مثل ما حدث له . ولكن موقفه من الطبيعة هو أن الطبيعة لا قيمة لها إلا بالقدر الذي يجعل من الممكن مجيء الشعور والفكر . فهو لم يكن مثل كنت Kant يعجب بالسماء ونجومها اللامتناهية ، بل كان يرى أن النجوم ليست إلا طفحاً من البثور المضيئة في السماء ، وعلى الرغم من أن الأرض ليست إلا كوكباً صغيراً جداً ملحقاً بالشمس فإنها في نظره هي المركز الميتافيزيقي للعالم ، لأنها موطن الإنسان ، والإنسان حامل الروح ، فهو يرى المركزية ، من الناحية الروحية والعقلية ، على أساس أن الأرض وحدها هي التي فيها الإنسان . وعند هيجل أن أتفه ثمار الفكر ذات قيمة أكبر بآلاف المرات من أكبر سير منتظم للأفلاك أو البراءة اللاشعورية للنبات ، أي أن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود .

ومذهب هيجل يتسم بالواحدية ، أي وحدة الوجود ، وهو لهذا مجد الواحدية أو وحدة الوجود في مواضع عديدة من كتبه وبخاصة في رسالته عن براهين وجود الله ، فمجّد

الواحد ، وبحّد النظرة الشرقية لأنها تجَدت الواحد وردت إليه كل شيء .

فلسفة الروح (أو العقل)

فلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مذهب هيجل ، كما هو طبيعي ، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح ، وفي الروح تتعين الفكرة إلى أقصى درجة وتصل حقاً إلى واقعها وواقعيتها العقلية ، فالفكرة المنطقية والطبيعة هما شرطان لتحقق الروح . وقد أخذ هيجل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر ، فأنشأ لذلك فلسفة في الحضارة الإنسانية ، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية ، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة أي الروح الذاتية ، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتاجها الخارجي ، أي في أعمال الجماعات الإنسانية من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة (آيين)، وهو ما يكون الروح الموضوعية ؛ ثم في ألوان تحققها العليا التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة ، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة ، فعلينا إذن أن ندرس هذه الأنواع أي الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة .

أولا : الروح الذاتية : تتجلى في مختلف المستويات التي هي بمثابة لحظات ضرورية للتطور الديالكتيكي لتصور الروح ، وتبعاً لهذا يميز هيجل بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا ، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا ، والروح وهي موضوع علم النفس بالمعنى الدقيق .

أما النفس فهي الروح بوصفها تقوم على أحوال طبيعية فسيولوجية من عنصر أو جنس ومزاج . . . الخ .

وأحياناً تتوقف على ظروف وأحوال فزيائية خالصة مثل المناخ . وهيجل يعارض النظرة التجريبية التي تجعل من الحياة الواعية مجموعة من الامتثالات ليس بينها من رابطة غير رابطة خارجية تقوم على أساس ما يسمى باسم قوانين ترابط الأفكار ، أو بعبارة أخرى القوانين المزعومة بترابط الأفكار المزعومة . والواقع أن الوعي النفسي كلية عينية مؤلفة من تعينات ، يشغل كل جزء منها مكانة ، على ارتباط بباقي الأجزاء . ويرى هيجل أن كل ما يرى في الروح أو العقل منشؤه في الإحساس وفي الأحوال الانفعالية الأولية ، ويرفض الإهابة بالقلب والعاطفة كمعايير للخير الأخلاقي والحقيقة الدينية ، ويقول : « إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة ، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والانفعال الأولى » .

وتتصل بهذا مشكلة الحرية . ذلك أن الطابع الجوهري للروح هو هويتها مع نفسها . ومثاليتها هي أيضاً ما يكون حريتها من الناحية العملية ، فشعور الروح بوحدتها هو ينبوع حريتها ، والحرية هي ماهية الحد ، والتقابلات التي لا يمكن قهرها . ومن أجل هذا فإن تقدم الروح في طريق الوحدة هو أيضاً تقدم في الطريق إلى الحرية ، والحرية بالنسبة إلى الروح المتناهية المحدودة ليست إذن أن تتجرد عن الباقي ، أي في أن تعزل نفسها ، بل حريتها في أن تكون على وعي بالمتقابلات من أجل التغلب عليها . إنها هذا الانتصار على المتقابلات الذي يرفع الروح إلى وحدة أعلى ، وبالتالي يرفعها إلى حرية أكمل ، ولهذا فإن الوحدة شأنها شأن الحرية ليست امتلاكا ، بل مثلا أعلى . إن الحرية غزو متواصل . وتطور الروح هو أيضاً تحررها ، وحياة الروح ، امتداد وامتلاك ؛ هي أن تضع في ذاتها الغير دون أن تفقد نفسها فيه . إنها تحقيق لذاتها في الغير بأن تجعل الغير ملكا لها ، فالغير أداة لها من أجل أن تكون حياة أكمل ، إن الروح بالغير تتعرف نفسها . ومن هنا فإن هذا الامتداد هو في الوقت نفسه رفع للذات نفسها على الرغم من أنه يجري في الغير ، ذلك أن الروح لا تكشف إلا عن ذاتها في كل هذا الغير . ويشبه هيجل كشف الروح بكشف الله في المسيح الذي هو إنسان ، لكن بالوحي الإلهي صار أيضاً إلهاً في نظر هيجل .

والحد النهائي لهذا الكشف من الروح عن ذاتها بواسطة الغير هو وحدة الروح ، وصدقها هو المطلق . فالاعتراف بأن المطلق هو الروح ، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كله بل وكل التاريخ . ومن هنا فإن كل درجات الروح المتناهية ليست إلا مجرد تعبيرات غير مكافئة ، هي مجرد عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلق ، هي مجرد حدود تضعها الروح لتقضي عليها من بعد ، ابتغاء أن تصل إلى كمال شعورها بذاتها . والغاية التي تستهدفها الروح أن تجعل مظهرها هو بعينه ماهيتها ، وأن ترفع وعيها بذاتها إلى مرتبة الحق . ومن هنا فإن هذه الدرجات المتناهية ليست درجات حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل لا حقيقة لها في ذاتها . ومن هنا يقول هيجل إن المتناهي ليس شيئاً ، إنه ليس الحق بل مجرد عبور وتجاوز لذاته ، والروح إبطال للمتناهي ، والمتناهي مجرد

رؤية ناقصة للامتناهي . وأمور هذا العالم تبدو لنا متناهية لأننا نحن المتناهين نضعها كذلك ، فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح ومتناقض ، والعقل ليس نتيجة ولا حداً نبلغه في النهاية ، بل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتتأكد إلا بالقضاء على الحدود . وهذه الروح اللامتناهية ينبغي إذن أن تكون لها حقيقة في ذاتها إيجابية مقابلة للمتناهي . والروح كما يقول هيجل تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كيما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً .

وواضح ما في هذه العبارات من وحدة وجود صوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هيجل مجد النظرة الشرقية في العالم ، لأنها تنطوي على فكرة وحدة الوجود ، التي ترى كل شيء في الواحد ؛ وهذا الواحد يتخذ مظاهره اللامتناهية في روعة هذا العالم الطبيعي والروحي .

علم النفس الهيجلي

إن تطور الروح يتضمن ثلاث مراحل :

في المرحلة الأولى تخرج الروح بكد à peine من الطبيعة التي تقابلها وتحددها ، وفعلها هو أن تغزو ـ عن طريق الصراع ضد هذا التقابل ـ الشعور بفرديتها العقلية الحرة وهذا ما يسمى باسم الروح الذاتية .

وفي المرحلة الثانية تبث الروح النشاط العقلي في العالم الطبيعي الإنساني ، وذلك بأن تبدأ فتطبعه بطابع سيادة العقلية الشخصية في الإنسان ، وتنتهي بتكوين الوحدات الجماعية الكبرى للإرادات العاقلة (الأسرة ـ المجتمع ـ الدولة) وهذا ما يكون الروح الموضوعية .

وفي هاتين المرحلتين لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية ، ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملا للروح ، وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

وفي المرحلة الثالثة تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن ، والحقيقة الروحية الموضوعية ، وتصل بذلك إلى حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة ، وهذا ما يكون الروح المطلقة .

فالقسم الأول الذي يؤلف المرحلة الأولى يكون علم النفس الهيجلي . لكن ينبغي ألا نفهم علم النفس هنا بالمعنى المفهوم ، الآن ، ولا بالمعنى الذي كان جاريا منذ خمسين عاما ، بل علم النفس بالمعنى الهيجلي هو النشوء الميتافيزيقي للروح الإنسانية منظوراً إليه من الناحية النفسية . ولكننا لا نستطيع التوسع في هذا القسم من فلسفة هيجل نظراً لما فيه من غموض وافتعال في كثير من المواقف . وعلى كل حال فعلم النفس موضوعه دراسة التطور الديالكتيكي المحايث في النشاط العقلي ، وينبغي أن تكشف الروح عن حريتها بأن تصل إلى أن تكون عقلية بنشاطها الذاتي الذي فرض عليها على أنه معطى مباشر ، فالروح النظرية تتبدى على أنها معرفة عيانية غامضة متصلة بالعاطفة . والوسط بين العيان وبين الفكر التصوري المنطقي هو الإمتثال الذي يظهر على هيئة الذاكرة والخيال ، والذاكرة اللفظية وهذه الصورة للذاكرة هي الأهم لأنها أداة الفكر وهي التي تيسر قيام جميع العمليات العقلية العليا . ومن هنا نجد هيجل يلح في توكيد أهمية اللغة ، ذلك أن اللغة هي التي تمكن الفكر الفردي من الاتصال مباشرة بالكلي ، فأشكال الفكر تتخارج وتختزل في لغة الإنسان ، وما ينبغي أن يعبر عنه باللغة يتضمن ـ على نحو متفاوت في الغموض والوضوح ـ يتضمن مقولة ما ـ ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يلجأ إلى الإشتقاق من أجل تبرير ديالكتيكه . وقد رأينا مثالا لذلك فيما يتصل بكلمة Urteil ، وهذه الطريقة في الاستعانة بالاشتقاق اللغوي من أجل بيان الأفكار سنراها إلى حد مبالغ فيه عند هيدجر ، كما سنجدها على نحو مخفف لدى شلنج ويظهر أنها عادة ألمانية ! .

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث مراحل في تطورها من أجل التكوين الواعي . وهذه المراحل الثلاث هي :

أ ـ النفس ب ـ الوعي جـ ـ الروح

فالمرحلة الأولى هي التي فيها لا تزال الحياة مجرد روحانية غامضة منتشرة وكما أشرنا من قبل يسمى هيجل القسم الذي يدرس هذه المرحلة باسم علم الانسان .

والمرحلة الثانية هي التي فيها تتحقق الحياة الروحية في التعارض بين الأنا واللا أنا ، ولا يزال فيها الأنا ذاتا فارغة تتلقى محتواها من العالم ، والعلم الذي يبحث في هذه المرحلة هو « علم فينو مينولوجيا الروح » (أو العقل) .

والمرحلة الثالثة هي التي فيها ارتفعت الحياة الروحية إلى مرحلة العقلية ، وعن طريق العقل والإرادة حصلت لنفسها

على الحرية ؛ وهذه المرحلة الثالثة هي التي يتولى دراستها علم النفس بالمعنى المشار إليه من قبل .

فما يسميه هيجل بالنفس ليس هو الذات أو الأنا ، إنها مجرد المثالية الأولى البسيطة التي تضطرب في حضن الطبيعة على أنها حقيقتها . ولهذا فإن هيجل يسمي النفس بأنها « نعاس الروح »، لأن النفس مرحلة أولية غامضة للروح وبالتالي كأن الروح فيها في حالة نعاس ونوم . وهذه النفس ينبغي ألا ينظر إليها على أنها نفس العالم ، بل هي من نوع الجوهر الغامض الروحي الكلي الذي هو الأساس في كل تفرد وتجزىء للروح فيما بعد ، ونحن في حياتنا النفسية لا نزال نشعر بتأثير هذه الروحانية الغامضة ، وذلك عن طريق ما ينتابنا من أمزجة تتغير بتغيرالأجواءوالسن والأماكن والأحوال العضوية . فأحوالنا المزاجية المتغيرة تحت تأثير الأحوال الطبيعية الخارجية إنما تتغير بتأثير هذه النفس الغامضة العامة المنتشرة .

والنوم هو العود الدوري لوجودنا إلى حضن هذه الروحية الطبيعية المنتشرة ؛ ولعله متأثر بالعود الدوري لليل والنهار . ويتسائل : هل هذه النفس لا مادية ؟ وبهذه المناسبة يتناول مسألة لا مادية النفس ، ويحل المسألة بالمعنى والاتجاه المثالين فما دامت المثالية ترى أن الهيولى ليست حقيقية بينما الروح هي وحدها الحقيقية ، فلا محل للقول بمادية النفس نظراً إلى أن المادة ليست حقيقية بينما النفس لها حقيقة . وفي داخل هذه الروحية الغامضة المنتشرة تتطور شيئاً فشيئاً الذاتية أولا على هيئة مركز غامض للفردية التي تبدأ ، فتضع محتواها في مقابلها ولكن لا يوجد بَعْدُ ذاتٌ تميِّزُ نَفْسَها من العالم المادي الخارجي ، بل لا تزال الذات هي ما يحس . والنفس في هذه الحالة هي بمثابة مركز لكل إحساس . وهكذا نرى أن النفس بمثابة الشخصية الدنيا الهيولانية التي لا بد أن تخضع فيما بعد للذات العاقلة العليا التي تمنحها الصورة الحقيقية .

الأخلاق عند هيجل

لا تشغل الأخلاق بالمعنى المحدود غير مكان ضئيل في فلسفة هيجل ، وترتبط بنظراته في القانون والسياسة وبفلسفته الدينية . ذلك أن هيجل يرى أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلى للكمال من غير الممكن الوصول إليه بل فهم الواقع لإعادة بنائه ديالكتيكيا ، وتعرف الطابع العقلي منه ، ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم .

والأخلاق عند هيجل يسودها تقابل أساسي هو التقابل بين الأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية . فالأولى هي الأخلاق بالمعنى الكنتي أي التي تتحدد بمعيار شكلي صوري ، وذلك بالصدق الكلي لمبدأ الفعل . ولكن هيجل يرى أن هذا المبدأ مبدأ مجرد ، وبالتالي لا يؤدي إلا إلى شكلية جوفاء ، ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق ، إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية ، وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم على تربية الأسرة والمجتمع المدني وخصوصاً الدولة .

وهنا نجد هيجل يمجد الدولة لأنه يرى أن الدولة هي الكائن الاجتماعي الأكبر ، ويرى أن الإنسان لا يصل إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة ، وذلك حينما يعيش الإنسان القانون بدلا من أن يخضع له خضوعاً سلبياً ، فإنه بهذا لا يصبح قهراً بل شكلا من أشكال التحرير ، بأن يجعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الأنانية . وفي هذا يقترب هيجل من فكرة « الأوتونومي » Autonomie أي الاستقلال الذاتي عند كنت ، ولكنه يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ممثلة في الدولة ، لكن مثل هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة ، وأخلاق الناس متينة . وهيجل يرى أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فعل الصفوة المختارة من أبناء هذه الدولة ، غير أن عمل هؤلاء الصفوة لن ينجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مطابقة للعقل خيراً من الأنظمة الموجودة ، وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلى الكلي . والذي يخلق ها هنا قيما جديدة لا يؤثر في المستوى الأخلاقي بالمعنى الحقيقي ، وإنما في المستوى التاريخي . ومن هنا ينبغي التحدث عن فلسفة التاريخ عند هيجل .

فلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيجل شيوعاً بين الناس . وعند هيجل أن التاريخ الكلي ليس هو التاريخ الساذج الذي يقدمه من رووا الأحداث ، ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج العبر والدروس العملية من الماضي ، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يهيمن على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان ، ذلك لأن العقل جوهر التاريخ . والعقل يحكم العالم

ولهذا يرى هيجل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل[١]، ومن هنا فالتاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك ، إنهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم ، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها ولم تكن قصداً من مقاصدهم ، وهذا هو ما يسميه هيجل « خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ ». فمن خبثه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخططه ومقاصده ، دون أن يكونن هؤلاء على علم بذلك ، وإنما الذي يجعل هؤلاء أقوياء هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية . وهذا المحتوى قائم في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس ، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنة . وفي بعض العصور نجد أن تركيب روح الشعب يتحطم لأنه عفى عليه وخلي من جوهره ، ولكن التاريخ رغم من ذلك يستمر في سيره قدماً لا يتأثر بانهيار حضارة أو انحلال دولة ، ولكن في المراحل الكبرى تحدث الاصطدامات العظمى بين الأنظمة القائمة حتى الآن وبين الإمكانيات المضادة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعة الأنظمة القائمة ، ولكن هذه الاصطدامات نفسها تتضمن أمراً بعيداً بل وضروريا ، وحينئذ تصبح هذه الإمكانيات ذاتها ضرورية وتتضمن أساساً مختلفاً عن ذلك الأساس الذي كان حتى الآن أساسا للتنظيم الشعبي ، وهذا الكلي يستولي عليه عظماء التاريخ ويجعلون منه قصداً من مقاصدهم ، وهم حين يحققون أطماعهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح . وعلى هذا النحو يتبدى منطق التاريخ ، فظروف التقدم التي حققتها الإنسانية عن طريق المتناقضات والاصطدامات والحروب والثورات تؤدي إلى وضع للأمور أصدق وأفضل ؛ أما فترات الهناء والرخاء والخلو من التناقض والسلام فهي ليست عصوراً تاريخية .

وقد توسع هيجل في هذه النظرية وفصّلها في محاضراته في فلسفة التاريخ ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، وهذا التقدم نجد دلائله أولا في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد (في مصر القديمة وفارس وبابل) نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأرستقراطيات الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار .

ويقول هيجل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة ، ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان ، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان ، ولكن النظم السياسية لم تخضع لهذا المبدأ في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى . إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الإصلاح الديني ، وهذا يعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية .

وجاءت هذه فيما بعد ، هنالك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساسا أي اتخذ الفكر والعقل الأساسي ، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل ، لقد كان ذلك مشرقاً رائعاً للشمس ، هنالك ساد انفعال نبيل ، وشاعت حماسة عقلية هزت الدنيا بأسرها ، وكأن الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التوفيق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي .

وقد عني هيجل بالمسائل السياسية لأنه عاش في عصر تاريخي المعنى الكامل ، عصر الثورات والأمبراطوريات وعصر حقوق الإنسان . وهو بطبعه كان حريصاً على متابعة الأحداث حتى كان يقول إن قراءة الصحف نوع من الأوراد ترتل في كل صباح عملياً .

وكما أشرنا من قبل كتب هيجل رسائل سياسية ومقالات عديدة ، وكتب خصوصا بحثاً عن دستور ألمانيا سنة ١٨٠٢ وإن لم ينشر إلا سنة ١٨٩٣ ، فضلا عن أنه قام برئاسة تحرير صحيفة يومية هي « جريدة بامبرج » مدة عام ونصف . ورسائله ومقالاته تدل على أنه كان كثير العناية بالمشاكل السياسية الوقتية العصرية ، فضلا عن أنه كان يدعو إلى عدم الفصل بين النظري والعملي لأنه تبعاً لفلسفته يرى أن الارادة ضرب من الفكر ، فالارادة هي الفكر معبراً عنه في الواقع ، أما أولئك الذين ينظرون إلى الفكر على أنه ملكة جزئية منفصلة عن الارادة ، فيذهبون إلى حد الزعم بأن الفكر يؤدي الارادة وخصوصاً الخيرة ، أولئك يدلون بهذا على أنهم لا يعرفون شيئاً مطلقاً عن طبيعة الارادة . غير أن كتابه عن دستور ألمانيا لم يكن إلا بحثاً من أبحاث الشباب لا يزال يحمل طابع فلسفة شلنج والرومنتك . وإنما وضع هيجل نظراته

الرئيسية في السياسة في كتاب ممتاز يعد آخر كتبه العظمى وهو « مبادىء فلسفة القانون » الذي نشر سنة ١٨٢١ ، وقد لخص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (ص ٤٨٢ - ٥٥٢) وفي عرضه للسياسة في الكتابين ربط ربطاً وثيقاً بين السياسة والأخلاق وعلم نفس الإرادة وفلسفة التاريخ . وفي مقدمة « فلسفة القانون » يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثلى ، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل ، والتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية . قال : « ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون ، وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه ، وحينما ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فان صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . وهذا اللون الرمادي لا يمكن أن يستعاد شبابه بل يمكن فقط أن نتعرفه » . « إن بومة مينرفا ، لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله » .

وهذه العبارة الأخيرة من العبارات المشهورة والشعرية الرائعة ، ويرمز هيجل ببومة منيرفا إلى الحكمة والفلسفة ، أي أن الفلسفة لا تأخذ في عملها إلا بعد أن يكون قد تم حدوث الحدث الذي تريد الفلسفة أن تفلسفه .

يرى هيجل أن القانون من ميدان الروح . ونقطة الابتداء هي الإرادة الحرة ، وهي حرة بوصفها عدم تعين ، يتعين بذاته ، وبوصفه الأنا الذي يضع لنفسه محتوى مع بقائه في هوية مع ذاته ومع الكلية ، أما إذا لم تكن الإرادة غير الإرادة الطبيعية ، فانها لا تفعل أكثر من أنها تطيع الرغبات والميول ويكون ميدانها حينئذ ميدان الأهواء ، ولا تكون حرة إلا في ذاتها ولكنها تكون حرة لذاتها حينما تتخذ مضمون الكلي لا الجزئي ، أي حينما تصبح الإرادة فكراً .

وفي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر . والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً يسمى الشخص Person ولذلك فان الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وأول تحقق للروح الاجتماعية هو في الأسرة . ودورها الأساسي هو تربية الأبناء ، وهذه أول مظهر من مظاهر الأخلاق .

وثاني تحقق هو المجتمع المدني ، وفيه يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم . وهذه التجمعات تدخل في علاقات وأحياناً في تصادم .

وهكذا ينشأ في الحياة الاجتماعية نظام خارجي ناجم عن الاتفاق بين الحاجات وعن تحددها المتبادل مما يجعل هذه الحاجات يحدد بعضها بعضاً ، وفقاً لإمكان إشباعها وتوفيرها .

والتحقق الثالث هو الدولة ، وهذه هي التحقق الاجتماعي الأعلى . وهيجل يميز الدولة من المجتمع المدني . فعنده أن المجتمع المدني عالم فردي نفعي فيه تسود الذرّية الاجتماعية ، أي أنه يتألف من أفراد على هيئة ذرات في هذا المجتمع .

والدولة في نظر هيجل ليس غرضها أن تكفل لأعضائها الرخاء المادي والحرية المجردة ، بل أن تجعلهم يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي ، وبالتالي أن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية .

وفي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا والأكثر عينية ، فالدولة تربي الفرد وتخضعه لنظام جماعي يحرره من أعراض طبيعته الحيوانية وأنظاره العقيمة ، فالدولة لا تقلل من الفرد ، بل تسمح له بأن يكمل شخصيته ، وذلك بإدماجه في نظام أخلاقي أعلى من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي .

وقد اختلف في تفسير نظريات هيجل السياسية : فنجد أولا أن جانص Gans الذي نشر « فلسفة القانون » مضيفاً إليها مذكرات مأخوذة من المحاضرات يقول : « إن هيجل لم يتنكر للمبادىء العظمى للثورة الفرنسية التي أشاعت الحماسة في نفسه أيام الشباب بل ظل دائماً يطالب للفرد في الدولة بالحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية » .

ولكننا نجد شراحاً آخرين يفسرون نظريات هيجل السياسية في اتجاه مضاد ، فينعتونه بأنه ذو ميول محافظة لأن هيجل يرى أن الدولة هي تجسد للفردية الجوهرية ، ولما هو إلهي على سطح الأرض ؛ وينبغي على الفرد أن يعترف بأنه عدم بازاء الدولة ، ولهذا يشيرون إلى أن هيجل كان فيلسوف العرش الرجعي ، وداعياً إلى الملكية البروسية ، وموحياً بالدعوة إلى القوة التي ترى في الحرب وسيلة لا غنى عنها للدولة في نموها .

وهناك موقف وسط يمثله خصوصاً فيكتور باش Victor Basch أحد الذين درسوا المذاهب السياسية للفلسفات المثالية الألمانية دراسة عميقة وافية . فباش يرى أن الدولة في نظر هيجل هي في مجموعها توفيق بين فلسفة السلطة والحرية. واتجاه فلسفة هيجل السياسية هو إلى إيجاد وسط بين الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة، بين الفردية المفرطة وبين السيطرة الكاملة للدولة.

والواقع أن السياسة عند هيجل لها وجهان متعارضان : فهو من ناحية يريد التوفيق بين ما يقضي به العقل وبين الواقع الخارجي الموجود ، ومن هذه الناحية جاء الجانب المحافظ في تفكيره .

ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن الديالكتيك يقتضي نوعاً من التعارض المستمر الذي يتطور عليه النظام في الدولة ، ولهذا فإنه يبرر قيام التقدم استناداً إلى ألوان التعارض التي يمكن أن تكون أسبابا للنزاع سواء بين الطبقات الاجتماعية ، وَبين الدول ، مما يؤدي إلى الثورات في حالة الطبقات الاجتماعية ، وإلى الحروب في حالة الدولة . وتبعاً لهذين الوجهين اتجه اتباع هيجل إلى فريقين :

فريق اليمين الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاه المحافظة . وفريق اليسار الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاها ثورياً .

ومن النصوص الرئيسية في هذا الباب ما يلي : -

أولا فيما يتصل بنظرية الدولة :

« الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته ، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ، ومبدأ المجتمع المدني . والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها شعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هاهنا أرتفع خلال المبدأ الثاني ، أعني من خلال الارادة الحرة العاقلة ، إلى ما هو كلي ».

ويقول في موضع آخر : « الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية . والروح الأخلاقية هي الارادة الظاهرة المتميزة الجوهرية التي تعقل ذاتها . والدولة هي تحقق الحرية العينية ، والحرية العينية معناها أن الجزئية الشخصية ومصالحها الجزئية لها تطورها الكامل واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني . . والقوانين تعبر عن تعينات مفهوم الحرية الموضوعية . والقوانين تبدو أولا بالنسبة إلى الذات المباشرة وبالنسبة إلى إرادتها المستقلة الاعتباطية ومصالحها الجزئية ، تبدو وكأنها حواجز وحدود لكنها في المقام الثاني غايات مطلقة . وفي المقام الثالث تؤلف جوهر الارادة الفردية التي تجد في هذه القوانين حريتها ، بحيث تصبح هذه القوانين بمثابة عادات أخلاقية اجتماعية لها قيمتها في حقيقة هذه الشخصية .

والدولة بوصفها روحاً حية لا يمكن أن تكون إلا بمثابة كلٍّ يتفاضل إلى ألوان من النشاط الخاصة تصدر عن نفس الفكرة الخاصة بالحقوق ، والتشريع هو التوزيع العضوي لقوة الدولة ، وهو الذي يتضمن التعينات التي وفقاً لها الإرادة العقلية لا توجد في الأفراد إلا على سبيل الإمكان والقوة ، لكنها عن طريق التشريع تصل إلى الشعور والوعي بذاتها ».

وهناك نصوص قليلة تمجد الحرب مثل قوله :

« في السلام تمتد الحياة المدنية وتستقر كل المجالات ، وفي النهاية يضيع الناس في بحران ، ذلك أن خصائصهم تتحجر شيئاً فشيئاً وتثبت . لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم ، فإذا تصلبت الأجزاء حدث الموت . ففي السلام يحدث هذا التحجر الذي يؤذن بموت المجتمع ».

ولقد طالما نادى المفكرون بالسلام الدائم بوصفه المثل الأعلى الذي ينبغي على المفكرين أن يصلوا إليه . وكنت قد وضع مشروعاً من هذا النوع . ولكن الفرد والفردية يتضمنان بالضرورة السلب . لكن لو أن عدداً من الأسر كون الدولة فإن هذا الاتجاه بوصفه شخصية مركبة فينبغي أن يخلق لنفسه معارضاً وبالتالي أن يولد عدّواً له ، فالحروب لا مناص منها . والحروب عند هيجل تخرج منها الدول أقوى مما كانت ، ثم أن الأمم التي كانت تنقسم على نفسها تستطيع أن تحصل بواسطة الحرب في الخارج على السلام في الداخل . صحيح إن الحرب تؤدي إلى عدم الأمن بالنسبة للممتلكات ، لكن عدم الأمن هذا حركة ضرورية ، ذلك أن عدم الاستقرار من الوسائل التي تحفز على التطور والتقدم .

وهكذا نرى أن هيجل في نظرياته في الدولة قد حاول أن يطبق نظرياته الديالكتيكية ، وكان تطبيقه لهذه النظريات هو الذي حدا به أن يرى في الحرب ضرورة لا يمكن التخلص

منها وما دام السلب هو أساس التحقق ، والحرب سلب ، فهي أساس في تحقق التطور .

وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين وسياسيين وجهوا مذهبه وجهات تتعارض أشد التعارض ، وما ذلك إلا لأن مذهبه حافل بالتناقضات ، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضي منطق هيجل .

نشرات مؤلفاته

- **Werke,** Jubiläumausgabe, hrg. von H. G. Glockner, 26 Bde, Stuttgart, 1927- 1939.
- **Sämmtliche Werke,** Kritische ausgabe, hrg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, 27 Bde. Hamburg 1905-
- Sämmtliche Werke, neue Kritische ausgabe, hrg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 32 Bde.
- Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von H. Nohl. Tübingen, 1907
- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

مراجع

- Adams, G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.
- Aspelin, G. Hegels Tübinger Fragment. Lund, 1933.
- Asveld, P. La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain, 1953.
- Baillie, J. The Origin and Significanee of Hegel's Logic. London, 1901.
- Balbino, G. Der Grundirrtum Hegels. Graz, 1914.
- Brie, S. Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin, 1901.
- Bullinger, A. Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antiheglische Unverstand. Munich, 1901.
- Bülow, G. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920.
- Caird, E. Hegel. London and Edinburgh, 1883.
Cairns, H. Legal Philosophy From Plato to Hegel. Baltimore, 1949
- Coreth, E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels Logik. Vienna, 1952.
- Cresson, A. Hegel, sa vie, œuvre Paris, 1949.
- Croce, B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.
- Cunningham, G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.
- De Ruggiero, G. Hegel. Bari, 1948.
Dilthey, W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's Gesammelte Schriften, IV; Berlin, 1921.)
Dulckeit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munich, 1947.
Emge, C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.
Findlay, J. N. Hegel. A Re- Examination. London, 1958.
Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.
Glockner, H. Hegel. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)
Grégoire, F. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.
Études hégéliennes. Louvain, 1958.
Häring, T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 vols. Leipzig, 1929- 38.
Haym, R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2nd edition).
Heimann, B. System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.
Hoffmeister, J. Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931.
- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

Negri, A. La presenza di Hegel. Florence, 1961.
Niel, H., S. J. De la médiation dans la philosophie de Hegel. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
- Nink, G., S. J. Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes. Regensburg, 1931.
- Ogiermann, H. M., S. J. Hegels Gottesbeweise. Rome, 1948.
- Olgiati, F. Il panlogismo hegeliano. Milan, 1946.
- Pelloux, L. La logica di Hegel. Milan, 1938.
- Peperzak, A. T. B. Le jeune Hegel et la vision morale du monde. The Hague, 1960.
- Pringle- Pattison, A. S. (=A. Seth). Hegelianism and Personality. London, 1893 (2nd edition).
- Reyburn, H. A. The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right. Oxford, 1921.
Roques, P. Hegel, sa vie et ses œuvres. Paris, 1912.
- Rosenkranz, K. G. W. F. Hegels Leben, Berlin, 1844.
- Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
Rosenzweig, F. Hegel und der Staat. 2 vols. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. Hegels Lehre von Gott. Gütersloh, 1952.
- Schneider, R. Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel. Hildesheim, 1931.
- Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht, E. K. Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Cologne, 1952.
- Stace, W. T. The Philosophy of Hegel. London, 1924 (new edition, New York, 1955).
- Steinbuchel, T Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Vol. i. Bonn, 1933.
- Stirling, J. H. The Secret of Hegel. London, 1865.
- Hyppolite, J. Genése et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel. Paris, 1946.
- Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
- Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
Iljin, I. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern, 1946.
Kojève, A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
- Lakebrink, B. Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik. Cologne, 1955.
Lasson, G. Was heisst Hegelianismus? Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930.
- Litt, T. Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg, 1953.
- Lukàcs, G. Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen uon Dialektik und Oekonomie. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
- Maggiore, G. Hegel. Milan, 1924.
- Maier, J. on Hegel's Critique of Kant. New York, 1939.
- Marcuse, M. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1954 (2nd edition).
- Mc Taggart, J. McT. E. Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910.
- Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
- Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
- Moog, W. Hegel und die Hegelsche Schule. Munich, 1930.
- Mure, G. R. G. An Introduction to Hegel. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
- A Study of Hegel's Logic. Oxgord, 1950.

Teyssedre, B. L'ésthetique de Hegel. Paris, 1958.

Vanni Rovighi, S. La concezione hegeliana della Storia. Milan, 1942.

Wacher, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant. Berlin, 1932

- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951 (2nd edition).

Wallace, W. Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic. Oxford, 1894 (2nd edition).

- Weil, E. Hegel et l'état. Paris, 1950.

هيدجر

Martin Heidegger

المؤسّس الحقيقي للوجودية .

ولد مارتن هيدجر في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٨٩ في مسكرش Messkirch، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن (ألمانيا)، لأسرة عميقة الجذور في هذا الاقليم . وكان أبوه فريدرش Friedrich صانع براميل وفي الوقت نفسه كان أمينا لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وكانت ديانته الكاثوليكية وكذلك زوجته يوهانا كمف Johanna Kempf

ويقول هيدجر عن نفسه في ترجمته لحياته الملحقة برسالة سنة ١٩١٤ : « نظرية الحكم في المذهب النفساني »:

« دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كونستانس من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦، وابتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فبرايبورج - في بريسجاو . وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة (الثانوية) في سنة ١٩٠٩، تعلمت في (جامعة) فرايبورج - في - بريسجاو حتى الامتحان النهائي Rigorosum . وفي الفصل الدراسي الأول حضرت دروس اللاهوت والفلسفة ، وابتداءً من سنة ١٩١١ خصوصاً تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ، وفي الفصل الأخير تابعت أيضاً دروس التاريخ »

لقد بدأ هيدجر إذن دراسته الثانوية سنة ١٩٠٣ في مدرسة كونستانس الثانوية . وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر Conrad Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالوث ، وسيصير فيما بعد رئيساً لاساقفة فرايبورج ، وهو الذي وجّه هيدجر إلى دراسة اللاهوت ، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها : « في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو »، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود ، كما قال هو عن نفسه (« في الطريق إلى اللغة » ص٩٢).

وتابع هيدجر تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورج الأسقفي حتى سنة ١٩٠٩ حيث كان طالباً داخلياً . وكان لهذه الدراسة اللاهوتية دورها في توجيه فكر هيدجر إذ استند إليها في محاضراته الأولى التي كرّسها لتحليل حياة القديس بولس والقديس أوغسطين ، كما أنها أسهمت في تشكيل فكره الفلسفيّ والميتافيزيقي بخاصة .

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين ، ودخل بعده جامعة فرايبورج -في- بريسجاو حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة . وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات هسرل في الفينو مينولوجيا ، ومؤلفات اميل لاسك Lask، كما حضر سمنارات هينرش ركرت Rickert وكانت تدور حول المعنى الأخلاقي لفلسفة نيتشه .

وفي سنة ١٩١٥ ناقش الرسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل (للتدريس في الجامعة) Habilitation، وعنوانها : « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس » وقد أهداها إلى أستاذه ركرت . وقد استند فيها إلى رسالة لم تكن في الواقع من تأليف دونس اسكوتس ، بل من تأليف توماس الذي من ارفورت Thomas von E-rfurt، كما أثبت ذلك فيما بعد مؤرخ فلسفة العصور الوسطى العظيم مارتن جرابمن Martin Grabmann.

وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود ، نجده في ذلك الوقت نفسه يهتم بمشكلة الزمان ، فيلقي محاضرة - كجزء من امتحان دكتوراه التأهيل هذه - عن « معنى الزمان في علم التاريخ » (نشرت في «مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي » سنة ١٩١٦، جـ١٦١ ص ١٧٣ - ١٨٨)، ويبدو فيها تأثره بآراء فلهلم دلتاي ؛ وفيها يحدّد أصالةعلوم التاريخ تجاه علوم

الطبيعة .

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل في سنة ١٩١٥ عين هيدجر مدرّساً Privat Dozent في جامعة فرايبورج . وفي سنة ١٩١٦ عُيّنَ هسرل أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت انتباهه ذكاء هيدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات ؛ فاتخذه مساعداً له إلى جانب يوجن فنك E. Fink وأ . اشتين E. Stein اللذين سيكون لهما شأن أيضاً في فلسفة الظاهريات .

وفي سنة ١٩٢٣ عين هيدجر أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج Marburg. وهنا ألّف كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها، ويعدّ من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

وفي عيد العنصرة (الاحد السابع بعد عيد الفصح) سنة ١٩٢٩ أصدر هيدجر كتابه « كَنْت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحتوي على تفسيره للمعنى الذي قصده كنت من « نقد العقل المحض »: هل هو كتاب في نظرية المعرفة العلمية ، كما يزعم أنصار الكنتية الجديدة (كوهن ، ناتورب ، ركرت)، أو هو تأسيس للميتافيزيقا كما يرى هيدجر ؟ وزبدة الكتاب كان هيدجر قد ألقاها محاضرات في الفصل الدراسي الشتوي ١٩٢٧/٢٨ وفي محاضرات ألقاها في سبتمبر سنة ١٩٢٨ في معهد هردر في ريجا ، وفي محاضرات ألقاها في مدرسة التجارة العليا في دافوس Davos (سويسرة). في شهر مارس سنة ١٩٢٩ . وفي مارس سنة ١٩٢٩ انعقدت ندوات في دافوس ، اشترك فيها هيدجر كما اشترك ارنست كاسيرر . وعَرَض هيدجر تفسيره لمعنى كتاب « نقد العقل المحض » مُعارضاً تفسير الكنتية الجديدة . فانبرى له ارنست كاسيرر، ودارت بينهما مناقشة حادة (تجد نصها في ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هيدجر : « كنت ومشكلة الميتافيزيقا »).

وكان هيدجر قد عين في سنة ١٩٢٨ أستاذاً ذا كرسي في جامعة فرايبورج خلفاً لهسرل وبناء على توصية منه . وفي ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى محاضرته الافتتاحية في جامعة فرايبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟».

وبدعوة من المدير السابق لجامعة فرايبورج ، وبتأييد من مجلس الجامعة وبناء على طلب جميع الأساتذة ، وافق هيدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج . وفي ٢٢ أبريل سنة ١٩٣٣ نشرت جريدة بريسجاو أن هيدجر انتخب رسمياً مديراً لجامعة فرايبورج .

وفي ٣ و٤ مايو سنة ١٩٣٣ ـ وكان هتلر قد تولى الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ ـ نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسمياً إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازي). وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٣٣ ألقى هيدجر المحاضرة الافتتاحية (التي استهل بها منصبه الجديد) بعنوان : « التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

لكنه ما لبث أن وقع في خلاف مع السلطات ، وذلك أن مكتب ألفرد روزنبرج ، الموجه الفكري للنازية ، طلب منه فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج بسبب عداوتهما للنازية ، وهما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف Mollendorf . لكن هيدجر رفض تنفيذ هذا الأمر ، وقدّم استقالته من منصب مدير الجامعة ، وقُبلت استقالته ولما يَمْض عليه في هذه المنصب إلاّ عشرة أشهر . لكنه استمر أستاذاً يلقي محاضراته .

غير أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات . فكانت الشرطة السرّية .S.S تكتب تقارير منتظمة عما يدور في محاضراته ودروسه وتقدمها إلى ألفرد بيوملر A. Baeumler، مدير جامعة برلين ، وكريك E. Krieck مدير جامعة هيدلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ عالي المكانة في الحزب النازي . كذلك مُنِعت بعض دروسه (السمنارات) ومنها سمنار كان يدور حول كتاب « العامل Der Arbeiter» لأرنست يونجر . ومُنِع من اعادة طبع كتاب « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ومن نشر كتاب : « نظرية أفلاطون في الحقيقة » كذلك مُنِع من حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد في باريس في سنة ١٩٣٧ .

وآثر هو من جانبه عدم الاصطدام بالسلطات ، فاكتفى بالدروس (السمنارات)، دون المحاضرات العامة واعتصم بالعزلة والاستغراق في التأملات الفلسفية ، وذلك في بيته الجبلي في قرية توتناوبرج Todtnauberg في قلب الغابة السوداء ، حيث كان قد شيد هذا البيت في سنة ١٩٢٢ بصبره ومثابرته كما قال :

« من أقام البيت ها هنا هو المثابرة على إدراج الأرض والسماء ، والأمور الإلهية والغاية بكل بساطتها ، إدراجها في

الأشياء . وهذه القوة هي التي أقامت البيت على سفح الجبل ، في مأمن من الرياح ، وفي مواجهة الجنوب ، بين المروج وبالقرب من الينبوع . وهي التي وهبته سقفاً من الألواح بارزاً بروزاً كبيراً يحمل شحنات الثلج وبانحناء مناسب ، وهو ينزل إلى أسفل جداً ، فيحمي الغرف من عواصف ليالي الشتاء الطويلة . ولم ينس « ركن الرب » خلف المائدة المشتركة ،وهيّأ في الحجرات مواضع مقدّسة ، هي مواضع الميلاد و « شجرة الموت » - وبهذا الاسم يسمّون هناك النعش - وهكذا بالنسبة إلى مختلف الأعمار ، صوّر ، تحت نفس السقف ، أثر مرورها خلال الزمان » (« مقالات ومحاضرات » ص ١٩١ - ١٩٢ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٨) .

وكان هيدجر قد تزوج في سنة ١٩١٧ من ألفريده بتري Elfrede Petri ، ورزق منها بأول ولد وهو يرج Jörg في سنة ١٩١٩ ، وبالولد الثاني هرمن Hermann في سنة ١٩٢٠ .

وفي خريف سنة ١٩٤٤ استدعي هيدجر للاشتراك في الميليشيا الشعبية Volkssturm ، لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة .

فلما هزمت ألمانيا نهائياً في أوائل مايو سنة ١٩٤٥ ، واحتل الحلفاء (امريكا وانجلتره وروسيا وفرنسا الخ) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج . واستمر هذا المنع حتى سنة ١٩٥١ . وخلال هذه الفترة كان هيدجر يكتب مؤلفاته ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب أو المعجبين . فكتب رسالة صغيرة بعنوان : « وما فائدة الشعراء ؟» (سنة ١٩٤٦) . وألقى أربع محاضرات في نادي برمن Bremen (ألمانيا الغربية) في ديسمبر سنة ١٩٤٩ . وألقى محاضرة عن « الشيء » Das Ding في أكاديمية بافاريا للفنون الجميلة في ٦ يونيو سنة ١٩٥٠ ، ومحاضرة عن « اللغة » في ٧ اكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وفي سنة ١٩٥١ أعيد هيدجر إلى منصبه أستاذاً في جامعة فرايبورج . وكانت دروسه (سمنار) الأولى عن : « أرسطو ، كتاب الطبيعة م٢ ف١ ، م٣ ف١-٣ » .

واستمر بعد ذلك في إلقاء الدروس، التي تمخض عنها الكتابان التاليان : « مامعنى التفكير ؟ » (سنة ١٩٥٢) ، « مبدأ العلّية » (سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٦) . وكان يلقي كثيراً من المحاضرات العامة ويشترك في مختلف الاحتفالات التذكارية .

وبدأ ينشر محاضراته في كتب ضخمة عديدة ، أهمها كتابه الضخم عن « نيتشه » في مجلدين (سنة ١٩٦١)

وسافر إلى فرنسا في سنة ١٩٥٥ ليشترك في « أحاديث سريزي لاسال » التي دارت في قصر سريزي لاسال (شمالي باريس) وخصصت لدراسة فلسفة هيدجر ، وقد ألقى هيدجر هناك محاضرة في سبتمبر سنة ١٩٥٥ بعنوان : ما هذا الشيء المسمّى بالفلسفة ؟ Was ist das- die Philosophie?

وسافر مرة أخرى إلى فرنسا في سنة ١٩٥٨ وألقى محاضرة في كلية الأداب بجامعة اكس- آن- بروفانص (في جنوبي فرنسا قرب مرسليا)، عنوانها: «هيجل واليونان» (في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٨).

وقام بأول رحلة له إلى اليونان في ابريل سنة ١٩٦٢ .

وفي العام الجامعي ١٩٦٦/٦٧ استأنف هيدجر، وهو في السابعة والسبعين، التدريس في جامعة فرايبورج حيث خصص سمناراً للفيلسوف اليوناني هرقليطس.

وفي سنة ١٩٦٨ ألقى دروساً (سمنار) في تور Thor (في اقليم البروفانص جنوبي فرنسا) جعل موضوعها كتاب هيجل الذي بعنوان : « الفارق بين مذهبي هيجل وشلنج » ، وذلك خلال المدة من ٣٠ أغسطس حتى ٨ سبتمبر . وقد عاد إلى تور Thor في السنة التالية فألقى دروساً عن كتاب امانويل كنت وعنوانه : « في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله » ، وذلك في الفترة من ٢ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٥٩ .

وأمضى بقية حياته في بيته الجبلي في توتناوبرج ، إلى أن توفي في ٢٦ مايو سنة ١٩٧٦ في مسكرش Messkirch مسقط رأسه .

فلسفته

هيدجر هو المؤسّس الحقيقي للوجودية.

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود . ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود . والمنهج الذي يستخدمه هيدجر في سبيل ذلك هو « الاشارة » Aufweisung ، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه ، بل الايضاح والكشف ، وذلك بالاشارة إليه

ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء . وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود . ومن المستحيل النظر إليه من الخارج ، أو استنباطه من شيء أسبق ، لأنه لا شيء أسبق عليه .

أين تتجلى ظاهرة الوجود ؟ في الموجودات نفسها . إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها . فعلينا إذن أن نمضي من الموجود das Seiende إلى الوجود Sein . لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات . بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود ، لا كعلة خارجية ، بل كمبدأ أساسي قائم في عمائق الموجودات ، ولهذا لا نستطيع أن ننعته إلا بالقول بأنه « الوجود فحسب » das Sein schlechthin .

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود ، وميدان الموجود ، أو بين الوجودي (الانطولوجي) وبين الموجودي ontisch فالانطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً ، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي . أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى .

والوجود في كل مكان ، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد ، بل هناك أحوال عديدة للوجود وانماط مختلفة للموجودات : وجود الشيء ، وجود الأداة ، وجود الإنسان ، الخ . فبأيّ نمط من هذه الأنماط نبدأ البحث ؟ والجواب عند هيدجر واضح حاسم : إنه وجود الانسان ، وجودنا نحن ، هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث ، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الانسان . فنقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان . وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود (الانسان) الذي يتساءل عن الوجود . إن الانسان ، بالنسبة إلى تجربتنا ، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يَلْقى موجودات أخرى ، وأن يوجّه إليها انتباهه وأن يتصل بها . وبالنسبة إلى الانسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة ، منكشفة ، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها . وهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فَهْم الوجود، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود . ولهذا يقول هيدجر : « إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود » (« الوجود والزمان » ص ١٢) .

ووجود الإنسان يسميه هيدجر « الآنية » Dasein (= الوجود ـ هناك) ، أي الوجود في العالم ، وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى المكاني ، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الانطولوجي . وهذا الوجود الانساني عام بين الناس جميعاً ، وإن بدأت تجربتي من وجودي أنا الخاص بي . ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الانساني بعامة .

التراكيب الجوهرية للإنسان هي تلك التي تلزمه ككل . فعلى التحليل الانطولوجي أن يتناول إذن كل أحوال وجود الآنية Dasein.

وأول خاصية جوهرية لوجود الانسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء ، لأنه لا يبدو أبداً كنسخة من هذا الصنف أو ذاك . إن قانونه هو عدم التعين ، أعني أنه غير ثابت ، بل متغير من فرد إلى آخر ، ولكلّ الحق في أن يقول : أنا . (« الوجود والزمان » ص ٥٣)

وهذا الأنا ليس جوهراً ، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات . ذلك أن وجود الانسان يتجلى على أنه إمكان وجود Seinkönnen . إنه ينبوع للامكانات ، واستعداد لتحقيقها . إنه يميل دائماً إلى أن يعطي نفسه المزيد . ولما لم يكن بعدُ ما سيكونه فيما بعد ، فإنه ما ليس إياه ، وبالتالي أكثر مما هو بالفعل . إنه إمكان نفسه باستمرار . إنه سَبْق على نفسه باستمرار ، ولهذا فإن آنيته مشروع يحقق نفسه باستمرار Entwurf . إنه يقدّم نفسه في إمكانياته الخاصة . وفي هذا المشروع Entwurf يكشف امكان وجود الآنية . وتلك هي خاصيته الثانية ، أي أنه مشروع ذاته باستمرار .

والخاصية الثالثة الأساسية لوجود الانسان هي : الحرية . فالآنية حرّة . وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها . فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي ، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي . وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي ، وأنا مسؤول عن ذاتي .

ولما كانت الآنية في سَبْق على نفسها باستمرار ، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - vorweg - sein ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها ، وبالتالي هي في العالم . يقول هيدجر : « إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها » (« الوجود والزمان » ص ٤٢) Das Wesen des Daseins liegt in seinerExistnz . والوجود خارج الذات Existenzهو الحضور في العالم .

وهذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم هو أول ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الانساني . إن الآنية توجد بحيث تفهم ذاتها ابتداءً مما هو ليس إياها . ولا يمكنها أن تضع العالم بين أقواس ، لأنها مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً .

لكن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات مقوّمة له ، هي : العالم ، الموجود الذي هو في العالم ، والحضور في العالم .

فلننظر في هذه المعاني الثلاثة :

أ) **العالم** : إن العالم يبدو لنا أنه ما تقيم فيه الآنية ، وما يجعل الموجودات في داخل العالم ممكنة . ولدى الالتقاء مع أي موجود ، فإن العالم يكون مفتوحاً ، وهذا الانفتاح يكشف عن الطابع العالمي (نسبة إلى داخل العالم) للموجود . والعالم هو ما يجعل ممكناً كلَّ تجلٍّ للموجود . وهذا الا مكان ينتسب إلى الآنية نفسها .

لكن العالم ليس موجوداً من الموجودات . إنه ليس في الأشياء ، بل هو في أفق الأشياء . وهو يدلّ بالأحرى على حال وجودٍ للموجود ؛ وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة . ذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً ، بل هو صائر دائماً ، إنه يتحول Welt ist nie, sondern weltet (أو يتعولم weltet ، أي يصير عالماً ، على طريقة هيدجر في التعبير) . وهو صفة للآنية نفسها : إن وجود العالم هو نفسه تحديد لوجود العالم . والعالم هو في وقتٍ واحدٍ كشف شامل للموجودات وانفتاح للآنية على هذا المجموع .

وموقف الآنية من الموجودات غير الانسانية التي تحيط بها هو نوع من الأُنْس الواثق ، ومظهرُهُ الأكثر مباشرةً هو مظهرٌ عملي . فالحياة العملية تقوم في استعمال الأشياء . وأقرب الموجودات إلينا هي الأدوات أي كل ما يمكن أن نستخدمه أو نستعمله أو نستعين به في قضاء حاجة ما عملية . وبهذا المعنى الواسع جداً يمكن أن يقال عن القطار، أو الصحيفة اليومية ، إنه أداة Zeug . ونستطيع فهم العالم عن طريق فهم وجود الأداة . إن الأداة تتجلى لنا كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم .

ولكن الأداة ليست حاضرة في الأصل أمام الحياة العملية كما لو كانت مادة بسيطة للعالم ، أو كموجود غليظ ، يتخذ له شكلاً فيما بعد . كما أن الأداة ينبغي ألاّ تُعدّ موجوداً من نوع الشيء ، أي كموجود معطى Vorhanden . إن الوجود الخاص للأداة لا ينكشف إلاّ بالعمل وفي الأمور العملية وبالاستعمال . فالمطرقة لا يعرف حال وجودها إلاّ إذا استعملتها اليد . ولهذا فإن الأداة هي « الوجود - في - متناول - اليد » Zuhandensein.

والأداة لا توجد مستقلة بنفسها («الوجود والزمان» ص٣٥٣)، بل هي تحيل دائماً إلى أدوات أخرى. ولهذا فإن الأدوات المختلفة تؤلّف مركباً، هو نسيج من الارتباطات التي تؤلف وجود الأداة الخاصّة وفقاً لوحدة إحالية منظّمة. ولهذا لا يمكن فهم أية أداة إلا داخل المركّب Zeug- ganzes الذي تؤلف هي جزءاً منه. وهذا المركب يتسع مداه إلى أن يشمل كل الأشياء. إن الأدوات تؤلف شبكة ينكشف فيها العالم في الشمول الانطولوجي لعناصره.

لكن العالم الذي أحيا وأتطوّر فيه ليس مسكوناً فقط بأدوات ، بل هو يشتمل أيضاً على موجودات مشابهة لي . وهؤلاء الآخرون لا يتجلوّن كذرات منعزلة معطاة فقط، إلى جانب الموضوعات الكائنة في العالم . بل هم كائنات مزوّدة بنفس التركيب الذي لي . ووجودها حاضر في الأدوات التي ألتقي بها في العالم . إنهم مثلي : كائنات في العالم .

لكن بينما الأدوات تخدمني ، فإن الآخرين يصحبونني ويرافقونني (« الوجود والزمان » ص ١١٨): إنهم معي . وأنا أصطدم بهم ، وعليّ أن أتقاسم العالم وإيّاهم. هذا العالم الذي نحن نسكنه معاً هو عالم محيط Mitwelt (= عالم مع)، عالم مشترك نحن موجودون فيه . ومتى ما وجدت وجدت مع آخرين . ومتى ما وجد الإنسان عاش في نوعٍ من الانفتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له . ولهذا فإن وجودَ الآخرين هو بالنسبة إليّ أصيلٌ أصالة وجود الأدوات نفسها . إني في وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين . إنني « وجود - مع » . « والوجود - مع » صفة جوهرية اساسية في كل آنية . وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي . وحتى الوحدة والانفراد والعزلة هي أيضاً نوع من « الوجود - مع ».

أن يوجد ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو أن يكون مع أناس آخرين . إنني « وجود - مع »، مفتوحٌ بالضرورة على الآخرين ، مشارك لهم في الوجود . « وبالوجود - مع » ينكشف لي وجود الآخرين . « والوجود - مع » يحيل إلى

ذاتي ، في نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى الغير .

ب) الوجود ـ في : إن وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص : الموقف ، الفهم ، السقوط . فلنتحدث عن كلٍّ منها :

١ ـ إن « الموقف Befindlichkeit هو الذي يكشف عن الحال الأساسية في الإنسان . إنه شعوره بأنه قائم هناك في العالم تجاه الغير . وهذا الموقف كشف وشعور عاطفي Gefühl معاً . إن الآنية تشعر آنذاك أنها موجودة ، وتشاهد وتحسّ بأنها كائنة . وفي الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط موجودات : أحياء وأشياء .

وفي « الموقف » ينكشف الموجود الشامل . إنه يكشف لي أنني كائن في موقف ، ذو فردية ، وأنني في مكان يلتقي فيه العالم : الآخرون وأنا . و « بالموقف » يحال الانسان إلى الموجودات التي يمكن أن تؤثر فيه ، لأن انفتاح الموقف يجعل الانفتاح الوجودي على العالم ممكناً .

إن « الموقف » شبيه بالينبوع ، والأساس ، بالنسبة إلى مشاعرنا الخاصة . ومن خلال علاقاتنا مع الموجود ، نحن نستشعر دائماً عاطفةً ما ، حتى إن الوجود هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر» على نحوٍ ما . وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود Bodennehmen (= تتخذ أساساً) .

لكن حضور العالم ، حضوره الشامل ، يفرض نفسه علينا بفضل بعض العواطف ، التي يمكن أن تسمّى « كونية »، مثل الملال ، الملال الحقيقي « المنتشر كالضباب الصامت في مهاوي الآنية » (« ما الميتافيزيقا ؟ » ص ٢٨)، الملال الجارف العميق الذي فيه كل شيء يُثقل علينا . وهذا الملال هو الذي يكشف لنا عن العالم . وكذلك السرور الذي يحدثه حضور كائن محبوب لدينا . وأهم من هذين الشعورين ، هناك : القلق Angst، الذي به يزداد انفتاح الآنية على العالم .

إن الموقف يضع الانسان أمام وجوده ، فيكشف له عن حال وجوده هناك . والانسان موجود في العالم بسبب وجوده نفسه . إنه « الهُناك » Da الذي ينفتح على العالم .

ويشعر الانسان أنه هناك ، دون أن يكون هو الذي قرر ذلك . فيبدو له وجوده كما لو كان مُلْقى به geworfen، مرمّياً هناك ، لا كنتيجة لفعل حُرّ صدر عنه . ونحن لا نوجد إلاّ من حيث أننا مرميّون هناك ، متورطين في هذا المحيط دون إرادتنا . وهذا الشعور هو ما يسميه هيدجر Geworfenheit، أي الشعور بأننا مُلْقى بنا ، مرميّون هناك .

وهذا الشعور يتضمن أننا موجودون دائماً في العالم ، ومضطرون إلى أن نحسب حساب هذه الواقعة ، وتلك هي الوقائعية Faktizität.

والشعور بالإلقاء أو الرمي هناك مصحوب بالشعور بأننا « متروكون » إلى مصيرنا بين الموجودات الذين يرغموننا ويضغطون علينا . وهذا التَرْك Ueberlassenheit لا ينفصل عن وجودنا وحالنا الجوهرية .

نحن متروكون إذن لأنفسنا في هذا العالم . وهذه الواقعة صفة دائمة للوجود مرتبطة به . إنني متروك في الوجود . وبهذا يتجلى طابع العَرَضية في موقفي في العالم : إنني عارض فيه .

وفي الموقف أنا لا أرى فقط أنني موجود ، بل وأنني يجب أن أوجد (« الوجود والزمان » ص ٤١) . إن عليَّ أن أكون موجوداً ، وعليَّ أن أحقق ذاتي ، وعليّ أن التزم بوجودي كمهمة لا أملك الافلات منها . وعليّ أن أحقق ما لديّ من إمكانات . ورغم شعوري بعجزي ، فإن عليَّ أن أصير ، أن أصير من أنا . إن وجودي أعطي لي كأنه « وجوب وجود » Zu - sein.

على أن هذه المهمة ليست أمراً خارجاً عني عليَّ بلوغه ، بل هي دائماً متحققة في كل مسلك ونشاط تؤديه الآنية .

٢ ـ والآنية تفهم العالم ، وتفهم وجودها في العالم . ويتم هذا الفهم بتوترها في نزوعها إلى تحقيق امكانياتها . إن الآنية مستوفزه دائماً نحو المستقبل لتحقق إمكاناتها ، بهذا تفهم نفسها ، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق الممكنات ، والسعي إلى الكشف عنها . ولهذا يقول هيدجر إن الفهم Verstehen هو مشروع Ent - wurf . والشروع ينجم عن إمكان الوجود الذي ينكشف في المشروع . والآنية تستشرع ـ إن صحّ هذا التعبير (من الاسم : مشروع) ـ نفسها ، أي تدرك مشروعات نفسها وتسعى إلى تحقيقها .

ولهذا فإن الآنية تتعين أساساً بواسطة ما يمكن أن تصير إليه . وتركيب المشروع ليس إلاّ الطابع التوقعي لوجودها . وبعبارة أخرى ، الآنية تتجاوز نفسها باستمرار في مشروعات

إمكانياتها . ولهذا فإنها تستبق وجود ذاتها باستمرار .

وليس المقصود بالفهم المعنى العقلي فقط . فأن نفهم موقفنا في الوجود لا يعني فقط أن نحدده ونشرحه أو نتأمله فحسب . بل ينطوي الفهم ـ عند هيدجر ـ على معنى عملي ، هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصُنعه . ومن يفهم شيئاً ما يملك امكانيات خاصة بهذا الشيء . فأن يفهم الانسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه . والفهم يَلْزَم الانسان كله ، ويوجه الآنية في مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية .

والفهم إذن ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان ، إنه التعبير عن وجوده نفسه ، إنه تحديد انطولوجي وحال وجودية للآنية . والفهم يربط الآنية بالوجود ربطاً وثيقاً . ومعنى هذا أن الآنية ، هي الوجود الانساني .

وهنا يميّز هيدجر بين ضربين من وجود الآنية ؛ الوجود الصحيح ، والوجود الزائف . وفي الحياة اليومية تعيش الآنية عامة على نحو زائف : إنها تتحصّن وراء الكلام Gerede ، وتتغذىّ بحبّ الاستطلاع ، وتمارس الاشتراك المعنوي Zweideutigkeit، فترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها ، ويصير العالم صورة مشوّهة للواقع . وبدلاً من الالتصاق بالعالم ، يقفز الفهم إلى ما وراء الموقف : ولخوفه من فهم العالم الذي أمامه وليشيع الطمأنينة في نفسه ، فإنه يخلق لنفسه عالماً جديداً .

كذلك يصيب الزَّيف ميدان الالتقاء بالغير ، فلا يكون الغير هو الآخر الذي يؤلف جزءاً من همّي ، بل نسخة أخرى من ذاتي ، « أنا آخر » alter ego حضوره الأصيل يتحطم لصالح الامتثال المسوّي (بين الناس) . والموت يصبح مجرد فكرة تعني كل واحد ولا تعني أحداً في آن واحد : يموت المرء كما يتكلم .

وهذه الحياة الزائفة التي تجرّد الآنية من امكانياتها تعبّر عن امكانية أساسية للإنسان ، هي : السقوط Verfallen . وللسقوط طابعان : الحياة في المتوسط Durshschnittlichkeil والتسوية بين ممكنات الوجود Einebnung. هنا تدع الآنية نفسهَا تعيش في الزمان الذي يمضي ، بدلاً من أن تحمل ذاتها على عاتقها .

وهذا نوع من التلهية له دلالته الانطولوجية : إنه محاولة للافلات من قبضة الوجود . إني أهرب من ذاتي لأني أخاف من ذاتي ، من خطيئتي . وليس المقصود بهذه الخطيئة ما يعرف في الدين باسم الخطيئة الأولى ، بل المقصود هو اكتشافي أنني متناه ، فانٍ . إن الضمير يدعوني إلى ترك العالم المُطَمْئِن الذي خلقته لنفسي ، ابتغاء العود إلى الحقيقة العارية . وهذه الدعوة تقلقني وتجعلني أشعر بأني غريب عن نفسي ، عن ذاتي الحقيقية .

أما الوجود الصحيح فهو الاستجابة لنداء الضمير الذي يقول إني مذنب . يقول هيدجر : « إن الضمير يتجلى كصيحةٍ للهم : والسائل هو الآنية ، التي تقلق من سقوطها ، وتقلق على إمكانيتها الأخص (وهي أن تشترع نفسها إلى الامام . . .) . والآنية مدعوة من التساؤل الوارد من السقوط في الناس » (« الوجود والزمان » ص٢٧٧) . إن صيحة الهمّ ، وهي تنتزعني من أرض الموجود ، تكشف لي عن عدم تعينُّ وجودي . ذلك أن الخوف يتعلق دائماً بموضوعات جزئية : فأنا أخاف من شيء ما ، وعلى العكس من ذلك نجد أن القلق ليس له اطار محدَّد لأنه لا يتعلق بشيء . إن القلق هو الشعور بما هو ماثل هاهنا ، والتوقع لكون الحضور يقع وراء الموضوعات الحاضرة . فالخوف هو إذن خوف من الخوف الذي يهرب من القلق .

وليس المقصود بالصحيح أو الزائف حين يطلقان هنا على الوجود أيّ تقويم أخلاقي . إن للوجود الزائف لغته وقانونه الخاص : إنه ليس مجرد ظهور للوجود ، بل هو بُعدٌ حقيقي للوجود . ولا يمكن تجاوزه أبداً بواسطة الوجود الصحيح . والإنسان يحيا دائماً في تقاطع الزائف مع الصحيح ، والهموم اليومية تخفي عنه همّه الأساسي ، ومشهد العالم يميل إلى جعله ينسى وجوده ـ في ـ العالم .

إن السبب في الزيف يرجع إلى كون العالم الحاضر في الآنية هو ـ الحياة اليومية ـ عالم « الناس »، das Man أي أنه عالم من الكائنات غير المشخّصة، تذوب فيه امكانية الوجود الحقيقي ، وجود الذات المشخّصة الفردية أو الأنا . إن في « الناس » تتنازل الآنية عن هويتها ، عن كونها وحيدة مفردة نسيج وحدها .

٣ ـ والضرب الثالث من اندراج الآنية في العالم يتحقق عن طريق القول (الكلام) بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ويقوم هذا الضرب في القدرة على صنع معانٍ Sinn، وترتيب فكر .

والمعنى هو كل ما يتحدد في الفهم ، إنه مضمونه المنظم . وليس للكون معنى إلاّ بسبب وجود الآنية . لكن المعنى ليس معنى عقلياً فقط ، إنه ليس كلياً مستخلصاً (مجرّداً) من حادث ، ينطبق على عامة الحوادث التي من نفس النوع . إنما هو ما يقوم فيه الفهم . إنه يعني بُعْد المشروع الانساني ، وزاوية النظر التي منها يتجلى الشيء وابتداءً منها يمكن أن يفهم في امكانياته ، التي هي أيضاً إمكانياتنا نحن . وهكذا تتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لامكانياتنا . إن الأشياء ، من حيث ذاتها ، لا تخلو من المعنى sinnlos، ولكنها بلا معنى unsinnig (« الوجود والزمان » ص١٥٢) . والمعنى يكتشف في ـ ومن أجل ـ آنية عينية محددة ، وينشأ عن الموقف الدقيق لمشروع في داخل مجموع حقائق واقعية أنا مرتبط بها بواسطة الاهتمام . ففهم معنى بيتٍ ما ، هو رؤيته وفقاً لكونه يفيد في شيء ما ، أعني وفقاً لكونه أداة Zeug هي السّكْنى فيه .

والمعنى هو الذي يؤسّس اللغة (« الوجود والزمان » ص ١٨٧) أو القول الذي هو تحديد عيني للكلام وبه يُعَبّر عادة . وبدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه ، ذلك أن اللغة هي التي تستدعيها وتعطينا القدرة على استدعائها . وبهذا المعنى فإن اللغة هي التي تفتح لنا العالم ، لأنها وحدها التي تعطينا امكان الاقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل ، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود . وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلاّ في « معبد اللغة » . وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً ، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الانسان موجوداً يعبّر عن نفسه . إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان ، وفيه يتخذ كلُّ شيء مكانه .

والحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير . وبالحوار نكون واحداً ، مترابطين في تركيباتنا الأساسية . أنا ما أقول ؛ ونحن معاً ما تعبر عنه كلماتنا . والآنية هي بالضرورة حوار ، لأن وجودها ديالكتيكي ، متعلق دائماً بالآخرين الذين يكوّنون معاً عالم الآنية (« الوجود والزمان » ص١٧٠) إن الحوار يريد أن يوحّد بيننا في قصد مشترك ، دون أن نختلط بعضنا ببعض .

واللغة هي التي تؤسّس كل ما هو كائن ، من حيث هو كائن . أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً ، يفتحنا على المعقولية الصحيحة . إذن اللغة تقول الوجود ، كما أن القاضي يقول القانون . واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر ، بكلامه الحافل .

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية . إن هذا الكلام سقوط ، وانهيار ، بالمعنى الانطولوجي ، لا بالمعنى النفسي ، لهذا اللفظ . إن الآنية وقد أسْلمت إلى العالم ، تضيع في الوجود ـ مع Mitsein . ولا يستطيع الانسان أن يتجنب الاختلاط بالموجودات ، عندهم Sein - bei . وهذه العِنْدية تجرّ بالضرورة إلى نوع من الاستعباد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها .

والانسان بسقوطه في العالم يتميز بملامح رئيسية هي : الإغراء ، الطمَأنينة الظاهرية ، مغايرة الذات ، والمَوْحَل .

والإغراء أبرز هذه الملامح ، لأن السقوط معناه أن يُغْرَى الإنسان بالوجود السهل ، وجود الناس ، ورفض الذات ، والولوع بالثرثرة ، والتطفل والاشتراك المعنوي (« الوجود والزمان»، ص١٧٥) . وفي الثرثرة لا يهتم المرء بالموضوع الذي يجري الكلام حوله ، بل يهتم بما يقوله الآخرون عن هذا الموضوع . والتطفل يرتبط بالكسل وانعدام الفعل . فحينما يكفُّ المرء عن الفعل ، يتجلى التأمل ، ومعه التطفّل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه ، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار من المعرفة . أما الاشتراك المعنوي (أي في المعاني) فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين . لقد وضعنا أنفسنا ، لا تُجاه الأشياء ، بل تجاه بعضنا البعض ، هنالك لا نستطيع أن نميّز ما رؤي على الوجه الصحيح وما لم ير كذلك .

أما الخاصية الثانية للسقوط وهي الطمأنينة Beruhigung فتنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين ، فأشاع ذلك الطمأنينة في نفوسنا ، لكنها طمأنينة ظاهرية فحسب ، ولا تُرْضي ولا تُقْنع .

والخاصية الثالثة هي مغايرة الذات ، الناجمة عن توافقها مع العالم . إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير ، وبذلك فقدت إمكانياتها الصحيحة . لقد تخلّت عن شخصيتها الحقيقية .

والخاصية الرابعة والأخيرة للسقوط هي : المَوْحَل ، أي الانغراس في وحل الآخرين .

ومع ذلك فإننا في الوجود الساقط لا نفلت من

الوجود . ذلك أن السقوط Verfallen هو نفسه وجود الآنية . إن الآنية بسقوطها تؤدي حركة تجري في داخل ذاتها : وهذه الحركة موجودية existential.

ولا آنية تبدأ بالوجود الصحيح. بل الإنسان، أولاً وبالعادة، مُسْلَمٌ إلى العالم وإلى اغراآته وغواياته. إنه منذ البداية ساقط. وابتداءً من هذه الحالة يجب على الآنية أن تغزو وجودها الخاص بها. إن الإنسان لا يصير ذاته حقاً، إلا إذا تجاوز الوجود اللاشخصي الذي يتبدى دائمًا أمامه كإمكان يُغويه.

الهمّ والزمانية:

والعناصر الثلاثة المكوّنة للآنية يوحّد بينها الهم. والآنية، من حيث هي هم، تعرّف هكذا: «إنها الوجود المستبق الملقى به والمتروك في عالم ضاع فيه» («الوجود والزمان» من ١٩٢) والوجود المستبق Das-sich-vorweg sein هو الذي في سبق على نفسه، وكل وجودٍ هو في سبق على نفسه لأن فيه إمكانيات لم تتحقق بعد. وهذا الوجود المستبق يتعلق بالفهم. أما الوجود ـ من قبل ـ في ـ العالم Das-sich-vorweg-schon-sein فيتعلق بالموقف، وبالوقائعية.

والهمّ هو الذي يربط الآنية بالعالم وبالآخرين . والهم هو وجود الانسان ، والعالم يولد ، بالنسبة إليه ، وهو متوقف على الهم . فسواء كانت تعرف ، أو تحب ، أو تفعل، فإن الهمّ هو المبدأ لكل شيء .

ولما كان الهم يعبّر عن الجذر النهائي للشخصية الانسانية ، فإنه يشمل كل أوْجه الشخصية . فهو لا يتعلق بالجانب العملي فحسب ، بل وأيضاً بالجانب النظري ، لأن كليهما من امكانيات وجودها .

لكن الهمّ إنما يقوم على أساس معنى آخر مهم جداً للوجود هو « الزمانية » Zeitlichkeit ذلك أن الآنية وجود متزمّن بزمان ؛ بل هي عملية تزمُّن Zeitigung، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل ، وماضٍ ، وحاضر . والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث ، التي تؤلف أفق الآنية . ويناظر كل لحظة منها عنصر من عناصر الهم .

والزمانية هي صورة التخارج المحض . وأوجهها خارجية بعضها عن بعض ، ويستبعد كل واحد منها الآخر . ذلك أن الزمان هو ما ليس إياه ، إنه يتخارج s'extériorise ، أي أنه خارج ذاته باستمرار ، بأن يتجاوز الماضي نفسه ليصبح حاضراً ، ويتجاوز الحاضر نفسه ليصبح مستقبلا ، وهكذا .

لكن لحظات الزمانية تكوّن ـ مع ذلك ـ وحدة لا تنفصم عراها ، ولهذا تستطيع الآنية أن تفهمها .

ولقد كان « الحاضر » هو أوفر هذه اللحظات الثلاث عناية به لدى الفلاسفة . لقد رفعه البعض إلى درجة السرمدية ، لأن السرمدية حضور دائم ، فجعلوا الماضي والمستقبل في المقام الثاني . وبهذا حرموا الزمان من بُعْدين من أبعاده ، مع أنه لا يوجد إلا بالثلاثة معاً .

ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل ، وأنه يسبق اللحظتين الأخرين : الماضي والحاضر . والمستقبل يقوم في قدرة الآنية على التوجه نحو إمكانياتها ، ويتولد بفعل التشرّع (أي تكوين مشروعات والسعي إلى تحقيقها) . والآنية نفسها حاملةٌ للمستقبل . إنها مستقبل في وجودها لأنها بتركيبها قادرة على الذهاب أو التوجه نحو ما هو آت . والفهم يقوم على أساس المستقبل ، وبه تتزمن الآنية كمستقبل.

ويكون المستقبل صحيحاً حين تتوجه الآنية إلى امكانيتها القصوى ، التي هي موتها الفردي . ولا يقصد بالمستقبل ها هنا لحظة ليست بعدُ واقعة ، بل العملية التي بها الآنية تصل إلى ذاتها في داخل قدرتها الأصحّ .

ولما كان اليقين بالموت هو أعلى مراتب اليقين ، وكان يحدث في المستقبل ، فمن الطبيعي أن تتسلسل لحظات الزمان ابتداءً من المستقبل ، على الأقل حين يتعلق الأمر بالصورة الأصيلة والصحيحة للزمان .

بيد أن الآنية لا يمكن ان تنطلق نحو الموت إلاّ إذا كانت موجودة من قبل . ولكي تحقق وجودها الأنسب ، فعليها أن تتقبل ـ إلى جانب موتها ـ كونها مقذوفة هناك ، أعني موجودة بالفعل . وهكذا يرتبط المستقبل بالماضي ارتباطاً لا انفصام له . إن الوجود الصحيح يسبق موته ، ويولّد إسلامه للعالم .

والماضي يناظر الموقف ، وبه تتزمن الآنية بوصفها قد كانت . وفي الوجود الصحيح بخاصة ، تكون الآنية هي ماضيها وفقاً لكونها تتلقّت نحو حالتها الأصيلة في كونها ملقى بها هناك ، ومُسْلَمة لمصير يتضمن قبولها أنها مستمرة في كونها

هذا الماضي . فالآنية تتجلى على أنها الوجود الذي قد كان ، وهي قادرة على أن تكون ماضيها مثلما كان ، أي في السقوط .

أما **الحاضر** فيتعين بالهدف من الفعل . إنه لحظة الانشغال . لكن الانشغال النشيط ليس ممكناً إلاّ إذا استحضرت لنفسي مجموعاً يقوم نشاطي بالعمل فيه . ولهذا ينبغي عليَّ أن أرى مستقبلي في ماضيّ ، وبهذا أحسب حساب الحاضر وفقاً لمختلف أحوال التزمُّن .

ويناظر الحاضر : السقوط ، حين يكون الوجود زائفاً . أما حضور الوجود الصحيح فهو الوجود ـ في موقف ، إنه موقف من يدرك المهام الملقاة على عاتقه ويؤديها بنزاهة .

والآنية تتزمن بنفسها وبذاتها كمسرحية يمثلها الزمان ، لا كمسرحية تجري في الزمان . وتركيبها يتألف من هذا الزمان . والزمان ليس موجوداً من الموجودات ، بل هو تعبير عن واقعة الوجود ، وهو واقعة تحقق الوجود . أن يوجد هو أن يتزمّن sich zeitigen.

ولما كانت الآنية بطبعها متزمّنة ، فهي في جوهرها تاريخية . والانسان وحده هو ذو تاريخ ، أما الطبيعة فليست ذات تاريخ . إن الآنية هي تاريخ . والتاريخ يتأسّس وترتسم معالمه على أساس العلاقة مع الموجودات في شمولها .

ويفرق هيدجر بين الواقع التاريخي Geschichte، وبين العلم بهذا الواقع التاريخي وهو علم التاريخ Historie. ويمكن أن نسمي الأول باسم « التاريخ » (بدون همزة)، والثاني باسم « التأريخ » (مع الهمزة).

وبين الوجود والزمان علاقة وثيقة ، إذينبغي النظر إلى الوجود من أفق الزمان .

الحقيقة :

الحرية هي ماهية الحقيقة . ولا يقصد من هذا جعل الحقيقة خاضعة للهوى أو لإرادة الاختيار . ذلك أن الحرية ليست ملكة خاصة ، بل هي قدرة الانسان على الانفتاح على العالم وسؤال الوجود .

لقد كانت النظرة الغالبة عند الفلاسفة إلى الحقيقة هي أنها التطابق بين القول وبين الشيء ، وهذا التطابق يقوم في التناظر بين الشيء وماهيته. ومن هنا كان يقرر : أن يكون حقاً معناه أن يتطابق مع الواقع ، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل . وهذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية والتقويمية والعملية .

لكن هناك سؤالاً أساسياً يغفله هذا التصور : ما الذي يمكن من التقاء الشيء مع العقل ؟ إذا كانت الحقيقة تقوم في التناظر بين التصور العقلي والشيء المعقول ، فلا مناص من التساؤل أولاً عن معنى هذا التناظر .

إن النظرة إلى الشيء تحوّل ظهور الشيء إلى مجرد مظهر . والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على اقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملاحظة . لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصيلة للظهور . كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضع منه يمكن اضاءتها به . أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه ، أن يفتحه على شيء آخر غيره . وفي داخل هذه الفتحة الانطولوجية تكون كل نظرة ممكنة . إن الفتحة هي الوسط الذي منه ينبثق الشيء .

وليست نظرتنا هي التي تقيس الشيء ، بل أفق الشيء هو الذي يقيس نظرتنا .ذلك أن الواقع يتجلى مليئاً بالمعاني التي لا يدرك منها العقل إلاّ الهيكل العَظْمي Gestell. والأرضية التي عليها ينكشف الشيء هي أولاً الوجود ـ في ـ العالم ، وكذلك عالم الوجود . فالحقيقة لا تقوم إذن في احالة العقل إلى الواقع ، بل في احالة العقل والواقع إلى الأفق الانطولوجي الذي يضيئها. إنها لا تقوم في المقياس الذي ينظم تطابق النظرة ، بل في الفتحة التي تكيّف وتقوم شرطاً لكل أخذ لقياس . وبالجملة ، الحقيقة هي كشف الحجاب $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ، الذي يخرج الوجود من النسيان

إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء يقظة فكرنا ليفهم الوجود .

لا أحد يملك الحقيقة . لكننا نحن في الحقيقة ونسير على ضوئها .

والحرية هي القدرة التي بفضلها ننفتح على الأشياء بكشفنا للوجود . والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلاّ لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود .

« والحرية تنصبّ من الماهية الأصيلة للحقيقة ، ومن علاقة السّرّ في الخطأ » (« ماهية الحقيقة » ص ٩٩).

وهيدجر يشير إلى أن الوقوع في الخطأ ضروري ، لكنّ في الانسان القدرة على عدم الانهيار أمام الخطأ . فنحن في ترجّح مستمر بين السرّ وبين التهديد بالضلال .

ماهية الشعر :

اهتم هيدجر بالبحث في ماهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة . وآثر الشعراء عنده هو هيلدرلن . وقد خصّه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان : « هيلدرلن وماهية الشعر » (سنة ١٩٣٦) . وتلاه ببحث بعنوان : « كما في يوم العيد » (سنة ١٩٤١)؛ ثم « ذكرى ، عَوْدة » (سنة ١٩٤٣)؛ ثم : « لِمَ الشعراء ؟ » (سنة ١٩٤٦)؛ ثم « جورج تراكل » (سنة ١٩٥٣)؛ ثم « الانسان يسكن كشاعر . . . » (سنة ١٩٥٤)؛ ثم « هيبل ، صديق البيت » (سنة ١٩٥٧)؛ ثم « في الطريق إلى اللغة » (سنة ١٩٥٩)؛ ثم « سماء هيلدرلن وأرضه » (سنة ١٩٦٠) .

وهيدجر يرى أنه إذا كان الفكر والشعر من أصل واحد ، فإن ثم مسافة كبيرة بينهما مع ذلك . « إن المفكر يقول الوجود ، أما الشاعر فيسمّي المقدَّس . . . ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الفلسفة والشعر . لكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذين يسكنان قريباً كل واحد منهما من الآخر على أبعد الجبال بعضها عن بعض » (« ما الميتافيزيقا »، ضميمة، سنة ١٩٤٣) .

وبحثه الأول عن هيلدرلن (« هيلدرلن وماهية الشعر ») يتجلى كشرح لخمس عبارات من شعر هيلدرلن ، لكنه يخلص من هذا الشرح إلى بيان ماهية الشعر بعامة . لماذا اختار هيلدرلن بالذات ؟ « لأنه ، بالنسبة إلينا ، وبمعنى ممتاز ، شاعر الشاعر » (« هيلدرلن وماهية الشعر » ص٤٣) .

إن في الشعر يتجلى وجود اللغة . واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الاتصال ، وإنما هي أساساً « ما يضمن إمكان الوجود في وسط انفتاح الموجود » (« هيلدرلن . . . » ص ٤٨) .

إن ما يقوله الشاعر هو « المقدّس »، وما يسمعه في كلامه هو المقدس . « والسُّجُوُّ die Heitere يمسك بكل الأشياء في كل ما هو بريء من الاضطراب وسليم . إن السجوّ يُخَلّص في الأصل ؛ إنه ما يُخَلّص ؛ إنه المقدس . و « الأعلى » و « المقدّس » هما في نظر الشاعر أمرٌ واحد : إنهما السجوُّ die Heitere . والسجوّ يبقى بوصفه ينبوعاً لكل ما هو سارّ ، « أشدّ الأمور سروراً ؛ وفي هذا يحدث الانضاح الأصفى » (« العودة » في « اقترابات من هيلدرلن » ص ٢٣) . ويقدّم هيدجر نموذجاً فريداً لمعنى المقدس في الشعر ، قصيدة هيلدرلن بعنوان : « كما في يوم العيد » فيقول إنها ليست انشودة شيء ، ولا انشودة للشعراء ، بل هي « أنشودة المقدّس » . والكلام هو مجيء للمقدس . وشعر هيلدرلن هو من إملاء المقدّس .

ومهمة الشاعر هي « تأسيس الوجود بواسطة القول » (« هيلدرلن . . . » ص٥٢) . « وهيلدرلن يبدأ بتعيين زمانٍ جديد . إنه زمان الآلهة الذاهبين وزمان الإله القادم» . إنه زمان البؤس ، لأن هذا الزمان « يتسّم بنقص مزدوج وبسلب مزدوج : « ما لم يَعُدْ بَعْدُ » للآلهة الذاهبين و « ما ليس » للإله القادم .

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول ، فإنه يعبّر عن عصره تاريخياً . وتبعاً لهذا يعبر ، بطريقة بسيطة، مباشرة ، عن روح الشعب بوصفه كُلّاً بسيطاً ، وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته . إن الشاعر هو ـ على نحوٍ ما ـ لسان حال الشعب ، إن لم نقل إنه مُرْشده .

والقول الشعري لغة أولية ، أصيلة Ursprache، هي لغة الأصول . ولغة الأصول هذه هي التي تؤسّس قرارات الشعب التاريخي (ذي التاريخ) . يقول هيدجر : « إن القول الشعري ليس إلّا تفسيراً لصوت الشعب «Stimme des Volkes (« هيلدرلن . . . » ص ٥٨) .

« وإذا كان العيد هو الأصل الجوهري لتاريخ الانسانية ، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد ، فإن الشاعر يصير مؤسِّس تاريخ للإنسانية . . إنه يهيىء ما هو شعري ، أي الأساس الذي تقيم عليه الإنسانية مقامها، بالقدر الذي «يكون لها به تاريخ . وعيد الخِطْبة هو الميلاد المحض للتاريخ ، أعني هاهنا تاريخ الألمان » (« ذكرى »، في « اقترابات من هيلدرلن » ص ١٣٦) .

ويؤوّل هيدجر قصيدة هيدرلن المشهورة : « خبز وخمر » (راجع ترجمتنا لهذه القصيدة في كتابنا : « في الشعر الأوروبي المعاصر »، القاهرة سنة ١٩٦٥) تأويلاً انطولوجيا لاهوتياً . يقول هيلدرلن في هذه القصيدة :

« لما أشاح الآب بوجهه عن الناس
وبدأ حداد صادق يغزو الأرض »

وتأويل هذا أن إشاحة الله الآب بوجهه عن الناس قد أوجد المأساة على الأرض : فمنذئذ عانى الانسان ـ وقد حُرِم من الصّور المُطَمئنة للمطلق ـ في الوحدة الخلوَّ من الله Gottes Fehl . وتحت أقدام الانسان انفتح الطريق الخالي ، طريق الزمان . ويفسّر هيدجر هذا المعنى وجودياً بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه عن الناس الفانين . فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود ، وأن يكوّن صورة عنه . فلم يبق للإنسان إلا أن ينصرف عن الأشكال التقليدية للمطلق . وصار بين الوجود الذي انسحب إلى سرّه وبين الآنية المُسْلمة لوحدتها ، منطقة لا محدودة من العدم . وفي قلب هذا الاختلاف المُعْدِم يجري التاريخ الانساني ، وزمان القلق والهم .

والإشاحة « التي يتحدث عنها هيلدرلن تؤدي إلى مشاهدة موت صورة الإله الآب » الذي يعطف وجْه الحنان على الانسانية . إن الله ترك الأرض ، والأرض في حداد على الله . لكن، ألا يكون هذا الغياب ـ غياب الله عن الأرض ـ هو النحو الصحيح لحضور الله الحق ؟ .

الله والوجود

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة الله عند هيدجر .

إن علينا ـ هكذا يقول هيدجر ـ أن نفكر في الله ابتداءً من الوجود . إن الوجود ليس هو الله ، لأنه إذا كان الله هو من يقدر وحده على أن يكشف عن نفسه ، أي العالي أو الغير ـ الكلي ، فإن الوجود هو ما به يكشف الموجود عن نفسه . والعبارة : « الله هو وجوده »، لو أخذت بحروفها ، لما دلّت على شيء . إنها تعني القول بالهوية بين التجربة الفلسفية لانكشاف الوجود وبين التجربة اللاهوتية لانكشاف الله (بالوحي) . والمؤمن يستجوبه كلام الله ، أما فكر الفيلسوف فيطالب به الوجود . ولهذا فإن إله الإيمان ليست له حاجة إلى توسط الاختلاف الانطولوجي كيما يتجلى ويظهر .

كذلك لا يمكن الوجود أن يكون هو الله لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية ، بل هو معنى التاريخ . وفكرة رمان مشبَّه بحالة انكشاف الوجود تضاد فكرة مطلق يوجد وجوداً سرمدياً .

وسبب ثالث يدعونا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية : الله = الوجود . وهذا السبب مستمد من تركيب الوجود نفسه ، وهو أن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً . إن الوجود ـ عند هيدجر ـ انفتاح محض ، وعلاقة محضة : فخارج علاقته بالإنسان ، فإنه لا شيء .

ولا تستطيع اللغة التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود اللهوعمن هوالله . لكنها تستطيع مع ذلك أن تعبر عما ليس هو الله ، أي أن تعبّر عنه بالسلب . إن الله ليس هو الموجود الأعلى ، أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات . إن مثل هذا الإله المشبَّه بالعلة الأولى مجانس للموجودات التي يخلقها : « وإلى هذا الإلٰه لا يستطيع الانسان أن يوجه الصلوات والأدعية ، ولا أن يقدّم الذبائح . أمام عِلّة ذاته (= الله) لا يستطيع الإنسان أن يركع خوفاً ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يعزف موسيقى ويرقص » (« الهوية والاختلاف »، ص ٧٠). واللاهوت بدفاعه عن الله العلة ، قد أسهم في مجيء إله الفلاسفة . والمطلق الحاكم الخالق مسح آثار الوجود ، والوجود لا يتصور من حيث الفاعلية ، بل من حيث الحضور والمحايثة . والتحرر من صورة إله الفلسفة ابتغاء الاقتراب من الله الحقيقي بمساءلة الوجود ـ تلك هي مهمة الفكر ، وربما أيضاً مهمة اللاهوت .

وأشد خطراً من تصور الله على أنه الموجود المطلق ـ تصوره على أنه **القيمة** . وهذا التصور قد ساد الفلسفة الغربية من عهد أفلاطون ، الذي جعل صورة الخير في قمة عالم الصور ، إلى نيتشه ، فكان هناك تحالف بين الخير الأفلاطوني وإله المسيحيين . إن نيتشه حين هاجم الله إنما هاجم في الواقع ـ بحسب رأي هيدجر ـ الله الأخلاقي الذي تصورته المسيحية، أي الله الذي تصُوِّر على أنه قيمة . والله المتصور انه قيمة ـ مهما تكن أعظم القيم ـ ليس إلهاً . « إذن الله لم يمت ، إن ألوهيته تحيا . إنها أقرب إلى الفكر منها إلى الايمان ، إذا كانت الألوهية ، فيما يتعلق بماهيتها ، تتلقى أصلها من حقيقة الوجود » .

إن الله إذا تُصوِّر على أنه قيمة ، يفقد سرّه ومعناه .

وإله الوجود ليس **شخصاً** . إن الفكر حين ينعت الله بهذا النعت ، يطبق على الله مقولة موجودية واردة في الانثروبولوجيا الفلسفية .

والخلاصة إذن هي أن الله ليس موجوداً من الموجودات ، ولا علّة (أولى)، ولا شخصاً . إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات ، لأن هذا من شأنه اخفاء ماهية الإلهية حقاً . « رفض نسبة الوجود إلى الآلهة (وهيدجر يستعمل المفرد : الله ، كما يستعمل الجمع : الآلهة ، دون تمييز) معناه أولاً وفقط أن الوجود لا يقوم « فوق » الآلهة ، وأن الآلهة ليسوا « فوق » الوجود . ومع ذلك فإن الآلهة في حاجة إلى الوجود ، كما هم في حاجة إلى خيرهم الذي فيه سيجدون ثباتهم . إن الآلهة في حاجة إلى الوجود من أجل أن ينتسبوا إلى أنفسهم بفضل هذا الوجود ، الذي لا ينتسب إليهم . إن الوجود هو ما يحتاج إليه الآلهة ، وهو ما يكوّن ، وضرورة الوجود تسمي وجودها الماهية ، وهذا ضروري للآلهة ، لأنه لا يمكن أبداً أن يكون معلولاً مشروطاً . وكون الآلهة في حاجة إلى الوجود يدفعها هي نفسها نحو الهاوية (الحرية) ويعبر عن رفض كل تبرير وكل برهان » .

مؤلفاته

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, J. A. Barth, 1914.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.
- Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, 1941 (5e éd.), 1953 (7e éd.).
- Vom Wesen des Grundes, in Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1928, Bd. IX, 71- 100.
- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929.
- Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1929.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W. G. Korn, 1933.
- Platonslehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1947, 1954.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1943, 1949, 1954.
- Uber den Humanismus, Berne, A. Franke, 1946.
- Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1951.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Der Feldweg, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1953.
- Was heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 1954.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- Was ist das- die Philosophie? Pfullingen, G. Neske, 1956.
- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959.
- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Nietzsche, 2 bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
- Kants These über das Sein, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, dans Kierkegaard vivant, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164- 204.
- Wegmarken, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.
- Die Physis bei Aristoteles, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

مراجع

- V. Biemel: Le concept de monde chez Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts- Vrin, 1950.
- A. CHAPELLE: L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1962.
- M. CORVEZ: La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., «Initiation philosophique», 1961.
- O. LAFFOUCRIERE: Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

- R. GUILEAD: Etre et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1965.
- N. KANTHACK: Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, de Gruyter, 1959.
- K. LOEWITH: Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Göttingen, Vandelhoeck et Rupprecht, 1960.
- O. POEGGELER: La pensée de M. Heidegger, trad. par Simon, Paris, Aubier- Montaigne, «Présence et pensée», 1967.
- W. J. RICHARDSON: Heidegger: Through Phenomenology to thouht, The Hague, M. Nijhoff, 1963.
- B. RIOUX: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint- Thomas d'Aquin, Montréal- Paris, P.U.F., 1963.
- P. TROTIGNON: Heidegger, Paris, P.U.F., «Les philosophes», 1965.
- A. DE WAELHENS: La philosophie de M. Heidegger, Louvain, 3e éd., 1948. Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne. A propos de Holzwege, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1953. Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 1955 (4e éd.). «Heidegger», dans Les Philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336- 343.
- J. WAHL: La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.

هيفدنج

Harald Höffding

مؤرخ فلسفة دانيمركي .

ولد في كوبنهاجن في سنة ١٨٤٣ ، وفيها عاش طوال حياته . وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة كوبنهاجن من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩١٥ ، وكان قد حصل على اجازته العلمية في اللاهوت سنة ١٨٦٥ لكنه رفض الانخراط في سلك الكهنوت . ذلك أنه تأثر بمؤلفات مواطنه سيرن كيركجور، وخصوصاً بآرائه في المسيحية ، فدفعه ذلك إلى دراسة الفلسفة . وسافر في سنة ١٨٦٨ - ١٨٦٩ إلى باريس حيث اهتم بدراسة المذهب الوضعي في فرنسا .

وتوفي في سنة ١٩٣١ .

وإنتاج هيفدنج غزير ومتنوع :

فله في علم النفس كتاب اشتهر متناً في هذا العلم ، وعنوانه : « موجز في علم النفس على أساس تجريبي » (كوبنهاجن سنة ١٨٨١)، ويمثل علم النفس التقليدي الذي بمقتضاه تنقسم النفس إلى ثلاث ملكات : الإدراك ، الشعور ، الإرادة . لكنه يؤكد خصوصاً دور الإرادة بمعناها الواسع الذي يشمل : النزوع ، الامتناع ، السعي ، الحاجة ، الطلب ، الشهوة . وينظر إلى الإرادة على أنها لها الأولوية ، وأن المعرفة ترشد الإرادة ، أما الشعور فهو علامة الحاجة أو الشهوة وهما أيضاً عناصر في الإرادة .

وفي الأخلاق له كتاب : « الأخلاق : عرض للمبادىء الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال الرئيسية في الحياة » (كوبنهاجن سنة ١٨٨٧) . وفيه دعا إلى أخلاق رفاهية ، متأثرة بمذهب المنفعة عند مل . إذ رأى أن القيمة الأساسية هي أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وفي حالة التنازع بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يأخذ هيفدنج جانب الأخلاق الفردية . والأساس النفسي للأخلاق في نظره هو التعاطف النزيه عن الأغراض .

وربما كان أشهر كتبه هو كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة : من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر » (في مجلدين ، كوبنهاجن سنة ١٨٩٤ - ١٨٩٥)، ولا يزال مفيداً حتى اليوم .

وفي الدين له كتاب : « فلسفة الدين » (كوبنهاجن ، سنة ١٩٠١)، وفيه يتناول التجربة الدينية من وجهة نظر نظرية المعرفة ، وعلم النفس ، والأخلاق . وفيه يذهب إلى أن الأساس في كل الأديان هو الرغبة في الإيمان بوجود قيم ، وأن الأديان المختلفة تتحدد بأنواع القيم التي يؤكدها كل دين . أما هيفدنج نفسه فكان في الدين لا أدرياً agnostic ، أي لا يقرر شيئاً على سبيل اليقين فيما يتصل بكل العقائد الدينية .

وله في نظرية المعرفة كتاب : « الفكر الانساني : أشكاله ومشاكله » (كوبنهاجن ، سنة ١٩١٠) وفيه يؤكد الجانب النفساني في المعرفة أكثر من الجانب المنطقي ، ويتأثر في نظريته في المعرفة بهيوم وكنت ، وذلك بقوله إن أشكال المعرفة الانسانية ومبادئها خاصة بالكائنات الانسانية ، ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً . ومن ثم ينتهي إلى التوفيق بين التجريبية وبين نقدية كنت .

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. TV Leipzig, 1923.
- Kall Sandelin, ed: Harald Höffding in Memoriam. Copenhagen, 1932
وفيه ثبت وافٍ بمؤلفاته وبمقالات كتبت عنه .

هيمزوت

Heinz Heimsoeth

مؤرخ فلسفة ألماني .

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في سنة ١٩٧٥ .

دَرَس في جامعات هيدلبرج وبرلين وماربورج وباريس ومنشن (ميونخ)، وعيّن مدرساً حرّاً في جامعة ماربوج في سنة ١٩١٣، ثم أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٢ بنفس الجامعة ، ثم أستاذاً ذا كرسي في سنة ١٩٢٣ في جامعة كينجزبــرج، وفي سنة ١٩٣١ في جامعة كيلن وفيها انهى حياته التعليمية .

تأثر خصوصاً بنقولاي هرتمن . وله مؤلفات عديدة جداً ، نذكر منها :

- « منهج المعرفة عند ديكارت وليبنتس » (١٩١٢ - ١٩١٤) .
- « الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية ونهاية العصر الوسيط » (سنة ١٩٢١ ؛ ط٥ سنة ١٩٦٥)! وهو أشهر كتبه وترجم إلى عدة لغات .
- « فشته » (سنة ١٩٢٣)
- « الشعور بالشخصية والشيء في ذاته عند كنت » (سنة ١٩٢٤)
- « الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس » (سنة ١٩٢٦)
- « الميتافيزيقا في العصر الحديث » (سنة ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ؛ ط٢ سنة ١٩٦٧)
- « مكاسب المثالية الألمانية » (سنة ١٩٣٤)
- « القوة والروح في فلسفة التاريخ عند نيتشه » (سنة ١٩٣٨)
- « فكرة نيتشه عن التاريخ » (سنة ١٩٣٨)
- «فلسفة التاريخ» (سنة ١٩٤٨).
- « المفترضات والدوافع الميتافيزيقية في « لا أخلاقية » نيتشه » (سنة ١٩٥٥)
- « دراسة في فلسفة امانويل كنت » (سنة ١٩٥٦)
- « دراسات في تاريخ الفلسفة » (سنة ١٩٦١)
- « الذرة ، النفس ، الأحاد : الأصول التاريخية لنقيضة التقسيم عند كنت » (سنة ١٩٦١)
- « فلكيات ولاهوتيات في فهم العالم عند كنت » (سنة ١٩٦٣)
- « الديالكتيك المتعالي : شرح على نقد العقل المحض » (سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٩).

هيوم (ديفد)

David Hume

فيلسوف ومؤرخ انجليزي .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١ في مدينة أدنبره (اسكتلنده بشمالي بريطانيا) حيث كان أبوه يعمل محامياً. وتوفي هذا الأب في سنة ١٧١٤ أي بعد ثلاث سنوات من ميلاد ديفد هيوم، فانتقلت أمه للاقامة هي وأولادها الثلاثة: جون، وكاترين، وديفد - في ضيعة تملكها الأسرة في قرية ناينولز Ninewells في اقليم Berwickshire وهو اقليم رائع الجمال فيه الصخور والغابات، والينابيع البديعة.

وتولى تربيته الأولى عمّه جورج، وكان راعي كنيسه في قرية مجاورة تدعى Chirnside. وكان هذا القسيس متشدداً في الدين والأخلاق، وكثيراً ما كان في مواعظه يشّهر بالفتيات اللواتي يكشف انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا مميتة.

ويلوح أن هذا التشدد الديني قد ولّد في نفس هيوم كراهية المسيحية.

وفي سن الحادية عشرة (سنة ١٧٢٢) التحق ديفد هيوم بالمدرسة الثانوية في ادنبره، وهي مدرسة ممتازة ستتحول فيما بعد الى جامعة، هي جامعة أدنبره الشهيرة حتى اليوم. فحضر دروس «الفلسفة الطبيعية» اي علم الفزياء، التي كان يلقيها Robert Stewart وكان من أنصار اسحق نيوتن Newton الفزيائي العظيم، بعد أن كان قبل ذلك من أتباع ديكارت في الفزياء. لكن تكوينه الأساسي في تلك المدرسة (أو الكلية College) كان ادبياً كلاسيكياً لاتينياً. وأعجب الشاب الطلعة ديفد هيوم بمؤلفات شيشرون وشعر فرجيل. ومن بين مؤلفات أولهما أثر فيه خصوصاً كتاب «في طبيعة الآلهة»، ويحتوي على مناقشات لآراء الرواقيين والأبيقوريين.

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٦) عاد هيوم الى قريته ناينولز، حيث أكب على قراءة المؤلفين القدماء والمحدثين ومن بين الأخيرين خصوصاً: بيكون، ومالبرانش وبيل Bayle وملتون وبوب Pope وشيشرون.

وقد أرادت له أسرته أن يدرس القانون ليحترف مهنة أبيه. لكن هيوم كان يكره هذا اللون من الدراسة، مما أوقعه في أزمة نفسية، ونزاع مع أسرته.

ثم عمل لفترة قصيرة في التجارة عند تاجر في برستول، ما لبث بعدها أن قرر أن يسير على النهج الذي تمليه عليه مواهبه، أعني أن يشتغل بالفلسفة والأدب. ومن أجل أن يكفل معاشه سافر الى فرنسا في سنة ١٧٣١ وأقام في رانس Reims (حاضرة اقليم البرجوني شرقي فرنسا) أولاً، ثم غادرها إلى مدينة لافلش La Flèche (في اقليم الأنجو Anjou غربي فرنسا) وأقام غير بعيد عن كلية لافلش اليسوعية التي دَرَس فيها ديكارت. وهنا كتب أهم كتبه في الفلسفة وعنوانه «بحث في الطبيعة الانسانية»، وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من عمره. وعاد الى لندن في سنة ١٧٣٧، حيث وجد ناشراً ينشر كتابه هذا؛ لكنه رأى أن من الحيطة أن يحذف منه الفصل الخاص بالدين، فصدرت هذه الطبعة خلواً من هذا الفصل. بيد أن الكتاب كما قال هيوم هو نفسه في «ترجمته لنفسه» خرج من المطبعة ميتاً إذ لم يحظ بأي نجاح يذكر. وفي الوقت نفسه تعرف إلى هتشسون Hutcheson أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو (اسكتلنده) وكان من أنبه تلاميذه آنذاك آدم اسمث ـ الاقتصادي والأخلاقي الكبير ـ فتعرف إليه هيوم وصارا منذ ذلك الوقت صديقين حميمين. كذلك وجد له هتشسون ناشراً ينشر الكتابين الثالث والرابع من «بحث في الطبيعة الانسانية» (ولم يكن قد نشر في المرة الأولى إلا الكتابين الأول والثاني منه) بيد أن هذا القسم الثاني لم يكن أوفر حظاً في النجاح من القسم الأول. وقد عزا هيوم في «ترجمته لنفسه» السرّ في هذا الاخفاق الى طريقة العرض الجافة الثقيلة، لا إلى مادة الكتاب كما قال more from the manner than the matter. هنالك قرر أن يعنى بالعرض وحسن الأسلوب ووضوحه، فأخذ يكتب مقالات قصيرة واضحة لماعة، ونشرها في مجلد واحد سنة ١٧٤١ في ادنبره تحت عنوان: «مقالات أخلاقية وسياسية». ونجح الكتاب لدى القراء، مما دعا هيوم إلى الثقة بنفسه، فتقدم بطلب لشغل منصب استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو. لكن اعترض على ترشيحه المتدينون من المسيحيين، فلم يعيَّن.

وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير Saint- Clair وكان من أقاربه الأباعد. وصحبه في مهمة دبلوماسية إلى فيّنا وتورينو (ايطاليا). وفي أثناء هذه الرحلة طبع لهيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الانساني» (وقد عدل هذا العنوان فيما بعد الى: «الفحص عن العقل الانساني»). وفيه أعاد عرض مادة الكتابين الأول والثاني من «بحث في الطبيعة الانسانية» لكن بأسلوب واضح لامع وعرض مشوّق. وفي هذه المرة نشر الفصل الخاص بالمعجزات والفصل الخاص بالعناية الجزئية وهما الفصلان اللذان تحرّز من نشرهما في الطبعة الأولى لكتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» (لندن سنة ١٨٣٧). وصدرت هذه النشرة الجديدة الكاملة في سنة ١٧٤٨.

ولما عاد من رحلته هذه نشر الكتاب الثالث في صورة جديدة مشوّقة ومعه «الفحص عن مبادىء الأخلاق»، وصدرت النشرة في سنة ١٧٥١: وكان لهاتين النشرتين أثر بالغ في ارتفاع شهرة هيوم. فدخل في مراسلات مع مونتسكيو بمناسبة كتابه الأخير: «روح القوانين».

وتقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو، فأخفق في الظفر به هذه المرة أيضاً. لكنه عيّن محافظاً لمكتبة «كلية المحامين» (كلية الحقوق) في جامعة أدنبره ١٧٥٢. وفي هذه المكتبة وجد كل المراجع والوثائق التي يحتاج اليها في كتابة «تاريخ انجلتره» الذي عمل

في كتابته من سنة ١٧٥٤ إلى ١٧٦١ وهذا التاريخ يبدأ من غزو يوليوس قيصر لانجلتره (سنة ٥٥ قبل الميلاد) حتى جيمس الثاني (سنة ١٤٣٠ - ١٤٦٠ م)، ولكنه رتبه في الكتابة مبتدئاً بآخره وصاعداً حتى أوله، ويقع في ست مجلدات، وابتدأه بحكم جيمس الثاني فالأول صاعداً به إلى غزو قيصر لانجلتره في سنة ٥٥ ق.م. وفي المجلد الأول تناول حكم جيمس الأول الذي حكم اسكتلنده من سنة ١٤٣٤ إلى سنة ١٤٣٧ فأثار غضب الأوساط الدينية بهذا المجلد الأول.

ثم أصدر بعد ذلك «أربعة أبحاث» منها بحث عن التاريخ الطبيعي للدين و«بحث عن الانتحار»؛ لكنه ما لبث أن سحب هذا البحث الأخير.

ودعاه سفير انجلتره في باريس، لورد هرتفورد Hertford ليشتغل سكرتيراً للسفارة الانجليزية في باريس. وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته؛ وقد بقي في هذا المنصب من سنة ١٧٦٣ إلى ١٧٦٦. ولما استدعي لورد هرتفورد إلى لندن صار هيوم «قائماً بأعمال السفارة الانجليزية» في باريس إلى حين وصول السفير الجديد؛ وكانت تسنده الكونتيسه بوفلرز Boufflers.

أما أنه عرف المجد في باريس، فذلك لأن الصفوة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا يؤلفون «دائرة المعارف» L'Encyclopédie وعلى رأسهم دالمبير وديدرو، كانوا قد قرأوا بعض مؤلفاته خصوصاً «المقالات» — Essays فوجدوا في صاحبها عقلاً متفتحاً مستنيراً يتصف بالتسامح والنزعة العقلية. ولهذا سرعان ما انعقدت أواصر الصداقة بين هيوم وبين دالمبير D'Alembert وديدرو Diderot ودولباك D'Hol-bach وهلفسيوس Helvétius. وحدث ذات مرة أن أقام البارون دولباك مأدبة دعا إليها بعض المفكرين المشتركين في تحرير «دائرة المعارف» وهيوم وجرى الحديث حول الدين، وكان هيوم مؤلهاً déiste أي يقول بوجود إله ولكنه لا يؤمن بأي دين وضعي - فقال هيوم: «إني لم أشهد في حياتي انساناً ملحداً». فرد عليه البارون دولباك: «التفت الى من حولك على المائدة تجد خمسة عشر ملحداً.» - كذلك احتفل به سيدات المجتمع الراقي في باريس، وحرصت دوقة لافاليير Duchesse de la Valière ذات النفوذ الهائل على الملك لويس الخامس عشر، على رؤية هيوم لدى وصوله الى باريس.

واستقبلته في «صالوناتهن» كبار السيدات المثقفات: مدام دي ديفاند Mme du Deffand ومدام جوفران Geoffrin ومدموازيل دي لسبيناس Mlle de Lespinasse - هذا على الرغم من هيئته البدنية غير الجذابة: فقد كان كبير الكرش، متعجن الوجه، وكانت لهجته اسكتلندية صارخة، ولهذا كانت مدام دي ديفاند تدعوه قائلة: «يا فلاحي العزيز!» mon cher paysan، ومدام جوفران تدعوه: «يا مضحكي السمين، يا وغدي السمين» mon gros drôle, mon gros coquin. ويصف هيوم حاله في هذا الجو فيكتب الى صديقه الدكتور روبرتسون قائلاً: «إني لا آكل غير الامبروزيا، ولا أشرب إلا النكتار، ولا اتنسم إلا البخور، ولا أمشي إلا على الأزهار».

وفي سنة ١٧٦٦ وصل السفير الجديد، وهو دوق رتشمند Richmond فعاد هيوم الى انجلتره. وهنا حدث له حادث مع جان جاك روسو. ذلك أن الكونتيسة بوفلرز Boufflers - حامية هيوم - كانت قد أوصت هذا الأخير بقراءة روسو. وها هي ذي تكتب اليه طالبة منه أن يساعد روسو على الاقامة في انجلترة، بعد أن نفته مدينة جنيف، وصار ممنوعاً من الاقامة في فرنسا أيضاً. فاستجاب هيوم لطلبها واصطحب روسو معه، في يوم ٤ يناير سنة ١٧٦٦ فوصلا الى لندن في يوم ١٣ يناير. لكن روسو يكره المقام في المدن الكبرى وينشد الوحدة في الريف والغابات. فبقي في لندن الى حين وصول خادمته ورفيقة فراشه تيريز لوفاسير Thérése Le Vasseur فرحلا من لندن في ١٩ مارس سنة ١٧٦٦ الى Wooton حيث كان يوجد منزل ريفي لأحد أصدقاء هيوم (في مقاطعة دربيشير Derbyshire).

لكن لم تمض ثلاثة أشهر لروسو في هذا البيت الريفي حتى شب نزاع بينه وبين صديقه هيوم. ربما كان السبب فيه مزاج روسو السوداوي القلب ونفسه الحافلة بوساوس الاضطهاد له والمطاردة.

وقد بدأت هواجس روسو ضد هيوم تنفث سمومها في نفسه منذ السفرة من باريس الى لندن. فقد نزل هيوم وروسو وصديق ثالث يدعى لوز Luze وهو رجل أعمال سويسري كان في طريقه الى لندن - نزل الثلاثة في فندق بمدينة سنليس Senlis الواقعة على مسافة ٥٠ كيلومتراً الى الشمال من باريس، ونام ثلاثتهم في غرفة واحدة على ثلاثة أسرّة. ونام

هيوم ولوز بينها لم يستطع روسو النوم، وإذا به يسمع هيوم يقول بصوت عالٍ - وهو نائم يحلم: «إني قابض على جان جاك روسو» فأوجس روسو من هذه العبارة وتوهم أن هيوم يعني أن روسو قد صار أسيراً بين يديه، فيا لفرحة أصدقائه الملحدين من رجال الانسكلوبيديا وهم أعداء روسوالألداء. وكأن روسو توهم اذن ان هيوم مشترك في مؤامرة دبرها هو وأصدقاؤه من رجال «الانسكلوبيديا» لاهانته واضطهاده، وأنه لم يساعده في السفر الى انجلترة من باب الصداقة، والشهامة والنجدة، بل لمزيد من التنكيل!

وتسلطت هذه الفكرة على ذهنه طوال إقامته في لندن وفي ذلك البيت الريفي، مما ولد نزاعه مع هيوم الذي أنجده! لهذا كان روسو يشك في كل بادرة من بوادر الصداقة والمساعدة يبديها هيوم. من ذلك أن هيوم كان يتولى احضار بريد روسو إليه من مكتب البريد، وكان ذلك - فيما شكا روسو - يسبب تأخير وصول بريده إليه. لكن حجة هيوم هي أنه إنما كان يفعل ذلك لأن روسو كان دائماً يدّعي أنه مفلس؛ لهذا كان يتولى هيوم سحب بريد روسو من مكتب البريد ودفع ثمن البريد حتى لا يضطر روسو إلى دفع هذا الثمن (وكان ثمن البريد في ذلك الوقت على المرسل إليه لا على من أرسله) - ومن ذلك أيضاً أن روسو قد ترك بعض أوراقه الخاصة بـ «اعترافاته» في فرنسا وأراد الحصول عليها. فكلّف هيوم أحد أصدقائه وهو هوراس والبول Walpole بهذه المهمة، مع أن والبول كان عدوّا لروسو وسخر منه بأن نشر رسالة مزوّرة زعم أنها دعوة من فردريك الأكبر ملك بروسيا (ألمانيا) يدعو روسو إلى الحضور إلى بلاطه لينال من نعمه أو من «اضطهاده» لأنه علم أن روسو يفضل نيل الاضطهاد على نيل النِّعم!

ومهما يكن من أمر هذه الاتهامات فلا شك أن هيوم أساء إلى ضيفه روسو لما أن نشر «عرضاً موجزاً» لخلافه مع روسو، مما زود أعداء روسو - وما أكثرهم من بين الأدباء والمفكرين في ذلك الوقت - بمادة سمينة للتهكم عليه، والسخرية منه. وقد اعترف هيوم فيما بعد بأنه أخطأ في تصرّفه هذا، لكنه برّره بأنه خشي أن يصوّر روسو في «اعترافاته» هذا الحادث تصويراً شائناً لهيوم. وعلى كل حال فإن روسو لم يفعل ذلك، لسبب بسيط وهو أن «اعترافاته» لم تصل إلى أحداث سنة ١٧٦٦، وان كان روسو قد توفي في سنة ١٧٧٨.

على كل حالٍ خشي روسو من أن تكون الحكومة البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، ففرّ روسو من انجلتره وعاد إلى فرنسا في حماية المركيز دي ميرابو de Mirabeau والأمير دي كونتي Prince de Conti.

ونعود إلى هيوم فنقول إنه صار وكيلاً للوزارة في سنة ١٧٦٧ بفضل حاميه القويّ النفوذ، لورد هرتفورد.

وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه، مدينة أدنبره حاضرة اسكتلنده و«أثينا الشمال» كما كانت تسمى آنذاك، ليقضي البقية الباقية من عمره فيها بين أصدقائه مثل آدم اسمث الاقتصادي العظيم، ولورد كيمز Kames رجل القانون والتشريع - وبين خصومه الذين كانوا مع ذلك يحترمونه ويجلّونه مثل جورج كامبل George Campbell، اللاهوتي الذي كتب نقداً عادلاً لبحث هيوم «عن المعجزات». وأمضى وقته في مراجعة مؤلفاته توطئة لإعادة نشرها منقحة مصححة.

ثم أصيب بقرحة في المعدة شديدة أيقن بعدها بقرب الموت، فكتب وصيته. وتوفي ديفد هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٦.

فلسفته

١- نظرية المعرفة:

كان هيوم ذا نزعة حسّية مغالية. ويظهر هذا جليّاً من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل لمذهبه وهو كتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» حيث يقول: «كل إدراكات العقل الانساني ترجع إلى حسين متميزين اسمهما: الانطباعات impressions والأفكار ideas». والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار «فما هي إلا نُسخ عن انطباعاتنا»، أي أن الأفكار هي مجرد انعكاسات باهتة للاحساسات على مرآة أفكارنا. ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيراً وحيوية. وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا. وينكر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عن أشياء جزئية يمكن النظر فيها بطريقة جامعة وذلك عن طريق ألفاظ كلية.

واليقين يأتي من التعرف العياني للمشابهات أو الفروق بين الأفكار، أو من العملية البرهانية التي فيها نربط سلسلة من العيانات، كما هي الحال في الحساب والجبر.

ومعرفتنا بالعلاقات العلية ليس شيئاً آخر سوى عادة أن

تتوقع أن نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر لوحظ ارتباطه بالأول بحيث انه كلما وقع هذا النوع الثاني وقع النوع الأول تالياً له. لكن لا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ولدينا أسباب قوية للشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان وتلك الناشئة عن الاحساس أيضاً.

ومن هذا يتبين أن حِسّية هيوم تنتهي إلى الشك، بعكس حِسّية لوك وكوندياك التي تنتهي إلى اليقين. ومن هنا يمكن أن ننعت موقف هيوم من المعرفة أنه حِسّية شكيّة.

وتفصيلاً لذلك نقول إن هيوم، بعد أن ميّز بين الانطباعات والأفكار، قسّم كل واحد منهما إلى نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي لا يمكن أن تجزأ إلى أجزاء أو أوجه؛ بينما المركبة مؤلفة من بسائط. وهناك تشابه كبير بين الانطباعات من جهة، والأفكار من جهة أخرى. ذلك أن الأفكار البسيطة تشبه تماماً الانطباعات البسيطة من كل وجه إلا وجهاً واحداً هو القوة والحيوية. وفيما يتعلق بظهورها في العقل، فإن الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة.

والأفكار المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة تشبه تماماً العناصر البسيطة في الانطباعات التي جرّبناها، وإن كانت الفكرة المركبة يمكن ألا تكون بالضبط نسخة من أية انطباعات مركبة.

ويَخْلُص هيوم من هذا كله إلى توكيد أن كل أفكارنا صادرة عن التجربة. وأنه ليست لدينا أفكار فطرية innate ideas ـ كما ذهب إلى هذا ديكارت ـ أعني أفكاراً لا تقوم على أساس الإدراك الحِسّي.

ويوجد لدينا ملكتان لمعالجة الأفكار هما: الذاكرة، والخيال (أو المخيلة) فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقاً للترتيب الذي عليه دخلت العقل. أما المخيلة فهي حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده. ومع ذلك فإن المخيلة لا تعمل اعتباطاً وحيثما اتفق وإنما هي تعمل وفقاً لتوالٍ منظم بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى معينة مرتبطة بها ارتباطاً آلياً وفقاً لمبادىء ترابط الأفكار وينعته هيوم بأنه «نوع من الجاذبية attraction؛ له في العالم العقلي من الآثار العجيبة ما لقانون الجاذبية من آثار في العالم الفزيائي».

والأفكار العامة المجردة ليست في نظر هيوم غير أفكار عن أشياء جزئية. فلفظ عام مثل «انسان» أو «مثلث» إنما يدل على مجموعة من الأفكار الجزئية المتشابهة التي اكتسبناها من التجربة.

٢ ـ العلية:

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلّية، وقد عرضه في الكتاب الأول (القسم الثالث، الفقرة ١١ـ ١٤) من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» فقال:

«إن فكرة العِلّية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها. إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تُعد عـللاً أو معلولات هي متصلة contiguous فيما بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكانٍ يَبْعُد أقلَّ بُعْد عن وجوده. وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من العِلَل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعدّ علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلّية.

والعلاقة الثانية التي ألاحظها جوهرية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتمل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها. ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق العلة، بالضرورة، المعلول؛ بل قد يقع أن يُحْدِث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر متزمّناً معه تماماً. لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرّر علاقة الأسبقية بنوعٍ من الاستنتاج أو البرهان.

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يُعدّ علةً له، فلابد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقتين السابقتي الذكر.

ويحلّل هيوم هذه العلاقات الثلاث: الاتصال، الأسبقية، الارتباط الضروري ـ وينتهي إلى أن «رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي

شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المعلول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء.».

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسّر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدلّ عليه، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلّية لا توجد إلا في عقلنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية. «وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كوّنا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة.» (الكتاب نفسه، الكتاب الثالث، الجزء الثالث، فقرة ٦).

٣ ـ الشك:

وهنا نتساءل: هل كان هيوم من الشُكاك؟ وهو سؤال أثار الكثير من الجدل بين المؤرخين فنجد لابورت La Porte يؤكد أن هيوم كان من أتباع مذهب الشك المطلق، ولا يرى كومبايريه Compayré هذا الرأي، وبينما نرى لوروا M. Leroy يرى أن نزعة هيوم هي «الاحتمالية» Probabilisme وليس الشك Scepticisme. لكن الجميع متفقون على أن هيوم يضع حدوداً لإمكان المعرفة. والخلاف إنما هو في حقيقة ومدى هذه الحدود.

ذلك أن هيوم يميز بين نمطين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، أن من الممكن «اكتشافها بواسطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون.» والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية محض، ومحكمة لكنها خاوية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلّا بسبب اتفاق العقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية، مثل ٣ × ٥ = ٣٠/٢؛ بيد أنها توجد أيضاً في القانون، مثل هذه القضية: «حيث لا توجد مِلْكية لا يوجد ظلم.» ـ إن كنا قبل ذلك قد عرّفنا «الظلم» بأنه انتهاك الملكية.

وعلى خلاف هذا تماماً تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع. فإذا كانت الانطباعات تفرض نفسها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداءً من الوقائع. وهذه هي حال مبدأ العلّية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقراءات المبتدئة من التجربة: إنها مجرد احتمالات. إن كل توكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعات، على التجارب الجزئية، لا على النتائج المبرهن عليها انطلاقاً من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية.

واكتشاف هيوم للمعنى النفساني المحض للعلّية لا يقدمه هو على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الانسانية.

٤ ـ الجمال والأخلاق والسياسة:

وهنا نصل إلى ميدان الأحكام التقويمية. وفي هذا الميدان أيضاً يطبق هيوم منهجه في المعرفة، فيقرر أن الأحكام التقويمية كلها ذاتية، ناشئة عن «الطبيعة الانسانية». فالجمال مثلاً ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية؛ وإلا لجعل منه إقليدس خاصية من خواص الدائرة. والحق هو أن الجمال لا يوجد إلا في نفس من يتأمل الشيء الذي ينعته بأنه جميل. إنه رد فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة الانسانية إزاء ذلك الشيء. وينجم عن هذا أن القيم الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، فما يراه الواحد جميلاً قد يراه الآخر قبيحاً. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى الشك في قيمة الجمال. لكن هيوم يتدارك فيقول إنه إذا كان هذا صحيحاً من الناحية النظرية، فالأمر ليس كذلك من الناحية العملية الواقعية. ذلك أن الناس يتفقون تقريباً على ما هو جميل، وما هو قبيح، على تفاوت فيما بينهم مع ذلك. يقول هيوم: «نحن نقرّ بأنه لا يوجد لدى أورجلبي Orgilby من العبقرية بقدر ما عند ملتون.» وأورجلبي هذا (١٦٠٠-١٦٧٦) شاعر ضعيف سخيف، ترجم «انيادة»، فرجيل، أما ملتون فمن فحول الشعراء. كما أن علينا في أمور الذوق الا نثق إلا بأهل

الخبرة والتجربة، الذين كوّنت التجارب لديهم ملكة مرهفة لتقدير الجمال.

فإذا انتقلنا إلى ميدان الأحكام التقويمية في الأخلاق، وجدنا نفس النزعة الذاتية عند هيوم. إذ يقرر أن الخير والشر ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الانسانية. ونحن لا نستطيع أن نؤسس واجباتنا على مبادىء موجودة في ذاتها، فمثلاً الارادة الإلهية كما تعرفها الفلسفة لا يمكن أن تبرّر إدانة الانتحار، إذ يقال عادة إن العناية الالهية لا يمكن أن تسمح للناس بالتصرف في حياتهم. لكن هذا استدلال خطأ، لأن جميع ما يجري في الكون، بدون استثناء، «يمكن أن يقال عنه إنه من فعل الله القدير»، لأن كل شيء يصدر عنه من خلال ما منحه لمخلوقاته من قوة . «والبيت الذي ينهار من تلقاء نفسه قد دمرته العناية الالهية تماماً مثل البيت الذي تدمره أيدي الناس.» ولا شيء يفلت من قوانين الطبيعة. والزلازل والسيول والعواصف والأوبئة، ونتائج أحكامنا وشهواتنا ـ هذا كله من آثار العناية الإلهية. فالانسان الذي ينتحر لا يفسد نظام الكون بل يعبّر عنه. ولو كان التصرف في حياة الانسان هو من شأن العناية الإلهية وحدها، وفعلاً من اختصاص الخالق وحده، «فسيكون الجرم في تدمير حياة هو نفس الجرم في انقاذها.» وإذن فمن وجهة النظر الانطولوجية لا فارق بين الانتحار والقتل، أي لا يجوز إدانة الواحد دون إدانة الآخر.

والهدف من البحث الأخلاقي هو الكشف عن المبادىء الكلية التي يقوم عليها المدح أو الذم الأخلاقيان. والاحسان ممدوح لسببين: التعاطف الانساني، والمنفعة الاجتماعية. أما العدالة فممدوحة لسبب واحد هو المنفعة وحدها. والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل: الانسانية humanity، الصداقة، النزاهة integrity، الصدق veracity. ثم إن الحكم government إنما تبرره المنفعة. والنظريات التي تحاول أن تفسر كل سلوك انساني على أساس أنه نابع من حب الذات هي نظريات خاطئة. والأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل. يقول هيوم: «بعد معرفة كل ظرف وكل علاقة، في الأحكام الأخلاقية، فإنه ليس ثمّ مجال كيما يعمل العقل، ولا أي موضوع يمكن أن يتناوله. والمدح أو الذم الذي يتلو ذلك لا يمكن أن يكون من عمل ملكة الحكم، بل هو من عمل القلب، وليس قضية نظرية أو تقريراً affirmation بل هو شعور feling فعّال أو عاطفة sentiment. وهذا الرأي من أوضح آراء هيوم في الأخلاق. والأحكام الأخلاقية.

كذلك لا يستطيع العقل أن يفسر الغايات النهائية؛ كما يتضح هذا من السؤال التالي: لماذا تمارس الرياضة؟ فإن قيل: من أجل الصحة، فيقال له: ولماذا الصحة؟ ـ فإن قيل: من أجل إمكان العمل؟ فيقال له: ولماذا العمل؟ فإن أجاب: من أجل الحصول على المال ـ فيقال له: ولماذا الحصول على المال؟ فإن أجاب من أجل إشباع اللذات ـ فإن السؤال هنا ينقطع لأنه لا يمكن أن نبرر عقلياً إشباع اللذات، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأفعال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل.، بل بالشعور أو العاطفة.

٥ ـ الدين الطبيعي:

يمكن تحديد موقف هيوم من الدين بالنفي أكثر منه بالايجاب. فهو لم يكن هـرطيقاً، ولا ملحداً، ولا مؤمناً بدين وضعي.

لقد كان في طفولته ممارساً متحمساً للشعائر الدينية. فكان يقضي سحابة نهار الأحد في الصلاة والعبادة، على نحو سيحتج عليه ويدينه بشدة فيما بعد.

لكنه بالقراءة والتأمل فيما قرأ، فقد ايمانه. ومن أهم الكتب التي أثرت عليه في هذا الاتجاه مؤلفات لوك وكتاب كلارك بعنوان: «برهان على وجود الله وصفاته» (سنة ١٧٠٤) فقد أحدث هذا الأخير العكس تماماً مما قصد إليه مؤلفه صمويل كلارك Samuel Clarke (١٦٧٥- ١٧٢٩).

وكانت ثمرة تأملاته في الدين أن أصدر فصلاً (هو الفصل ١٠ من التحرير الأول لكتابه. . . Enquiry)، نشر بحثاً عن «التاريخ الطبيعي للدين» في كتاب بعنوان: «أربعة أبحاث» Four Dissertations. وبين عامي ١٧٤٩ و١٧٥١ بدأ يكتب «محاورات عن الدين الطبيعي» وراح يراجعها وينقحها بين الحين والحين، بيد أنه لم يحاول نشرها، بل أوصى أن تنشر بعد وفاته، وعهد بها إلى ابن أخيه فنشرها هذا في سنة ١٧٧٩ أي بعد وفاة هيوم بثلاث سنوات.

وقد جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكـوسمولـوجي على وجـود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام محكم يقضي بوجود علّة عاقلة مدبرة هي صانعة الكون. فـراح هيوم في هـذه

المحاورات يفند هذه الحجة ويبين بطلانها. وانتهى إلى القول ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله. كما قرر أن الإيمان بوجود إله theism ليس أمراً طبيعياً في الانسان.

وكان هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» قد قرر أنه لا توجد في الانسان غريزة للتدين أو الايمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثم أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الايمان بالله فطرياً في الانسان، لكان موجوداً في كل الشعوب. وفي كل الأحوال المعروفة كانت الاديان الأولى كلها مشركة، وليست موحدة. وكانت تعبد الأوثان المفردة دون أن توحدها في إله أو قوة واحدة، ودون أن تكون لديها أية فكرة عن علّة عاقلة مدبّرة تدير الكون كله. ولم يكن الانسان البدائي مهتماً بتفسير النظام في وقوع ظواهر الطبيعة. بل رأى في كوارث الطبيعة: من فيضان وجفاف، وزلازل وبراكين، وعواصف وأمراض وأوبئة أفعالاً لقوى مختلفة متضادة لا يسودها أو يشملها شيء واحد يسيطر عليها جميعاً. وكان اهتمام الانسان البدائي هو بكيف يستطيع أن يدرأ عن نفسه أفعال هذه القوى المجسدة مادياً في ذهنه - عن نفسه.

وإذا كان هيوم في «محاورات عن الدين الطبيعي» يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، فإنه يقرر في نفس الوقت أن هذا **الاحتمال** نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا «الاله» لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً. (راجع فصل ١٢ من هذه «المحاورات»). ولذلك رأى أن العناية الالهية، وخلود النفس، وسائر صفات الله، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية، وكل الأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات.

مؤلفات هيوم

- A Treatise of Human Nature, Bks. I and II, 2 vols. London, 1739. Bk. III, London, 1740. Modern editions are by L.A. Selby Bigge (Oxford, 1888 and 1896) and by A.D. Lindsay (London and New York, 1911, 2 vols.) A recent edition of Book I only, by D.G.C. Macnabb (New York, 1962), also includes the Abstract.

- An Abstract of a Treatise of Human Nature. London, 1740. Modern edition by J.M. Keynes and Piero Sraffa, eds. Cambridge, 1938.

- Essays, Moral and Political, 2 vols. Edinburgh, 1741-1742.

- Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract,» and «Of Passive Obedience»).. London, 1748.

- Enquiry concerning Human Understanding. London, 1748. Published as Philosophical Essays concerning Human Understanding as were all the early editions prior to that of 1758. Modern edition by G. W. Hendel. New York, 1955.

- Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751 Modern edition by C. W. Hendel. New York, 1957.

- Hume's Enquiries, L.A. Selby Bigge, ed. Oxford, 1894. Contains both Enquiries.

- Political Discourses. London, 1752.

- Four Dissertations («The Natural History of Religion,» «Of the Passions,» «Of Tragedy,» and «Of the Standard of Taste»). London, 1757.

- Two Essays («Of Suicide» and «Of the Immortality of the Soul»). London, 1777.

- The Life of David Hume, Esq., Written by Himself, Adam Smith, ed. London, 1777. Reprinted in Mossner, E.C., The Life of David Hume and in Greig, J.Y.T., The Letters of David Hume. Often found under its original manuscript title, My Own Life.

- Dialogues concerning Natural Religion. London, 1779. Recent edition by Norman Kemp Smith. Oxford, 1935; Edinburgh, 1947; New York, 1962.

- History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, 6 vols. London, 1754- 1762. More recent edition by R. Worthington. New York, 1880.

- Hume's Philosophical Works, T.H. Green and T.H. Grose, eds. 4 vols. London, 1874- 1875. Includes all works listed above except the Abstract and the History.

مراجع

أ : عن حياته ورسائله:

- Greig, J.Y.T., David Hume. London, 1931.

- Laird, John, Hume's Philosophy of Human Nature. London, 1932.

- Leroy, andré- Louis. David Hume. Paris, 1953.

- Macnabb, D.G.C., David Hume, His Theory of Knowledge and Morality. London, 1951.

- Michotte, Albert Edouard, La Perception de la causalité. Louvain, Belgium, 1954. Translated by T.R. Miles and E. Miles as The Perception of Causality. London, 1962.

- Passmore, J.A., Hume's Intentions. Cambridge, 1952. A brief but acute analysis of the distinct but related trends in Hume's thought.

- Price, H.H., Hume's Theory of the External World. Oxford, 1940.

- Stewart, J.B., The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York, 1963.

— Taylor, A. E., «David Hume and the Miraculous, in his philosophical Studies. London, 1934.

- Zabech, Farhang, Hume: Precursor of Modern Empricism. The Hague, 1960.

- Greig, J.Y.T., ed., The Letters of David Hume, 2 vols. Oxford, 1932.

- Klibansky, Raymond, and Mossner, E. C., eds. New Letters of David Hume. Oxford, 1954.

- Mossner, E.C., The Life of David Hume. Austin, Texas, London, and Edinburgh, 1954.

ب : عن فلسفته:

- Church, R. W., Hume's Theory of the Understanding. Ithaca, N.Y., 1935.

- Flew, Antony, Hume's Philosophy of Belief. London and New York, 1961.

- Green, T.H., General Introduction to Hume's Treatise. London, 1874.

- Hendel, C.W., Studies in the Philosophy of David Hume, Princeton, N.J., 1925.

- Kemp Smith, Norman, The Philosophy of David Hume. London, 1941.

- Laing, B.M., David Hume. London, 1932.

و



الواحدية

monisme

المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، أو بنوع واحد من الجوهر وإن تعددت أفراده. ويستوي في ذلك أن يكون هذا الجوهر الواحد مادة أو روحاً. فالمذهب الذي يقول إنه لا يوجد في الكون إلا مبدأ واحد هو المادة يعد واحديا تماما مثل المذهب الذي يقول إنه لا يوجد إلا مبدأ واحد هو الروح (أو العقل). ومن هنا فإن الواحدية إما أن تكون مادية محضة، أو روحية محضة. وأبرز القائلين بالواحدية في العصر اليوناني برمنيدس، وأبرزهم في العصر الحديث اسبينوزا.

والواحدية تقال في مقابل الثنوية، فهذه تقول بأن أصل الوجود أو الكون جوهران أو مبدآن؛ كما في مذهب المانوية القائل بأن الأصل في الكون مبدآن هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الأصل في الكون جوهران هما الهيولى والروح (أو النفس).

وتقال الواحدية أيضاً في مقابل الكثرية pluralisme وهي المذهب القائل بأن الأصل أو المبدأ في الكون جواهر أو مبادىء كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولا يرد بعضها إلى بعض. مثل مذهب أنباذقليس القائل بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار

لكن المصطلح monismus مرّ بعدة معان منذ أن وضعه لأول مرة كرستيان ڤولف (١٦٧٩- ١٧٥٤) ليدلّ به على المذاهب أو النظريات القائلة بمبدأ واحد للحقيقة الواقعية، سواء أكان هذا المبدأ روحياً أم مادياً. فقد استعمله أحد تلاميذ هيجل وهو جيشل Goeschel للدلالة على مذهب هيجل، وذلك في كتابه بعنوان Der Monismus des Gedankens (1832)- استعمله للدلالة على مذهب هيجل القائل بأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. ثم جاء أصحاب مذهب التطور، وعلى رأسهم خصوصاً أرنست هكل Haeckel فاستعملوا هذا المصطلح هو وبعض من ساروا في اتجاه مذهب التطور الحيوي مثل اشليشر Schleicher للدلالة على مذهبهم، بل وأنشأوا جمعية بهذا الاسم Monistenbund (= رابطة الواحديين). والفكرة الاساسية في واحدية هكل هي القول بأن في الكون جوهراً واحداً له صفات مادية وحيوية معاً. فالذرات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإرادات أيضاً. وقد عرض هكل آراءه في الواحدية الطبيعية في كتابين رئيسيين هما: «لُغز العالم» Die Welträtsel (سنة ١٨٩٩) و«التاريخ الطبيعي للخلق» Natürliche Schöpfungsgeschichte (برلين، سنة ١٨٦٨، ط ١٠ سنة ١٩٠٢).

أما في نظرية المعرفة فالواحدية هي الاتجاه الذي يردّ المعلوم به إلى الذات - وهذه هي المثالية المحضة، أو إلى الموضوع وهذه هي الواقعية في المعرفة.

ويخلط عادة بين الواحدية وبين وحدة الوجود، فينعت مذهب برمنيدس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر وموليشوت وارنست هكل، وفي المثالية المحضة عند

فشته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسبينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلوطين في القول بالواحد وبالهيولى (مهما تكن درجتها) - فيجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد المبدأ الأول أو الجوهر الواحد مايلبث أن يقول بالثنائية أو التعدد.

واقعة

Fait (F.), Fact (E.), Faktum (G.), Fatto (I)

الواقعة هي ما له قوام موضوعي. لكن ما هو معيار القوام الموضوعي؟ يقول مورتس اشلك Schlick إن الواقعة هي ما يسبق كل علم وكل تقدير، وهو من هذه الناحية يقيني. يقول: «لا معنى للتحدث عن وقائع غير يقينية؛ وفقط تقاريرنا ومعرفتنا هي التي يمكن أن تكون غير أكيدة» (اشلك: «نظرية المعرفة العامة» ص ٤١، برلين سنة ١٩١٨) وهكذا فإن معيار القوام الموضوعي هو الاستقلال عن المعرفة.

وفي مقابل ذلك يقول نويرات G. Neurath إن الوقائع ليست يقينية يقيناً مطلقاً. إن الوقائع الغليظة يجب أن تتحوّل إلى قضايا اصطلاحية. وعلى هذا فالواقعة هي ما له قوام بالاصطلاح Konvention فقط.

ورأي اشلك يقوم على أساس التفرقة التي يضعها هو ومدرسته بين «الحقائق الصورية» في المنطق والرياضيات، وبين «الحقائق الواقعية» في العلوم التجريبية؛ بين التقريرات التحليلية والقبلية من ناحية، وبين التقريرات التركيبية النقدية من ناحية أخرى.

لكن أصحاب مذهب الظاهريات يرون إنه الى جانب المعطيات التجريبية (التركيبات البعدية)، توجد معطيات ماهية وقوانين قائمة عليها (تركيبات قبلية). إن الوقائع التجريبية تنتسب إلى الحقيقة الواقعية، ولكنها لا تستنفد كل مضمونها. ذلك أنه ينبغي أن يضاف إليها أو يميّز منها، ما هو معطيات ماهية. إن الوقائع هي ما يخبرنا عنه الإدراك الحِسي، ويمثل «الوجود - هكذا» So-Sein العَرَضي»؛ أما الماهية فهي «الوجود - هكذا الضروري» notwendiges So-Sein- Müssen. إن الواقعة يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، أما الماهية فلا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.

ولهذا فإن الواقعة تتسم بالعَرَضية Zufälligkeit بينما الماهية تتصف بالضرورة Notwendigkeit. ومن هنا فإن الماهية لا يمكن أبداً أن تكون واقعة. والواقعة عند هسرل هي ما هو موضوع بواسطة الماهية.

الواقعية

réalisme (F.); realism (E.); realismus (G.)

الواقعية، بوصفها مذهباً فلسفياً، تضاد المثالية idéalisme. فعن السؤال: «ما هو الموجود؟» تجيب المثالية: «الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل؛ وتجيب الواقعية: «الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعية روحية) أو مادي».

أما الواقعية الساذجة فهي الموقف التلقائي للانسان، الذي يدرك الأشياء ويعتقد أنها موجودة كما يدركها. لكن العلم يبدأ بالقضاء على هذه الواقعية الساذجة. غير أنه مع ذلك يقوم على مصادرتين:

١ - الأولى هي أنه «يوجد عالم واقعي مستقل عنا».

٢ - والثانية هي أن «العالم الخارجي لا يمكن معرفته بطريق مباشر، بل يدرك فقط ابتداء من إدراكات الحواس.».

ولهذا لا يمكن القول بوجود استمرار واتصال بين العلم والإدراك الحِسّي، بل ثم نوع من القطيعة، ومهمة العلم هي تصحيح معطيات الحسّ وتهذيبها.

وحدة الوجود

Panthéisme

مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو ان الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

أ - الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلّا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسبينوزا.

ب ـ العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا مذهب دولباك d'Holbach، وديدرو، واليسارية الهيجلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم «وحدة الوجود الطبيعية»، أو «وحدة الوجود المادية».

(راجع «معجم لالاند»، تحت المادة).

أوليات هذا المذهب نجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، ونجده عند انكسمندر في قول بـ «الابيرون» ἄπειρον، أي الواحد اللامحدود اللامخلوق اللافاني. وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينوفان الايلي يرى أن الله هو الموجود الثابت السرمدي، وهو وحدة مزودة بعقل: «كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع»، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برمنيدس الإيلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا يفنى، ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان.

ثم جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فقالوا بأن العالم جسم σῶμα، وأن الله هو النفس الحالة به πνεῦμα ويشرح ذلك فلوطرخس (de Stoic. 41) فيقول: «إنه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرةً على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة (العالم)».

وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علوّ الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون «صدَر» عن الله: ذلك أن العقل νοῦς صدر عن الله، ثم صدر «اللوغوس» λόγος عن العقل وعبر عن نفسه خارجاً في شكل المادة المرئية، التي هي صدور بعيد عن الله. والطبيعة مملوءة بالأفكار الإلهية، والقوى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. لكن الله لا يستنفد في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو هو مع صدور الكون عنه.

وفي العصر الأوروبي الوسيط نجد يوحنا اسكوت اريجن الذي يقرر تارة أن الله هو ماهية كل الموجودات، ولكنه يقرر تارة أخرى أن الله هو مجموع الموجودات.

وفي عصر النهضة الاوربية وأوائل العصر الحديث نجد جوردانو برونو يقرر أن «الله في كل مكان، وهو الكل في الكل، كما يسمع الصوت في كل أنحاء الغرفة» (De la Causa, dial. II) لكنه يحذر من تصور الله موزعاً في الكون، ذلك لأن الله «هو الكل في الكل، وهو الكل في كل جزء، وهكذا نحن نتكلم عن أجزاء في اللامتناهي، لا عن أجزاء للامتناهي». ولما كانت كل الأحداث يحكمها القانون الإلهي، فإن المعجزات لا يمكن أن تقع، إذ كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً للقانون الإلهي. وحريتنا تقوم في التوحيد بين انفسنا وبين مجرى الأمور.

وجاء اسبينوزا فقال بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد ولهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. وينتج عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى مختلف عن المعنى الموجود في اليهودية والمسيحية. وميّز اسبينوزا بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata الأولى فعّالة، والثانية منفعلة. وذلك الجوهر ليس حادثاً. صحيح أن الله هو العلة الباطنة للعالم وللكائنات، لكنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعنى أنه ينتج شيئاً خارج ذاته: بالصدور: أو الاشعاع، أو التحقيق. والعلاقة بين «الجوهر» وبين الجزئيات، أي العالم المحسوس، ليست علاقة خارجية وعالية لموجود ينتج شيئاً آخر.

مراجع

- E. Namer: Aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris, 1926.
- P. Siwek: Spinoza et le Panthéisme religieux, Paris, 1937.
- G. Fraccari: Giordano Bruno, Milano, 1951.
- Et. Vacherot: Histoire Critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols. Paris, 1846- 51.
- M. Heinze: Die Lehre vom Logos in griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

الوجود

etre (F.); sein (D.); to be (E.); ser (Esp.); essere (I).

١ ـ أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برمنيدس الايلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى

هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالجملة لا يوجد إلا التغير. فجاء برمنيدس وأكدّ عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض؛ والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم. والوجود واحد ثابت دائم. ذلك أنه ليس ثمّ إلا الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغير؟! إنه لن يتغير إلا إلى وجود أيضاً. إن الوجود موجود، أما العدم فليس بشيء. وصفات الوجود هي اذن: أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرمدي، وأنه متصل، ومتجانس. والوجود والفكر شيء واحد.

٢ ـ وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرمنيدس جاء **سقراط وأفلاطون** فحاولا التوفيق، وذلك بأن قالا إن الجزئي هو المتغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط ولا غير مادي فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ هوية حقيقية بين كل الموجودات ويسميه *ταυτον*، ومبدأ مقابل له يسميه *θατερον* هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله العدم أو اللاوجود.

٣ ـ وجاء **أرسطو** فقرر أن الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد. والوجود ليس جنساً، بل هو فوق كل الأجناس («ما بعد الطبيعة» م٣ ف٣ ص ٩٩٨ب»). والوجود يمكن أن يشتق من الوجود، أو من اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين: الوجود بالقوة (= الامكان)، والوجود بالفعل. والتغيّر هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل. فالانسان المريض كان بالقوة مريضاً ثم صار بالفعل كذلك؛ وإذا صحّ من جديد، فإنه كان صحيحاً بالقوة وصار بالدواء صحيحاً بالفعل.

٤ ـ وعند **أفلوطين** يمتزج المعقول بالموجود. فالعقل الأعلى، الذي يتعقل ذاته، يتعقل ذاته بوصفه وجوداً أعلى، ويتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية.

٥ ـ وعند **ابن سينا** أن «كل موجود: اما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته» (الاشارات والتنبيهات» ص ٤٤٧، القاهرة، دار المعارف سنة ١٩٥٨)). وقد «ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى؛ ثم عاد من الأخسّ فالأخسّ، إلى الأشرف فالأشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد» (الكتاب نفسه ص ٦٧١-٦٧٢).

ويقول أبو البركات البغدادي: «الوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفيّ، بجهة وجهة. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشعر به كل انسان، أو أكثر الناس جملة... وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته. وكذلك الوجود: يشعرون بآنيته، وإن لم يشعروا بماهيّته» (أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» جـ٣ ص٦٣، حيدرآباد سنة ١٩٣٩).

٦ ـ وعند **توما** ـ المتأثر ها هنا بأرسطو وابن سينا ـ أن الوجود ليس معنى جنسياً، لأنه يحتوي في داخله على كل اختلافاته (**De. verit**., q. 1, a. 1; **Sum**. theol. I, q. 4, a. 1; c.Gent. I, 25). إن الوجود **يعلو** على كل الأنواع، ولهذا ينعته كما نعته أرسطو بأنه حد متعال terme transcendental. إنه يعلو على كل الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيء، ويحتوي إذن على كل شيء. ولهذا أيضاً يقول إنه معنى متفق analogue، أي أنه ليس متواطئاً ولا مشتركاً: فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا أطلق على الجوهر غيره إذا أطلق على العَرَض، إنه وجود متفق، أي متردد بين التواطؤ والاشتراك.

وكذلك نجد توما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه «الهيولى»، و«الجذر»، و«الأساس» لكل الموجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود.

٧ ـ وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسّم الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة «الوجود» وفكرة «الموضوع objet» وأصبح الموجود، هو «ما يمكن امتثاله» فامتزج البحث الانطولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة.

فنجد كَنْت في «نقد العقل المحض» يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: «الواقعية»، و«الكينونة». والأولى تتعلق

بالحكم بوصفه عملية عقلية؛ أما الكينونة فهي كون ظواهر الطبيعة معطاة. وكَنْت لا يزال يؤمن بوجود «أشياء في ذاتها» خارج العقل، ولهذا هاجم المثالية التوكيدية عند باركلي. لكن جاء فشته فقضى على وجود الأشياء في ذاتها، وقال إن الوجود هو من وضع الأنا.

٨ ـ لكن ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود، بفضل هيدجر ويسپرز ونقولاي هرتمن، كما برز التوكيد على التفرقة بين الوجود Sein والموجود Seinde.

فعند هرتمن أن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والموجود ليس مجرد «موضوع للامتثال» بل هو معطى حاضر.

أما يسپرز فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود.

واهتم هيدجر بالبحث في العلاقة بين الانسان والوجود، أي بالبحث في الآنية Dasein التي هي ليست مجرد كينونة هناك. ورأى أن برمنيدس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعاً حقيقياً؛ أما من بعده فإن الفلسفة الغربية عنيت بالموجود، وأغفلت الوجود. وهو يريغ إلى العودة إلى ما فعله برمنيدس من الاهتمام بالوجود المطلق Sein selbst.

مراجع

- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia greca. Milano, 1953.
- P. Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote. Paris, 1962.
- J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas. Paris, 1945.
- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea. Roma, 1953.
- F. Alquié: La Nostalgie de L'être. Paris, 1950.
- L'Essere: Problema, teoria, storia. Roma, 1967.

ولستون

William Wollaston

مفكر أخلاقي ولاهوتي انجليزي، من أتباع النزعة الطبيعية في الدين.

ولد في Coton- Clasford في ٢٦ مارس سنة ١٦٥٩، وتوفي في لندن في ١٧٢٤/١٠/٢٩.

وتلقى العلم في كلية سدني سسكس في كمبردج من سنة ١٦٧٤ إلى سنة ١٦٨١. ثم صار مدرساً في مدرسة في برمنجهام في سنة ١٦٨٢. ثم رُسِم قسيساً. لكنه في سنة ١٦٨٨ ورث القسم الأكبر من ثروة أسرته وذلك من ابن عمه وليم ولستون اوف شنتون، مما مكنه من الاقامة في لندن، و الزواج في سنة ١٦٨٩؛ وكرّس بقية حياته للبحث والفلسفة.

وقد كتب كثيراً، لكنه مزق الكثير مما كتبه، لتبرمه به. ونشر ترجمة موسعة منظومة لقسم من سفر «الجامعة» ومن أسفار العهد القديم (في «الكتاب المقدس») في سنة ١٦٩٠.

لكن أهم كتبه هو «رسم تخطيطي لدين الطبيعة»، وقد نشر، في سنة ١٧٢٤. ويتميز بأناقة الأسلوب، وقد قسمه إلى ٩ أقسام. في الأول منها شرح مبدأه الرئيسي وهو أن «من يعمل كما لو كانت الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، يعلن بأفعاله أن الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا» ويجعل «قوام الخير والشرّ الأخلاقيين في اتفاق أفعال الانسان مع الحقيقة».

وفي نظره أن «الحقيقة هي الاتفاق مع الطبيعة»، إذ الله سمح بالطبيعة، إن لم يكن قد أيّدها كل التأييد، حتى إن رفض الطبيعة معناه التمرد على الله. ويضع معياراً مميزاً بالتدريج للأفعال الشريرة، هو أن الفعل يكون فيه من الشر بقدر أهميته أو عدد الحقائق المنتهكة.

وفي القسم الثاني يتناول السعادة، فيقرر «أن الطريق إلى السعادة وممارسة الحقيقة يؤدي كلاهما إلى الآخر.».

وفي القسم الثالث يحدد الدين الطبيعي بأنه «السعي إلى السعادة عن طريق ممارسة الحقيقة والعقل».

وفي القسم الرابع يرفض الحجج المسوقة لاثبات حرية الارادة.

وفي الأقسام الخمسة الباقية يضع الحجج التي يسوقها أنصار مذهب المؤلهة theism؛ ويقرر أن المعجزات هي من آثار العناية الالهية؛ ويسوق برهاناً على ضرورة وجود الآخرة، على أساس أن الله حكيم عاقل. ويدافع عن الصلاة الشفوية

والعامة. ويحدد القانون الطبيعي بأنه التوافق مع الحق. وفي القسم التاسع والأخير يبحث في النفس ويقرر أنها لا مادية وخالدة.

وهكذا تجده في هذا الكتاب يحاول أن يبيّن، دون اللجوء إلى الوحي، ما ينبغي على الانسان العاقل أن يعده ديناً طبيعياً. ومن هنا كان اتجاهه قريباً من اتجاه لورد هربرت أوف تشربوري Lord Herbert of Cherbury الذي حاول تحديد المعاني العامة في الدين الطبيعي، وقريباً أيضاً من مذهب كلاك Clarke.

إن الانسان، هكذا يقول ولستون، فاعل ذكي وحر. والحقيقة هي التعبير عن الأشياء كما هي. والرذيلة هي رفض الحقيقة. وإنكار الأشياء كما هي في الواقع هو في مضمونه انكار لوجود الله. واتباع الطبيعة هو اتباع الله. لكن هذا لا يعني أن يتابع المرء ميوله الفردية. لأنه لما كان لا يوجدإنسان عاقل كل العقل، فلا بد للمرء أن يراعي طبيعة الآخرين. والقانون الأكبر للدين هو بالنسبة إلى كل انسان ألا يناقض الحقيقة، وأن يعامل كل شيء بحسب ما هو عليه العقل. والسعادة تقوم على أساس مبدأ اللذة ـ والألم: فالألم هو الشر الحقيقي، واللذة هي الخير الحقيقي. والسعادة القصوى تقوم في زيادة اللذات على الآلام. وإن من واجب كل انسان أن يجعل نفسه سعيداً قدر الامكان، ومتلائماً مع سعادة الآخرين. ولهذا فإن السعادة والحقيقة صنوان.

مراجع

- **Life of Wollaston**, Prefixed to The Religion of Nature Delineated, 6 th ed. London, 1738.

- Clifford G. Thompson: The Ethics of William Wollaston. Bosten, 1922.

ويتلي

Richard Whately

منطقي وكاتب لاهوتي انجليزي.

ولد في لندن في غرة فبراير سنة ١٧٨٧، وتوفي ٨ أكتوبر سنة ١٨٦٣.

تعلّم في كلية أوريل بجامعة أكسفورد، واختير زميلاً بها. وفي سنة ١٨١٤ رُسم قسيساً. وعين ناظراً لكنيسة القديس ألبان St. Alban Hall في أكسفورد في سنة ١٨٢٥. وصار أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد سنة ١٨٢٩، كما أصبح رئيس أساقفة دَبْلن في سنة ١٨٣٩. ومن أوائل أعماله وهو في هذا المنصب أن قدم منحة من ماله الخاص لإنشاء كرسي للاقتصاد السياسي في كلية الثالوث في دبلن. وقد لقي معارضة من الكهنوت التابع له ومن البروتستنت في ايرلندة، لأنه اشترك في محاولة وضع نظام للتعليم غير طائفي. وكرسّ نفسه لمسائل العشور الكنسية واصلاح الكنيسة الايرلندية وقوانين الفقراء في أيرلندة. وأشهر كتبه: «عناصر المنطق» Elements of Logic (سنة ١٨٢٦). وله أيضاً كتاب في «الخطابة» Rhetoric (سنة ١٨٢٨). وله كتاب في الدين انتشر انتشاراً واسعاً، عنوانه: «البيّنات المسيحية» Christian Evidences (سنة ١٨٣٧). وله في الدين أيضاً كتاب: «في استخدام وسوء استخدام الروح الجزئية في أمور الدين» (سنة ١٨٢٢). وفنّد رأي هيوم في المعجزات، بكتابه «شكوك تاريخية حول نابليون» (سنة ١٨١٩).

وقد قال عنه اوجستس دي مورجن في سنة ١٨٦٠ «إنه يستحق أن يلقب بلقب باعث دراسة المنطق في انجلتره».

يقول ويتلي إن «المنطق يقوم كله على اللغة»؛ ولا يستطيع المنطق دراسة البرهنة إلّا باعتبارها معبّراً عنها في اللغة.

ودافع ويتلي عن الهجمات ضد المنطق. فردّ على الاعتراض الذي وجهه لوك قائلاً إن الانسان كان يفكر تفكيراً سليماً قبل أن يسمع عن القياس ـ بأن قال: لكن وضع الحجج في صورة منطقية يزودنا بأداة للفحص عن صحة الحجة. وهذا الفحص ينطبق في كل الميادين. وليس هناك منطق خاص بالعلم، وآخر خاص بالدين أو غيره. والاستقراء يعني في المقام الأول صورة من صور الحجاج؛ لكن الاستقراءات التي من هذا النوع قياسية الشكل. والاستقراء يعني ثانياً التعميم من الجزئيات؛ لكن هذا ليس من ميدان المنطق، والمنطق لا يستطيع أن يضمن صدق المقدمات التي نصل إليها عن هذا الطريق. وكون النتيجة في القياس لا تحتوي على شيء زيادة عما في المقدمات ليس من شأنه أن يجعل القياس عديم الفائدة كما زعم جورج كامبل وغيره.

وبالأمثلة وبالبرهان حارب ويتلي الدعوى القائلة بأن «المنطق يقوم في إدهاش المتعلمين بواسطة تدقيقات عابثة». وساق لتفنيد هذه الدعوى شواهد من العلم ومن علم الاجتماع ومن الدين؛ وبهذا بين فوائد المنطق العملية.

مراجع

- E. J. Whately: Life and Correspondance of Richard Whately, 2 vols. London, 1866.

ي



ي

يسپرز

Karl Jaspers

كارل يسپرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرهم إنتاجاً واوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجّة، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهلهل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسبرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبرج في المانيا، وأمضى طفولة هادئة، مقيماً معظم الوقت في الريف أو على شواطىء بحر الشمال. ورباه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيما عدا قليلاً من الطقوس البروتستنتيّةثم درس في مدارس أولدنبرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة. فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يرهب جلال الفلسفة فمنعته هذه الرهبة وهذا الإجلال من اتخاذها حرفة في الحياة. ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر بادىء الأمر أن يدرس القانون، ليكون محامياً؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه؛ لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترضه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تفيد فيها؛ ولم ير فيها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على ايجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتملى بجمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقته موزعاً بين المعمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعلاً بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض

النفسية؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن يسپرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشعر شعوراً عنيفاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياء الانسان. هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوراً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود. لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل يسپرز في سنة ١٩٢١ على كرسي الأستاذية في الفلسفة، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل؛ واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في الجامعة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرّس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك يسپرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق؛ وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر يسبرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه؛ والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطناً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نفعية، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتنبيه النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حقة إلا في الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة. في هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلاً باطناً أصبح به نفسي، وبه ينكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على إرتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كَنْت:

(١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
(٢) ماذا يجب أن أفعل؟
(٣) ماذا أستطيع أن آمل؟
(٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارتها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسبرز لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

(١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي Existenz
(٢) الاتصال بين الانسان والانسان
(٣) التاريخية
(٤) الحرية
(٥) العلو
(٦) راموز العلو
(٧) الاخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسپرز من هذه المعاني.

(١) الوجود الماهوي:

يميز يسپرز - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة - تمييزاً دقيقاً مفصلاً بين الآنية Dasein وبين الوجود الماهوي Existenz ويوغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الانسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني، أو تغافله؛ معناه الغرق في العدم.

والانسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله

ويتخذه. والانسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك da-sein فانه على صلة بالعالم، عالمه. ومن حيث هو شعور بوجه عام، فانه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو. والانسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو.

نحن إذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي، كلما أحاول الإحاطة به يفلت من بين يدي. وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الآنية، أي الوجود المتحقق العيني، فانه في حال من الترجح المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه و للموجودات الأخرى والانسان في الآنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والآنيات يتمايز بعضها من بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتمايز بعضها من بعض بالحرية. والآنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط. وآنيتي شيء متناه، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقتي أنا فقط، والآنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ ومجموع الآنيات هو العالم في مجموعه هو آنية تتقدم إليّ على هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء اجنبي عني؛ وبرغم ذلك فإنني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أحقق إمكانياتي. والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفعه أو ينبذه، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود.

والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه. ومن هنا كانت الآنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يحررني من سلطان الوجود ـ في ـ العالم.

والانسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه يسپرز باسم المواقف النهائية Grenzsituatiotnen، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاكاً. الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه. فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان و فلانة، هذا أمر لا فكاك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره، كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والنضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من مخاطرة. ومن يَعِش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراهنة بالوجود الانساني في الموقف الناشيء عنه.

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام، لا المعنى الديني، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل يخطىء لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه مواقف نهائية، لأنها فرضت على الانسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس ـ هذه مواقف نهائية تضيف إلى طابع القلق المتأصل في طبع الآنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.

وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسپرز باسم إيضاح الوجود Existenzerhellung، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية، فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات.

ومعنى العلو Transcendenz عند يسپرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه ارتفاع عن حال إلى حال أخرى، بما يقدر عليها ما يريد فعله

وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود الماهوي موضوعياً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده، وذلك بايلاجه في الكلي والعام، والكلي أو العام هو في الوجودية بعامة مصدر من مصادر الافساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حمى الفردية ويغوص بها في هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطيماً للوجود الماهوي، ولم يتوسع يسبرز في إيضاح معنى السقوط، إكتفاء بما فعله هيدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الآنية Verfall des Daseins في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل محاولة يبذلها الموجود للنفوذ في حقيقة الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه. ولهذا يظل الانسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح. إنه يسعى دائماً إلى الايضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

(٢) ـ الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم، لتحقق فيه إمكانياتها، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون انتباهها، وشيئاً فشيئاً حينما ترجع الذات إلى نفسها تتنبه إلى أصولها، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها امتلاء كاملاً غير أنها في هذا السبيل إلى اكتناه نفسها يعزُّ عليها أن تجدها. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل. فإذا أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الانسان والعالم الذي يوجد فيه. وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعمق للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أني وجسمي شيء واحد؛ ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فأنا أحيا، ولكني لست حياة فحسب، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر سينتهي في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمَّة مظهر آخر من مظاهر الأنا، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر أتساءل: ما قيمتي؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكوِّن الصورة التي أدرك بها نفسي اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصير آنية كسائر الآنيات. ومع ذلك فإنني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصى. وهذا يردني إلى ذاتيتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خشيت على فنائها باندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسبما يفعل. فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسي. غير أني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتيتي في مقابل أفعالي، فأنا لست أفعالي.

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكدس من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس الماضي مجموع الذات: ولو قلت إنني الماضي لأفنيت نفسي، لأنني بهذا ألقي بحاضري ومستقبلي في بحر ماضيٍّ.

وبالجملة، فإنني مهما حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضِيَّ ـ فإنني لا أجد نفسي متحققاً حقيقياً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتها. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقرر من أنا. وحينما أقول: نفسي ـ أزدوج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً. ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً!)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الامتحان.

لكن ما ذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي ماذا يحدث لي ـ رغم كل ما حاولت ـ إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لديَّ اليقين بأني الأصل في نفسي؛ وتلك هي المشكلة المحرجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن عليَّ أمرين

متعارضين: أن أنقذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى العلوّ. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لا يكفي الانسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة في العالم الذي يوجد فيه.

(٣) ـ التاريخية :

يفرق يسبرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ والتأريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التأريخي فالتأريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته في مظاهر نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية. ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلّو، أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة. ولهذا يعرّف يسبرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية. ويسمي الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية ـ من ناحية أخرى ـ هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود ـ تقوم التاريخية الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسرمدية. ذلك أن الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمانية، بل هو كلتاهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السرمدية؛ فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي، ومعناها تعمُّق الآن، أي مَلء الحاضر بحضرة زمانية. والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسبرز، كما كان عند كيركجور. إنه يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث نصبح في حاضر سرمدي.

(٤)ـ الحرية :

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائماً وقد حاول علم النفس التقليدي أن يبحث فيما يسميه البواعث، بواعث الاختيار والعمل الحر، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أكبح القوى التي تسيطر عليّ وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع. فأنا الذي أختار الدافع نفسه. والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا. فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعّالاً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا الذاتي الذي تدخل ها هنا هو خلق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما ازدادت الارادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الارادة قرار وتصميم، ينبذ بواعث ويستبقي باعثاً واحداً. فليست البواعث هي التي تحملني على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشىء من إرادتي للحرية. فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قراري أنا أن أكون حراً. وإذن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كيما أكون حراً.

وهنا يعترض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي، فأطبع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة، وأخلع عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون، لكنها لا تردُّ إلى هذا الخضوع.

(٥) ـ العلو:

وهنا نصل إلى مسألة العلوّ، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسبرز، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلوّ هي محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته: لا بالعقل، ولا بالنقل. بل الوجود الماهوي، وحده بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى العلّو، العلوّ الذي يجده في نفسه؛ وهذا العلوّ هو الرغبة والسعي في تجاوز

نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا العلوّ معنى غامض، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلوّ الثابت الباقي. وكل نظرة في الله ـ مؤلِّهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود ـ تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحايثة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلوّ، كما أن القول بالعلوّ في مذهب المؤلهة يستبعد المحايثة immanence.

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلوّ أمراً يجاوز هذا العالم، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر يسبرز هو أن نقول إن العلوّ والبطون لا ينفصلان، وإنه ليس وراء العالم شيء، ويجب أن يكون العلوّ باطناً في الموجود نفسه.

والعلوّ في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً فأنا أصطدم بالعلو في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني. وإذاً فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحققاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن العلوّ يحيط بنا كالإطار، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

(٦) ـ راموز العلو (الشفرة):

قلنا إن هذا العلوّ ليس في متناول الإدراك أن يحيط به. ومهما اقترب الانسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكني في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لما يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلوّ. والآنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الانسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية ـ كل هذا يعبّر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود في الأشياء. فحيث يبدو الشيء غير مفهوم، فانه يتصف بطابع الشفرة. وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها. إننا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأتوسّمها على نحو ما تتبدى عليه في الأشياء.

ولهذا العلوّ لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة، إنها الإدراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكانية، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الانسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فعن طريق هذه المظاهرة تعبر لغة الانسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشىء مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة.

(٧) ـ الاخفاق:

والمعنى الأخير في فلسفة يسبرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن ان الانسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلوّ وأن يحررها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالآنية مصيرها إلى الموت، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سينتهي هو، وسينتهي كل شيء. فأي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصير كل شيء إلى الغرق.

مؤلفاته

أ ـ في علم النفس المَرضي وعلم النفس بعامة

«علم النفس المرضي العام»

- Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913.

«نفسانية النظرات في العالم»

- Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1919.

«اشترندبرج وفان خوخ»

- Strindberg und van Gogh, Bern, 1922.

بـ كتب في تاريخ الفلسفة

«نيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة»

- Nietzsche. Einführung in das Verständis seines philosopheriens, Berlin, 1936.

- Descartes und die Philosophie.«ديكـارت والفلسفـة» Berlin, 1937.

«شلنج: عظمة ومصير»

- Schelling. Gröse und Verhängnis. München, 1955.

«كبار الفلاسفة»

- Die grossen Philosophen. München, 1957.

«نقولا الكوزاني»

- Nikolaus Cusanus. München, 1964.

«اكتساب ومجادلة: خطب ومقـالات مجموعـة في تاريـخ الفلسفة»

- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968

ج - كتب في مذهبه الفلسفي

«فكرة الجامعة»

- Die Idee der Universität. Berlin, 1923.

«فلسفة» في ٣ مجلدات (أهم مؤلفاته)

- Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932

- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen, 1935.

«العقل والوجود: خمس محاضرات»

- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin, 1938.

«فلسفة الوجود: ثلاث محاضرات»

- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München, 1947.

«في الحقيقة: منطقي فلسفي. المجلد الأول».

- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürieh, 1950.

«مدخل إلى الفلسفة: اثنا عشر حديثاً في الاذاعة»

- Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.

«العقل واللا عقل في عصرنا الحاضر. ثلاث محاضرات».

- Der Philosophische Glaube. Gastvolesungen. Zürich, 1948.

«الايمان الفلسفي. محاضرات دُعي إلى إلقائها»

- Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

«مسألة التجريد من الأساطير»

- Der Philosophische Glaube augesichts der christlichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel- Stuttgart, 1960.

«الايمان الفلسفي في مواجهة الوحي المسيحي»

- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

«الايمان الفلسفي في مواجهة الوحي»

«محاسبة وتطلع»

- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München, 1951

«الفلسفة والعالم: خطب ومقالات»

- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, 1958.

«مقالات فلسفية»

- Philosophische Aufsätze. Frankfurt- Hamburg.

«تحديات: أحاديث ولقاءات صحفية»

-Provokationen. Gespräche und Interviews. München, 1969.

«شفرة العلوّ»

- Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

د - كتب في التاريخ والسياسة

«الوضع الروحي في العصر الحاضر»

- Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931

- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.

«في أصل التاريخ وهدفه»

- Die Atombombe und die Zukunft des Menchen, München 1958.

«القنبلة الذرية ومستقبل الانسان»

- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945- 1965. München, 1965.

«آمال وهمّ: كتابات في السياسة الألمانية ما بين سنة ١٩٤٥ - ١٩٦٥».

- Wohni treibt die Bundesrepublik? Tatsachen-Gefahren- Chancen. München, 1966.

«إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟ وقائع - أخطار - حظوظ»

- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift and Wohin teibt die Bundesrepublik? Hünchen, 1967

«رد على النقد الموجه لكتابي: إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟»

هـ ـ ترجمة ذاتية

- Schicksal und Will. autobiographische Schriften. München, 1967.

«مصير وإرادة».

مراجع

- Paul Ricœur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, 1947.

- A. Caracciolo: Studi Jaspersiani. Milano, 1958.

- M. Crammer: Untersuchungen über Karl Jaspers' Philosophie. Dissertation. Innsbruck, 1952.

- L. Deimel: Die Existenz philosophie von Karl Jaspers. Diss. Münster, 1952.

- M. Dufrenne and P. Recœur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.

- H. Gottschalk: Karl Juspers. Berlin, 1966.

- A. Kremer- Marietti: Jaspers et la Scission de l'être. Paris, 1967.

- G. Marcel: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers», in Du Refus à l'invocation. Paris, 1939, pp. 284- 326.

- L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.

اليقين

Certitute (F.), Certainty (E.).

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال

والقضايا اليقينية ، أو اليقينات أربعة أصناف :

١ ـ الصنف الأول هو « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا رسخت ـ في الانسان ـ من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . . . كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد . . . وإنّ الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، وإن السلب والايجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط . . . وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلاّ على تصور البسائط ، أعني الحدود والذوات المفردة » . . .

٢ ـ والصنف الثاني هو المحسوسات ، كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة .

٣ ـ والصنف الثالث : المجرّبات ، «وهي أمور وقع التصديق بها من الحسّ بمعاونة قياس خفيّ ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان ، وحزّ الرقبة مهلك ، والسقمونيا مُسْهِل» . « ومن قبيل المجربات : الحدسيات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حَدْس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوّته وتوليّه الشهادة لأمور ، فتذعن النفس لقبوله بالتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه . ولكن لو نازع فيه منازع ـ معتقداً أو معانداً ـ لم يمكن أن يُعَرّف به ، ما لم يَقْوَ حدسه ولم يتولّ الاعتقاد الذي تولاّه ذو الحدس القويّ ـ وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستمدّ من الشمس ، وأن انعكاس شعاعه يضاهي انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس : قرباً وبُعْداً وتوسطاً . ومن تأمل شواهد ذلك لم يَبْقَ له فيه ريبة » (الغزالي : معيار العلم » ص١٨٦ ـ ١٩١ ، القاهرة ، مطبعة المعارف) .

٤ ـ والصنف الرابع «القضايا التي عُرِفت لا بنفسها، بل بواسطتها وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها، بل مهما (= متى) أحضِر جزئي المطلوب، أحضِر التصديق به لحضور الوسط معه، كقولنا: «الاثنان ثلث الستة»، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثُلْث، والستة تنقسم بالإثنينات ثلاثة أقسام متساوية. فالاثنان إذن ثلث الستة. ولكن هذا الوسط لا يغرب عن الذهن، لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه» (الكتاب نفسه ص ١٩٢).

لكن الشك في يقين هذه الأصناف الأربعة قد ثار لدى الكثير من الفلاسفة وفي نظريات المعرفة :

١ ـ فالصنف الأول وهو الأوليات «قد شكك فيه على نُقّاد الرياضيات المحدثون مثل بونكاريه (راجعه) ورسل (راجعه) فقالوا إن ما يسمى بديهيات هي في الواقع تعريفات مقنعة، فمثلاً: قولنا إن الكل أكبر من الجزء ـ ما هو إلا تعريف لما هو «الكل» وما هو «الجزء».

٢ ـ والصنف الثاني وهو المحسوسات قد شكك فيه كل

الذين هاجموا المعرفة الحسية من أفلاطون حتى العصر الحاضر، خصوصاً الشكاك اليونانيين (راجع : الشك) . .

٣ ـ أما المجرّبات فقد شكك فيها على أساس أنها معرفة جزئية، لا تصلح للتعميم.

٤ ـ أما النوع الرابع وهو الحدسيات فالمعرفة فيه ذاتية تتوقف على من له ملكة قوية للحدس، ولا يَقِرُّبه إلا من يملك هذه القدرة.

مراجع

- Descartes: **Méditations**
- G. E. Moore: Philosophical papers. London, 1959.

ينجاردن

Roman Yngarden

فيلسوف بولندي من أنصار مذهب الظاهريات

ولد في سنة ١٨٩٣ ، وتوفي في ١٤/٦/١٩٧٠

تتلمذ على تفاردوفسكي Twardowski وهسرل . وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لفوف Lwow وجامعة كراكوف Krakow (في بولنده). وكان عضوا في الأكاديمية البولندية للعلوم .

واهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة . ففي رسالة للدكتوراه ، وعنوانها : « الوجدان والعقل عند برجسون » (بالألمانية ، هلّه ، سنة ١٩٢١) أكدّ استقلال نظرية المعرفة عن سائر العلوم (وخصوصاً عن علم النفس) ودافع عنها ضد اتهامها بأنها تقوم على مصادرة على المطلوب الأول ، وذلك في كتابه : « في خطر وجود مصادرة على المطلوب الأول في نظرية المعرفة » (بالألمانية ، هَلّه ، سنة ١٩٢١).

وبحث في العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم ، وذلك في كتابه : « في موقع نظرية المعرفة داخل مذهب الفلسفة » (بالألمانية ، هلّه ، سنة ١٩٢٥). وفيه يؤكد أن نظرية المعرفة لا تقوم على النتائج المتحّصلة في العلوم الأخرى (علم النفس ، الفسيولوجيا ، الفزياء ، الخ)، بل ولا على نتائج العلوم الفلسفية الأخرى ، وخصوصاً الانطولوجيا . ذلك لأن المعرفة ، القبلى منها والبعدى ، تقوم على شكل خاص من أشكال التجربة ، لا يشاركها فيه أيّ علم آخر

لكنه ما لبث بعد ذلك أن تفرّغ لدراسة الانطولوجيا ، وخصوصاً ما يتعلق بطبيعة الوجود وبوجود الكون . وهنا اختلف مع أستاذه هسرل الذي أفضى إلى مثالية متعالية ، بينما رأى ينجاردن أن الظاهريات لا تؤدي بالضرورة إلى مثالية متعالية . وقد كرّس لبعض الموضوعات الانطولوجية كتابه الرئيسي وعنوانه : « الجدل حول وجود العالم » (باللغة البولندية ، في مجلدين ، كراكوف ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ ؛ ط٢ سنة ١٩٦٠ ـ سنة ١٩٦١). فدرس مشاكل الانطولوجيا الصورية ، والانطولوجيا المادية ، والانطولوجيا الوجودية : وهذا التقسيم الثلاثي يناظر فكرة أن كل موجود ينبغي أن ينظر إليه من ثلاث وجهات نظر : التركيب الصوري (للجوهر الخاص بالفرد ، وللاضافة ، وللعملية ، الخ)، والأوصاف المادية ، وحال الوجود .

وقد ميّز ينجاردن بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وعدّهما علمين متمايزين : فالانطولوجيا تبحث في الموجودات الممكنة وعلاقاتها الضرورية ، والميتافيزيقا تبحث في ماهية ما يوجد بالفعل وفي هذا الوجود الفعلي .

وفي كتاب « الجدل حول وجود العالم » يميز بين أربع لحظات وجودية هي :

١ ـ الاستقلال الذاتي والتشريع الخارجي الوجوديان ؛
٢ ـ الأصالة والاشتقاق ؛
٣ ـ التمّيز والترابط ؛
٤ ـ الاستقلال والاعتماد .

والمزج بين هذه اللحظات الوجودية يمكّن من بناء ثمانية تصورات قبلية لأحوال الوجود ، أحدها ـ وهو الذي يتعين بالاستقلال الذاتي والأصالة والاستقلال والتميُّز ـ يقوم في تقابل مع السبعة الأخرى ، بما له من مظهر وجود مطلق .

كذلك يميز ينجاردن بين ثلاث لحظات وجودية من ناحية الزمان ، وهي : الفعلية actualité ، والتحديد ، والهشاشية الوجودية fragilité existentielle.

وثم جانب آخر في فكر ينجاردن ، وهو فلسفة الفن . وله في هذا المجال مؤلفات عديدة نذكر منها :

١ ـ « العمل الفني الأدبي »، سنة ١٩٣١ (ط٢ سنة ١٩٦٥)، بالألمانية.

٢ ـ « في بنية اللوحة الفنية » سنة ١٩٤٦، بالبولندية .
٣ ـ « العمل المعماري »، سنة ١٩٤٦ ، بالبولندية .
٤ ـ « مشكلة هوية العمل الموسيقي »، سنة ١٩٣٣ ، بالبولندية .
٥ ـ « أبحاث في انطولوجيا الفن »، سنة ١٩٦٢ ، بالألمانية .

وفيها يسعى إلى وضع انطولوجيا ظاهرياتية للفن . وهو في تحليله للعمل الفني يميّز أربع طبقات :
١ ـ العلامات اللغوية ؛
٢ ـ المعاني ؛
٣ ـ الموضوعات الممَّثلة ؛
٤ ـ المظاهر الاجمالية schématiques لهذه الموضوعات .

وعنده أن الانسان على الحدود القائمة بين ميدانين للوجود : ميدان الطبيعة ، والميدان الانساني الخاص . والانسان مضطر إلى العيش على أساس الطبيعة وفي الطبيعة ، لكن ينبغي عليه أن يعلو عليها ، ولا يحق له أن يقنع بها . وتلك هي مأساة الانسان ، وفيها تتجلى طبيعته الحقة : إن وجود الانسان عبقريّ لكنه زائل نهائي .

وفي آخر كتبه ، وعنوانه : « في المسؤولية : أسسها الموجودية » (اشتوتجرت ، سنة ١٩٧٠ ، بالألمانية) يلخص أفكاره الرئيسية فيما يتعلق بتركيب الوجود الفردي ، والزمان ، والعِلّية ، والقيم ، والشخصية الإنسانية .

مراجع

- Izydora Dambska: Roman Yngarden», in **Revue philosophique** oct- decem. 1970. pp. 503- 506. Paris

يونج

Carl Gustav Jung

عالم نفسي سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور ، وفي تكوين الطب النفسي .

ولد في ٢٦ يوليو سنة ١٨٧٥ في Kesswil وتوفي في ٦يونيو سنة ١٩٦١ في كوسنخت بجوار زيورخ .

درس الطب في جامعة بازل ، وعمل تحت اشراف اويجن بلويلر Eugen Bleuler في مستشفى بورجولتسلي Burghölzli في زيورخ سويسرا بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٩ . ونشر في هذه الفترة « دراسات في ترابط الكلمات »، وفيها ابتكر لأول مرة الاصطلاح «مركب» (أو « عقدة ») الذي اشتهر اشتهاراً واسعاً جداً فيما بعد . ثم نشر كتابه « علم نفس الجنون المبكر » (سنة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧) .

ثم التقى بسجموند فرويد في مدينة فيّنا في سنة ١٩٠٧ . فتعاونا على البحث معاً في ميدان الأمراض النفسية . لكنه ما لبث أن استقل بنفسه عن فرويد ، وأخذ ينقد مبالغة فرويد في أهمية الغريزة الجنسية ، وبدلاً من ذلك عني بتعمق دراسة فكرته التي ابتدعها ، أعني « المركبات » أو « العُقَد » النفسية ، وأكد العقد الحالية وقال إنها أهم من عقد الطفولة في تفسير العُصابات neuroses . ولما نشر كتابه « علم نفس اللاشعور » (سنة ١٩١١ ـ ١٩١٢) أدى ذلك إلى انفصاله عن فرويد في سنة ١٩١٣ . واختير رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي من سنة ١٩١٠ إلى ١٩١٤ .

ومنذ أن انفصل عن فرويد في سنة ١٩١٣ شق طريقه بنفسه ، وكوّن آراءه الرئيسية في علم النفس ، ونذكر منها : وصف الأنماط النفسية (النفس المنطلقة والنفس المنطوية / extraversion introversion) في سنة ١٩٢١، ونظرية الطاقة النفسية (سنة ١٩٢٨) التي أكد فيها الغائية تجاه العلية الفاعلية ؛ تصوّر الرمز بوصفه محوّلاً للطاقة (سنة ١٩٢٨)؛ اكتشاف « اللاشعور الجماعي » بأنماطه الأولية بوصفه أساساً للاشعور الفردي ؛ فكرة الپسوخيه Psyche بوصفها جهازاً ينّظم نفسه بنفسه ، ويعبّر عن نفسه في عملية الفردانية (التفرد individuation) . وقد توسّع في دراسة الپسوخيه في الشطر الأخير من حياته وراح يتلمس تجلياتها في رموز الدين ، وفي الأساطير ، وفي علم الصَّنْعة (الكيمياء القديمة) .

وكان علم النفس عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أدرج « اللاشعور » بين المعاني الرئيسية في علم النفس ، بعد أن أكده وبين دوره إدورد فون هرتمن في كتابه « فلسفة اللاشعور » (سنة ١٨٦٩) ومن قبله كارل جوستاف كاروس Carus (١٧٨٩ ـ ١٨٦٩) في أبحاثه في اللاشعور . وحوالي نهاية القرن التاسع عشر قامت محاولات عديدة في وقت واحد تقريباً وفي استقلال بعضها عن بعض ـ من أجل فهم اللاشعور بواسطة التجريب . وكان الرّواد في

هذا المجال هم پيير جانيه Pierre Janet في فرنسا ، وسجموند فرويد في النمسا . واشتهر جانيه بأبحاثه في الناحية الشكلية ، وفرويد بأبحاثه في مضمون الأعراض النفسية التكوينية Psychogenic. فقام فرويد ، انطلاقاً من أعراض العُصابات، باتخاذ الأحلام وسائط للمضمونات اللاواعية. وقد خيل إليه ـ هكذا يقول يونج ـ أن عناصر اللاشعور « قد كُبِتت بسبب طبيعتها غير الملائمة أخلاقياً . وهكذا فإنها ، مثل مضمونات منسّية ، كانت قبل ذلك شعورية ثم تسامت ، ومن غير الممكن استعادتها ، بسبب تأثير مارسه موقف العقل الواعي . . . وهذا الكشف الاولي أدى منطقياً إلى تفسير اللاشعور على أنه ظاهرة كَبْت repression يمكن أن يفهم بمعان شخصية . إن محتوياته كانت عناصر مفقودة كانت قبل ذلك ذات يوم شعورية . وأقر فرويد بعد ذلك باستمرار وجود بقايا عتيقة على شكل أحوال أولية للعمل ، وإن كانت هذه فُسّرت على نحو شخصي . ووفقاً لهذا الرأي فإن اليسوخيه اللاشعورية تبدو ملحقاً متساومياً subliminal للعقل الواعي . والمحتويات التي رفعها فرويد إلى الوعي (الشعور) هي تلك الأسهل في الاسترداد ، لأن لها قدرة على أن تصير واعية (شعورية) وكانت في الأصل واعية ». (يونج : « روح علم النفس » في « هذه فلسفتي » ص١٣٠ ، لندن سنة ١٩٥٨).

ويوضح يونج أن اللاشعور ليس هو اللامعروف فقط ، بل هو بالأحْرى « النفسي اللامعروف » unknown Psychic ، ونعني به ، من ناحية ، كل الأشياء الموجودة فينا ، والتي لو صارت مشعوراً بها ، من المحتمل ألاّ تختلف عن المحتويات النفسية المعروفة ، مع إضافة النظام شبه النفسي Psychoid system من ناحية أخرى . فاللاشعور ، معرّفاً على هذا النحو ، يمثل حالة غامضة تماما غير محددة : إنه كل شيء أعرفه ، ولكنني لا أفكر فيه الآن ؛ وكل شيء كنت واعياً به ذات مرة لكنني نسيته الآن ؛ وكل شيء أدركته حواسيّ ، لكن لم يسجّله عقلي الواعي ؛ وكل شيء أشعر به ، وأفكر فيه ، وأتذكره ، وأحتاجه ، وأعمله ، لكن على نحو غير إرادي ودون انتباه إليه ؛ وكل الأمور المستقبلة التي تتخذ لها شكلاً في نفسي وستبلغ مرةً مرتبة الوعي : ذلك هو محتوى اللاشعور .

الأنماط النفسية : ويميز يونج ، مثل كرتشمر ، بين الشخصية المنفتحة extraverted type وهي الشخصية الاجتماعية ، والمتفائلة ، وبين الشخصية المنطوية ، التي هي أميل إلى الانسحاب من الواقع ، وأقل اجتماعية ، وأكثر انغماساً في حياتها الباطنة . ورافق هذا التمييز تمييز بين أربع وظائف للشخصية هي : الاحساس ، التفكير ، الشعور ، والعيان intuition ويقصد بالإحساس : كل ما نكتسبه بالادراكات الحسية ؛ وبالتفكير : المعنى العادي لهذا اللفظ . أما الشعور فهو القدرة على تقويم الانسان لنفسه ولغيره من الناس . أما العيان ـ عنده ـ فهو إدراك الوقائع التي لا تدرك عن وعي ، وهو يعمل تلقائياً لحل المشاكل التي لا يمكن حلها بطريقة عقلية .

وهو يميز بين أنماط الشخصية وفقاً للوظيفة السائدة من بين هذه الوظائف الأربع ووفقاً لكون الشخص منفتحاً أو منطوياً . فمثلاً : المنفتح الذي تسود فيه وظيفة التفكير ينجذب إلى الوقائع ويهتم بترتيبها ترتيباً عقلياً ، ويقلل من قيمة الانفعالات ، وبهذا يصير خاضعاً بين الحين والحين لانفجارات للانفعال لا يتحكم فيها وربما لا يتعرّفها . أما النمط المنطوي الذي يسوده التفكير فلا يرى للوقائع قيمة في ذاتها ، وانما قيمتها عنده هي فقط في علاقتها بقدرته الخلاقة على وضع النظريات وابداع الأفكار . وكلا النمطين من التفكير مصحوب بوظيفة شعور غير نامية ، لأن التفكير والشعور متضادان في جوهرهما ومتعاديان .

ومن رأي يونج أن من النادر وجود شخص هو نموذج خالص لواحد من هذه الأنماط . وانما الغالب أن تسود إحدى الوظائف الأربع ، معدّلةً بحضور واحدة من الثلاث الأخرى . وفي الشخصيات الأكثر تعقيداً يمكن أن توجد وظيفتان معاً مسيطرتين ، وأندر من هذا أن توجد ثلاث وظائف مسيطرة معاً ؛ لكن دائماً توجد وظيفة مهملة أو غير معترف بها .

اللاشعور الشخصي والجماعي : أما اللاشعور الشخصي فيقوم في المركبات (أو العقد) Complexes، التي هي انسجة من الافكار والانفعالات التي كُبِتَتْ في الشعور ، لأن الشعور وجدها مؤلمة في الاقرار بها ، وكذلك من إدراكات الواقع التي لم تشق طريقها أبداً إلى الوعي . وهكذا فإن كل لا شعور شخصي عند فرد ما يمكن ـ إلى حد ما ـ تفسيره عن طريق تاريخ حياته . لكن بعض ملامح اللاشعور الشخصي مشتركة بين كل الأفراد وليست مشتقة من تاريخ الفرد الشخصي .

ويميز يونج بين « الشخص » persona و « الظل » shadow . فالشخص هو القناع المقبول عند الناس اجتماعياً والمفروض من الجماعة ، والذي وراءه يقيم الأنا الحقيقي . ووجود هذا القناع ضرورة لا مفرّ منها ، لكن الأنا قد يخفق في تحقيق ذاته إما بوضعه هوية قوية بينه وبين شخص ، أو بعدم تنمية شخص موافق على الاطلاق . والمقابل للشخص هو الظلّ ، ويتألف من مجموع الشهوات ، والانفعالات ، والمواقف ، التي رفضت وحُبِست ، والتي تشخّصها في الأحلام على هيئة معادية أو كريهة . والظلّ في جوهره طفولي ، لأنه لم تمسسه عملية النضوج أو التربية . وعجز المرء عن تعرّف ظلّه هو دائماً خطر محتمل على شخصيته ، لأن الظلّ غير المتعرّف وغير المقرّ به أقوى وأشدّ نُزّاء من الظل المُقر به المتعرَّف .

وعلى الرغم من أن لكل فرد ظِلّاً ، فإنه لما كان الظلّ هو ناتج ما كبته شعوره الخاص ، فإنه ينتسب إلى اللاشعور الشخصي . لكن يوجد إلى جانبه في اللاشعور الشخصي قوة أكبر هي « الصورة » image ، والصورة تكوّن المؤنث في الرجل ، والمذكرّ في المرأة ، ويسميها يونج باسم anima وanimus على التوالي . والـanima لا تتحدد بتاريخ الانسان الخاص ، بل تتحدد بالكيفية التي بها الجنس المضاد يُدْرَك أو يُساء إدراكه . والـanimaصورة جماعية موروثة للمرأة بما هي امرأة . وهكذا فإن ما يهم الطفل ليس فقط كيف تعامله أمه ؛ بل إن تجربته مع الأمّ تنتج من أمرين : السلوك الحالي للأمّ ، والكيفية التي بها الـanima تحدد نظرته إليها وشعوره نحوها . وربط يونج بين الـanimus ووظيفة التفكير، وبين الـanima ووظيفة الشعور ، على أساس افتراض أن التفكير أكثر سيطرة في الرجل ، والشعور أكثر سيطرة في المرأة .

والـanimus والـ anima ينتسبان إلى اللاشعور الجماعي للإنسانية ؛ وهما من بين الأنماط العليا archetypes، أي الميول الموروثة للعمل النفسي الموجود في اللاشعور الجماعي . ومن بين الأنماط العليا الأخرى الرئيسية : الشيخ الحكيم ، الأرض الأم ، والذات . والنمط العالي يلعب أدواراً متعددة : فهو ليس فقط يكيّف الطرق التي تبعاً لها تتكون تجربة شعورنا ، بل هو أيضاً يستطيع أن يظهرمباشرة في عدد من التقنعّات في الأحلام والتهاويل ، وقد يسيطر على الشخص سيطرة تجعله يضع هوية بين ذاته وبينه . وإذا حدث هذا تكون الشخصية في خطر .

ويضع يونج الذات self في مقابل الأنا ego . فالأنا هو المركز الفعلي للشعور ، أما الذات فهي مركز اللاشعور . والرؤى الدينية ، والأحلام ، والشكل السحري الذي يسميه البوذيون « مندلا » mandala- كلها صور لوحدة ممكنة تكون فيها الذات في المركز . وتحقيق هذه الوحدة لدى أي انسان مهمة تنتسب خصوصاً إلى النصف الثاني من العمر . أما في النصف الأول فإن الفرد مضطر إلى الانشغال بعمله ، وبالزواج ، وتربية أولاده . وحين تنجز هذه الأشغال ، فإن على الفرد أن يتفاهم مع نفسه . ومن هنا تجيء الأزمة النفسية التي تحدث في أواخر الأربعينات من عمر الإنسان .

ويستخدم يونج فكرة اللاشعور الجماعي لتفسير ليس فقط ما يحدث في الأحلام ، بل وأيضاً تكرار ظهور نفس الرموز والموضوعات ، في أوقات مختلفة متباعدة وأماكن نائية ، في الأساطير والأديان . لقد وجد يونج في احلام ورسوم بعض المرضى مادة تشبه كثيراً ما يوجد في كتب الأديان الشرقية .

وزيادة الفهم العلمي أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الانساني . فمثلاً تفسير الرعد تفسيراً علمياً وليس على أنه صوت إلٰه معناه إبعاد الانسان عن الطبيعة الخارجية . وزوال الاعتقاد في الآلهة والجنّ قد أدى إلى انعدام إدراك الانسان للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ومن ثم صار الانسان العصري فريسة للاضطرابات النفسية .

ولهذا يحتاج الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية ، لأنهم في الشكل الديني يستطيعون أن يلتقوا بمضمونات اللاشعور الجماعي وان يقبلوها . ويرى يونج أنه لا يمكن بيان أن العقائد الدينية صحيحة ، وفي الوقت نفسه لا يمكن أيضاً بيان أنها باطلة .

مؤلفاته الرئيسية

« التحولات ورموز اللذة الجنسية »

- Wandlungen und Symbole der Libido, 1912 =Symbolé der Wandlung, 1952.

« الأنماط النفسية »

- Psydologische Typen, 1920.

« العلاقات بين الأنا وبين اللاشعور »

- Die Beziehungen Zwischen dem Jch and dem Unbewussten, 1928.

« علم النفس والدين »

- Psychologie und Religion, 1939

« علم النفس وعلم الصنعة »

- Psychologie und Alchemie, 1944

« علم نفس التحميل »

- Die Psychologie der Uebertragung, 1946

« في الطاقة النفسية وماهية الأحلام »

- Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948

« رموز الروح »

- Die Symbolik des Geistes, 1948

« الدهر : ابحاث في تاريخ الرموز »

- Aion, Untersuchungeu Zur Symbolgeschichte, 1951

« الرد على أيّوب »

- Antwort auf Hiob, 1952

« في جذور الشعور »

- Von den Wurzeln des Bewusstseins, 1953

مراجع

- G. Adler: Entdeckung der Seele, 1934
- J Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung, 2e Aufl. 1949 وفيه مراجع
- H Schär: Religion und Seele in der Psychologie Jungs, 1946

«Frieda Fordham: an Introduction to Jungs Psychology, Landon 1953.

- E. Glover: Freud or Jung. London, 1950.
- Jolanda Jacobi:The Psychology of C.G.Jung, London 1942; revised 6th ed. New Haven, 1962.
- Jolanda Jacobi : Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C G. Jung. New Jork, 1959.

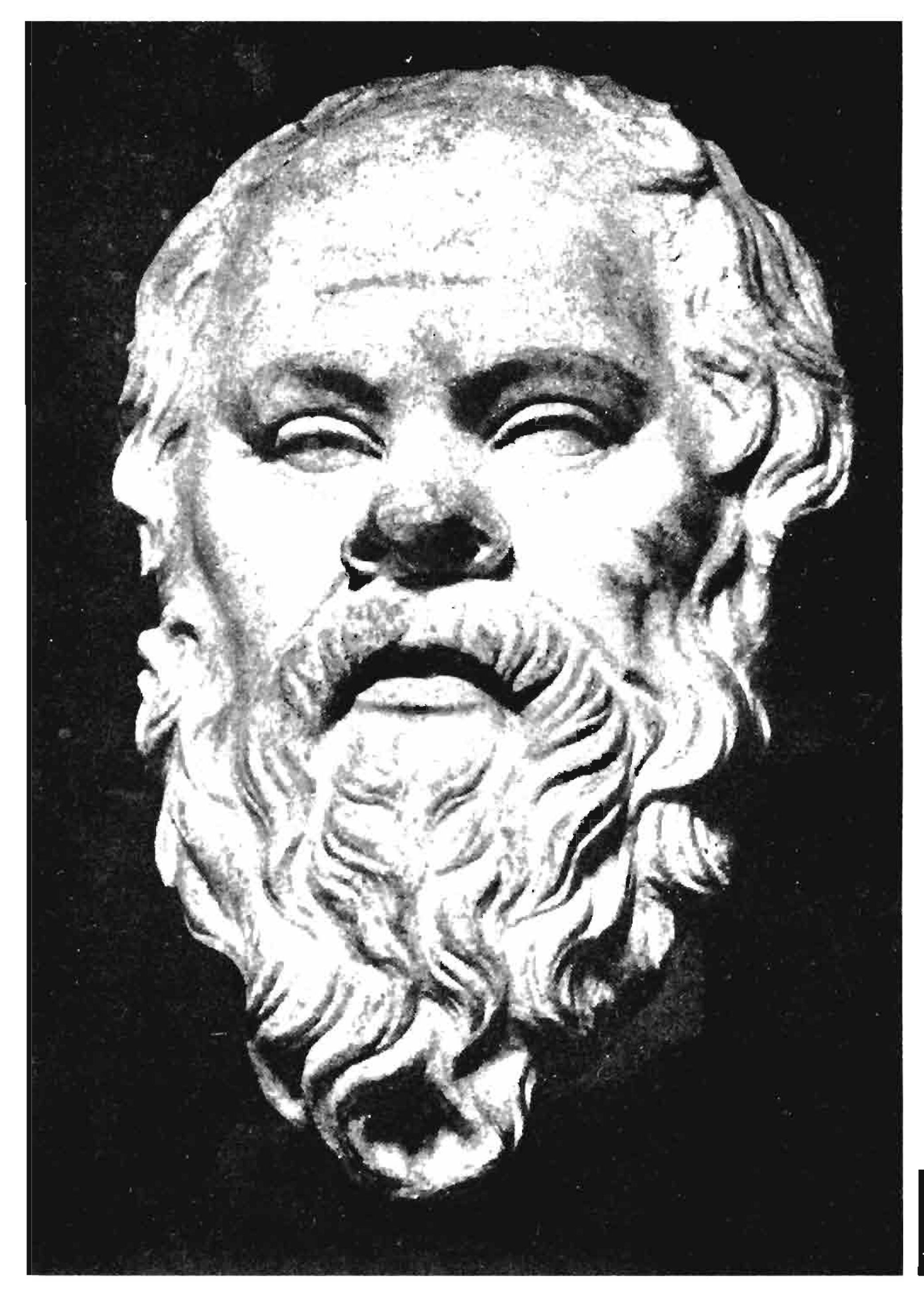


١٥٦لامارك

١٦٧لوثر



٢٠ توما الأكويني



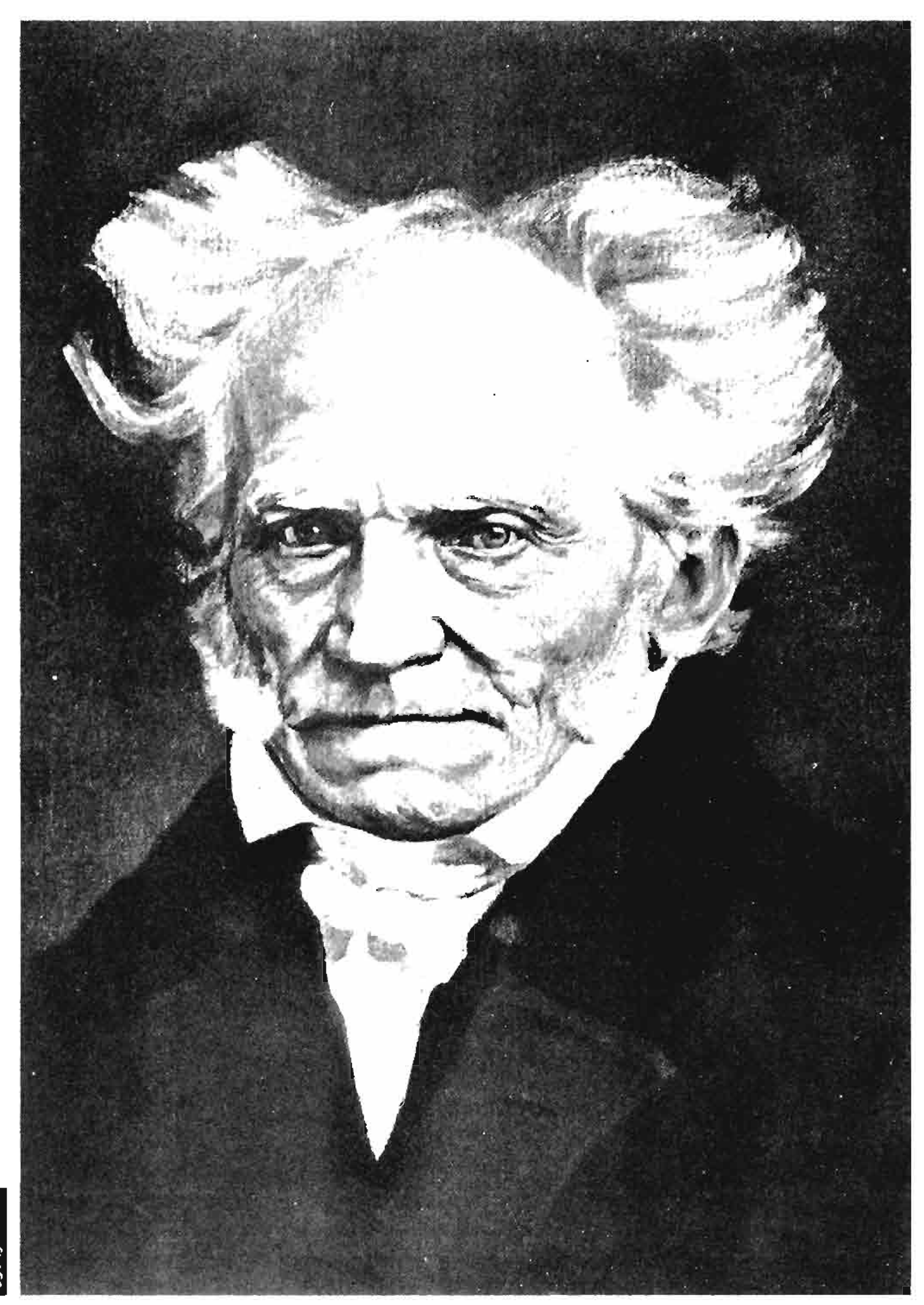
۲۸۵ سقراط



۱۹۱ مونییه

۲۳۱ سارتر

۲۷۱ روسو

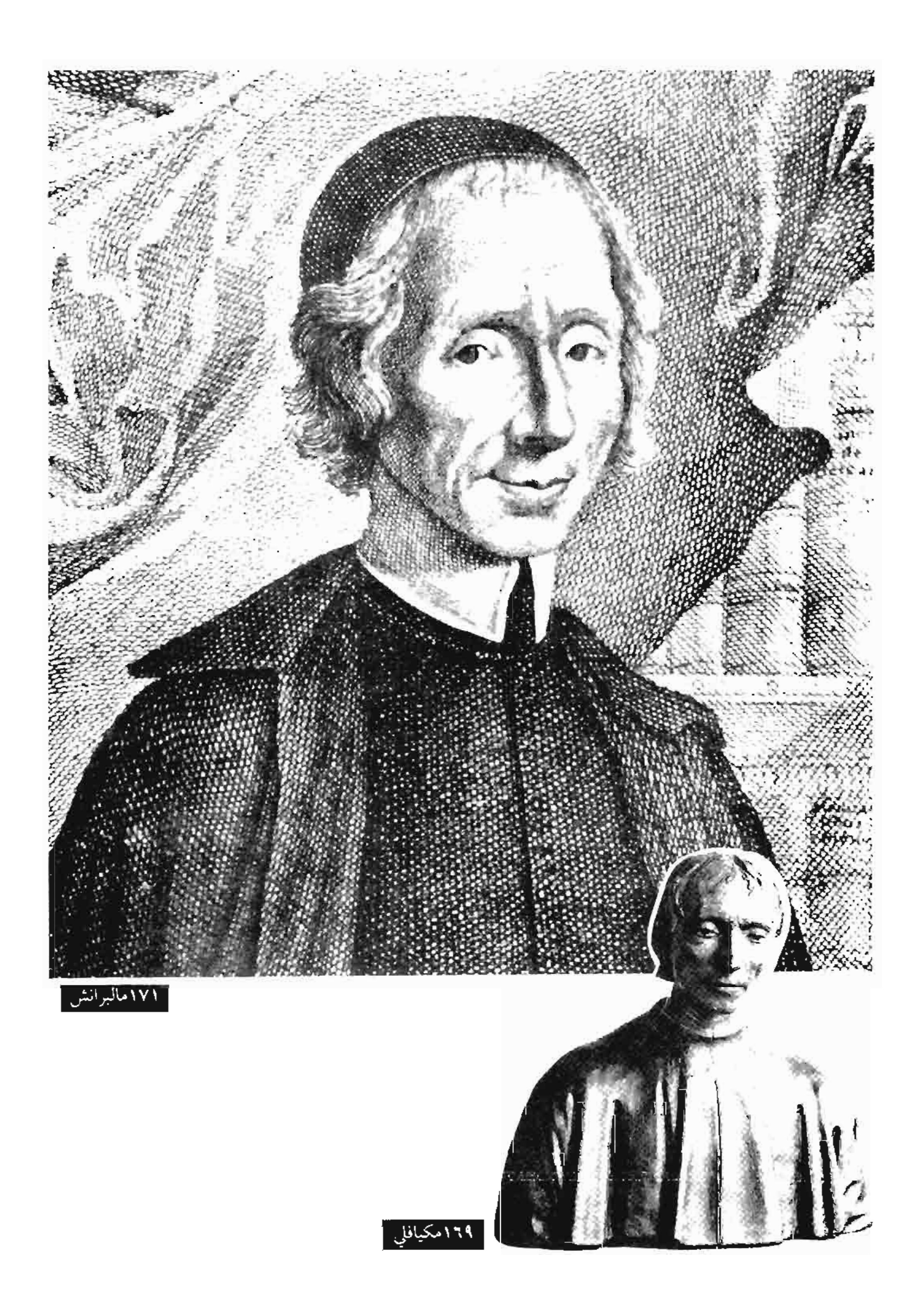




١٨٦ مونتسكيو

١٧٣ مارسل (جبرييل)

١٨١ مرلوبونتي



١٧١ مالبرانش

١٦٩ مكيافلي



٣١٦ فولتير


ISBN 9953-36939-9
9 789953 369396


S.R.
مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
ريال

د. عبد الرحمن بدوي

ملحق موسوعة الفلسفة





المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/٨
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن:
دار الفارس للنشر والتوزيع: عمان
ص.ب: ٩١٥٧، هاتف: ٦٠٥٤٣٢، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

الطبعة الأولى
١٩٩٦

ملحق موسوعة الفلسفة

تأليف

د. عبد الرحمن بدوي



ا

ابن خلدون

لوحة حياته

السنة

٧٣٢: في أول رمضان (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م) ولد ابن خلدون في مدينة تونس («التعريف» ص ١٥).

قرأ القرآن وهو يافع على المُكْتب أبي عبدالله محمد بن سعد بن بُرّال.

ودرس العربية على أبيه وعلى أبي عبدالله محمد بن العربي الحصايري، وأبي عبدالله محمد بن الشوّاش الزرزالي، وأبي العباس أحمد بن القصّار وأبي عبدالله محمد بن بحر.

وقرأ الحديث على شمس الدين ابي عبدالله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي. وأخذ الفقه عن ابي عبدالله محمد بن عبدالله الجياني، وأبي القاسم محمد القصير، وابي عبدالله محمد بن عبد السلام.

ولازم أبا عبدالله محمد بن سليمان السطيّ، وأبا محمد بن عبد المهيمن بن عبدالمهيمن الحضرمي.، وأبا العباس أحمد الزواوي.

وأخذ العلوم العقلية عن أبي محمد بن ابراهيم الآبلي: أخذ عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية.

٧٤٩: حدث الطاعون الجارف، فهلك أبواه فيه وكذلك هلك بعض مشيخته. فلازم مجلس شيخه أبي عبدالله الآبليّ، وعكف على القراءة عليه ثلاث سنين.

٧٥٢: استدعاه ابو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس، لكتابة العلامة عن سلطانه ابي اسحق. فكتب العلامة للسلطان، «وهي وضع «الحمد لله والشكر لله»، بالقلم الغليظ، مما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة او رسوم» (التعريف ٥٥).

٧٥٥: بعد رحلة مليئة بالحوادث والمغامرات سافر الى فاس عند السلطان ابي عنان بعد ان كتب هذا الى الحاجب يستقدمه. فانتظم ابن خلدون في اهل مجلسه العلمي، وألزمه السلطان ابو عنان شهود الصلوات معه. ثم استعمله في الكتابة عنه، والتوقيع بين يديه. وعكف ابن خلدون، اثناء مقامه بفاس، على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من اهل المغرب ومن اهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة: منهم ابو عبدالله محمد بن الصفار من اهل مراكش، إمام القراآت لوقته، ومنهم قاضي الجماعة بفاس ابو عبدالله محمد المقري من أهل تلمسان، ومنهم ابو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي من أهل المرية، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن الحاج الحسني، المعروف بالعلوي (نسبة الى العَلَوين، قرية من أعمال تلمسان)، وأبو القاسم محمد بن يحيى البَرْجي (نسبة الى برجة Berga الأندلس).

٧٥٨: اتهم ابن خلدون بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لاسترجاع بجاية من السلطان ابي عنان. فأمر هذا بالقبض عليه، وامتحن وحبس في ١٨ صفر سنة ٧٥٨ (١٠ فبراير سنة ١٣٥٧).

٧٥٩: في ١٤ ذي الحجة مات السلطان أبو عنان، فبادر القائم بالدولة، الوزير الحسن بن عمر، إلى اطلاق جماعة من المعتقلين منهم ابن خلدون. وخلع عليه وأُعطي دابة، وأعيد الى الكتابة.

ثم انتقض على الوزير ابن عمر بنو مرين، فقام ابن خلدون بالكتابة عن القائم بأمر بني مرين، منصور بن سليمان بن منصور ابن عبد الواحد بن يعقوب بن عبد الحق. ثم خلع المنصور، وتولى ابو سالم في ١٥ شعبان سنة ٧٦٠، فاستعمل ابن خلدون في كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطبيه. وفي هذه الفترة انثال عليه الشعر.

ثم تولى ابن خلدون «خطة المظالم»، وظل على ذلك حتى اوائل سنة ٧٦٤.

٧٦٤: في أوائل هذه السنة سافر الى الأندلس متوجهاً الى السلطان أبي عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر، ثالث ملوك بني الأحمر (سنة ٦٥٥ ـ سنة ٧١٣) وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة، وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالم بواسطة وزيره لسان الدين ابن الخطيب. فمر أولا بسبتة حيث اكرم وفادته سعيد بن موسى العجيسي. ثم عبر البحر، ووصل الى غرناطة في ٨ ربيع الأول سنة ٧٦٤ فاستقبل خير استقبال.

٧٦٥: كلفه السلطان ابو عبدالله بالسفارة الى پدرو الطاغية ملك قشتالة، لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة (المغرب). فارتحل الى أشبيلية ولقي الطاغية پدرو (بطره بن الهنشة بن آذفونش)، وعاين آثارَ أجداده منها. وقد عامله پدرو «من الكرامة بما لا مزيد عليه واظهر الاغتباط بمكاني، وعلم أولية سلفنا بأشبيلية، وأثنى علي عنده طبيبه إبراهيم بن زرزر اليهودي، المقدّم في الطب والنجامة... فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده، وأن يردّ عليّ تراث سلفي بأشبيلية.. فتفاديت من ذلك بما قَبِلَه» («التعريف» ص ٨٥) ثم لم يلبث الأعداء واهل السعايات أن سعوا بينه وبين الوزير لسان الدين ابن الخطيب وخيلوا إليه أن ابن خلدون سيحلّ محله عند السلطان، فتغير ابن الخطيب عليه. وفي ذلك الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية بأنه استولى على بجاية في رمضان سنة ٧٦٥، واستدعاه إليه. فاستأذن السلطان ابن الأحمر في الارتحال إلى سلطان بجاية فأذن له، وغادر ابن خلدون الأندلس قاصداً بجاية.

٧٦٦: في منتصف هذه السنة ركب البحر من ساحل ألمرية بالأندلس، فنزل بجاية بعد خمسة أيام. فاحتفل سلطان بجاية لقدومه، وأركب أهل دولته للقائه، وتهافت أهل البلد عليه. ووصل إلى السلطان فحيا وفدّى، وخلع عليه وأعطاه دابة للركوب.

ثم اضطرب الأمر بين السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية وبين ابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة بسبب المشاحنة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال. «وشب نار هذه الفتنة عرب أوطانهم من الذوّاودة من رياح.. فالتقوا سنة ست وستين بفرجيوه... فانهزم السلطان أبو عبدالله، ورجع الى بجاية مغلولاً، بعد أن كنت جمعت له اموالاً كثيرة أنفق جميعها في العرب. ولما رجع أعوزته النفقة، فخرجت بنفسي إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتمنعين من المغارم منذ سنين، فدخلت بلادهم واستجت حماهم، وأخذت رهنهم على الطاعة» («التعريف»، ص ٩٩). لكن كثرت السعاية عند سلطان بجاية ضد ابن خلدون والتحذير من مكانته. فشعر ابن خلدون بهذا، فطلب الإذن بالانصراف، فأذن بعد لأي، وخرج إلى العرب، ونزل على يعقوب بن عليّ. ثم بدا للسلطان أبي عبدالله في أمره، وقبض على أخيه محمد واعتقله ببونة. ثم ارتحل ابن خلدون من أحياء يعقوب بن علي، وقصد بِسْكَرة لمصاحبة بينه وبين شيخها أحمد بو يوسف بن مَزني.

ثم وقع الخلاف بين السلطان أبي عبدالله سلطان بجاية، وبين السلطان أبي حمو صاحب تلمسان. فلما

بلغ أبا حمُو خروج ابن خلدون من بجاية وما أحدثه أبو عبدالله في أخيه وأهله ومخلفه كتب إلى ابن خلدون يستقدمه. لكن ابن خلدون تفادى ذلك بالأعذار، وأقام بأحياء يعقوب بن عليّ، ثم ارتحل إلى بسكرة فأقام ـ كما قلنا ـ عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزنى. فلما وصل السلطان أبو حمُو إلى تلمسان أخذ في استئلاف قبائل رياح ليجلب بهم مع عساكره على بجاية، وخاطب ابن خلدون في ذلك، واستدعاه لحجابته وعلامته. فتولى ابن خلدون مهمة استئلاف أشياخ الذواودة ونجح في ذلك في أخريات سنة إحدى وسبعين. وبينما هو في ذلك، بلغ الخبر أن السلطان عبدالعزيز (أبو فارس عبدالعزيز بن أبي سالم المريني صاحب المغرب الأقصى) قد استولى على جبل عامر بن محمد الهنتاتي بمراكش، وانه عازم على النهوض الى تلمسان، لما سلف من السلطان أبي حمو أثناء حصار السلطان عبدالعزيز لعامر في جبله من الإجلاب على ثغور المغرب. فانصرف أبو حمو عما كان فيه من أمر بجاية، وكرّ راجعاً إلى تلمسان، وأخذ في الاستعداد لملاقاة السلطان أبي فارس عبدالعزيز صاحب المغرب.

وهنا آثر ابن خلدون الفرار، فطلب من أبي حمُو الإذن في الانصراف إلى الأندلس، فأذن له وحمله رسالة إلى السلطان ابي عبدالله الأحمر ملك غرناطة. فذهب ابن خلدون إلى المرسى بهنين للركوب في سفينة إلى الأندلس، فبلغ السلطان عبدالعزيز ان ابن خلدون في هنين وأن معه وديعة يحتملها إلى صاحب الأندلس، فأرسل لاسترجاع هذه الوديعة، وتبين أنه لا يحمل وديعة، وحمل ابن خلدون الى السلطان عبدالعزيز قريباً من تلمسان، فلقيه وعنفه على مفارقة فاس. وأقام ابن خلدون ليلة معتقلاً، ثم أطلق من الغد، فعمد الى رباط الشيخ الولي أبي مدين، ونزل بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم («التعريف»، ١٣٣ ـ ١٣٤)، ودخل السلطان عبدالعزيز تلمسان واستولى عليها.

٧٧٢: فاستدعاه السلطان عبدالعزيز من خلوته بالعُبّاد عند رباط الولي أبي مدين، لكي يتولى استئلاف قبائل رياح، وقام ابن خلدون بهذه المهمة خير قيام. كما فعل قبل ذلك من أجل خصمه أبي حمُو! وانقطع ابن خلدون ببسكرة، وفي أثناء مقامه بها بلغه خبر فرار الوزير لسان الدين ابن الخطيب من الأندلس وقدومه على السلطان بتلمسان، وقد كتب إليه ابن الخطيب، ورد عليه ابن خلدون في يوم الفطر سنة ٧٧٢. واتصل مقامه ببسكرة، بينما المغرب الأوسط مضطرب بالفتنة، إلى أن استتب الأمر للسلطان عبدالعزيز، فاستدعى ابن خلدون، فارتحل هذا اليه في ١٢ ربيع الأول سنة أربع وسبعين.

٧٧٤: توفي أبو فارس عبدالعزيز بن أبي الحسن بن أبي سعيد بن يعقوب ابن عبدالحق المريني (بويع سنة٧٦٧)، وولي مكانه ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبدالعزيز بن أبي الحسن. فتوجه ابن خلدون الى فاس فوصلها في جمادى سنة ٧٧٤، فرحب به الوزير أبو بكر ابن غازي «فلقيني من برّ الوزير وكرامته، وتوفير جرايته وإقطاعه، فوق ما أحتسب، وأقمت بمكاني من دولتهم أثير المحلّ نابه الرتبة، عريض الجاه، منوه المجلس عند السلطان. ثم انصرم فصل الشتاء، وحدث بين الوزير أبي بكر بن غازي، وبين السلطان ابن الأحمد، منافرة، بسبب ابن الخطيب» (التعريف» ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

وحصلت الحروب بسبب ذلك، وظل ابن خلدون مقيماً بفاس، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه، إلى أن تولى السلطان أبو العباس أحمد بن أبي سالم الملك في فاس، وخلع أبو بكر السعيد، فاتح سنة ٧٧٦، ووزر له محمد بن عثمان، وكان بينه وبين ابن خلدون حقد قديم: فأغرى السلطان بالقبض على ابن خلدون، فقبض عليه، لكن الأمير عبدالرحمن تدخل فأطلقوا سراحه من الغد. واستأذن ابن خلدون في الرحيل الى الأندلس، فأذن له بعد مطاولة وعلى كره من الوزير محمد بن عثمان.

٧٧٦: فأجاز ابن خلدون إلى الأندلس لثاني مرة في ربيع سنة ست وسبعين، فلقيه السلطان ابن الأحمر بالبر والكرامة، وكان وزيره بعد ابن الخطيب هو أبو عبدالله بن زمرك. وكان ابن زمرك قد توجه الى فاس في غرض التهنئة. فلما وصل إلى فاس تحدث مع أهل الدولة في شأن ابن خلدون،

فساءهم استقراره بالأندلس، واتهموا ابن خلدون بأنه ربما حمل السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر في إرجاع ابن خلدون إلى فاس، فأبى، فطلبوا منه إجازته الى عدوة تلمسان «وكان مسعود بن ماساي قد أذنوا له في اللحاق بالأندلس، فحملوه مشافهة السلطان بذلك، وأبدوا له أني كنت ساعياً في خلاص ابن الخطيب، وكانوا قد اعتقلوه لأول استيلائهم على البلد الجديد وظفرهم به.

«وبعث إليّ ابن الخطيب من محبسه مستصرخاً بي ومتوسلاً، فخاطبت في شأنه أهل الدولة، وعوّلت فيه منهم على ونزمار وابن ماساي، فلم تنجح تلك السعاية، وقتل ابن الخطيب بمحبسه. فلما قدم ابن ماساي على السلطان ابن الأحمر ـ وقد اغروه بي ـ فألقى الى السلطان ما كان مني في شأن ابن الخطيب، فاستوحش لذلك، وأسعفهم في إجازتي إلى العدوة، ونزلت بهنين، والجو بيني وبين السلطان أبو حمُّو مظلم... فأوغر بمقامي بهنين. ثم وفد عليه محمد بن عريف فعذله في شأني، فبعث عني الى تلمسان، واستقررت بها بالعباد، ولحق بي أهلي وولدي من فاس، وأقاموا معي وذلك في عيد الفطر سنة ست وسبعين. وأخذتُ في بث العلم. وعرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأى في الذواودة، وحاجته الى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه، ونكرته على نفسي، لما آثرته من التخلي والانقطاع، وأجبته الى ذلك، ظاهراً. وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت الى البطحاء، فعدلت ذات اليمين الى منداس، ولحقت بأحياء اولاد عريف، قبلة جبل كزول. فتلقوني بالتحف والكرامة، وأقمت بينهم أياماً حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان. وأحسنوا العذر الى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، من بلاد بني توجين، التي صارت لهم بإقطاع السلطان. فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (= «العبر») وأنا مقيم بها، وأكملت «المقدمة» منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت اليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها. وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس» «التعريف» ٢٢٧ ـ ٢٢٩).

٧٧٩: أتمّ «المقدمة» بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهذيب، في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة «ثم نقحته بعد ذلك وهذبته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته» («المقدمة» ص ٦٠٦، ط٣ بولاق سنة ١٣٢١).

٧٨٠: وكتب الى أبي العباس يطلب الأذن له بالعودة إلى تونس، فأذن له. فارتحل ابن خلدون من عند أولاد عريف مع عرب الأخضر من بادية رياح في رجب سنة ثمانين. فسلك القفر الى الدَّوْسن من أطراف الزاب، ثم صعد الى التل مع حاشية يعقوب بن عليّ، حتى نزلوا بضاحية قسنطينة، ومنها رحل مع أبي دينار في جماعة وساروا إلى السلطان أبي العباس، وهو يومئذ قد خرج من تونس الى بلاد الجريد لقمع الفتنة، فوافاه بظاهر سوسة، فرحب به وبالغ في تأنيسه، وشاوره في مهمات أموره، ثم رده الى تونس. فرجع ابن خلدون إلى تونس في شعبان سنة ٧٨٠، وأرسل في طلب أهله وولده.

فلما وصل ابن خلدون تونس انهال عليه طلاب العلم، وكان محمد ابن عرفة إمام الجامع وشيخ الفقهاء يدرّس لهم، وكانت بينه وبين ابن خلدون غيرة وموجدة من لدن اجتماعهما في المربى بمجالس الشيوخ. فلما تحول طلبة العلم عنه الى ابن خلدون تهيجت نيران الحقد في قلب محمد بن عرفة، وكان على صلة وثيقة ببطانة السلطان، فاتفقوا على الدس عنده ضد ابن خلدون والسعاية به. ولكن السلطان أعرض عن الوشاية. وكلفه بالإكباب على تأليف كتاب «العبر». فأكمل منه أخبار البربر وزناتة، وكتب من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل اليه منهما. وأكمل من ذلك نسخة رفعها الى خزانة السلطان أبي العباس. «وكثرت سعاية البطانة بكل نوع من أنواع السعايات، وابن عرفة يزيد في اغرائهم متى اجتمعوا اليه، الى أن أغروا السلطان بسفري معه، ولقنوا

النائب بتونس ـ القائد فارح، من موالي السلطان ـ أن يتفادى من مقامتي معه، خشية على امره مني بزعمه، وتواطأوا على أن يشهد ابن عرفة بذلك للسلطان، فشهد به في غيبة مني، ونكر السلطان عليهم ذلك. ثم بعث إليّ (أي السلطان) وأمرني بالسفر معه، فسارعت الى الامتثال، وقد شق ذلك عليّ، إلا أني لم أجد محيصاً عنه. فخرجت معه، وانتهيت الى تبسه، وسط تلول افريقية، وكان منحدراً في عساكره وتواليفه من العرب الى توزر، لأن ابن يملول كان أجلب عليها سنة ثلاث وثمانين، واستنفذوها من يد ابنه. فسار السلطان إليه وشرده عنها، وأعاد اليها ابنه واولياءه. ولما نهض من تبسه رجعني الى تونس، فأقمت بضيعتي الرياحين من نواحيها لضم زروعي بها، الى أن قفل السلطان ظافراً منصوراً، فصحبته الى تونس. ولما كان شهر شعبان من سنة أربع وثمانين، أجمع السلطان الحركة الى الزاب، بما كان صاحبه ابن مزني قد اوى ابن يملول اليه، ومهد له في جواره، فخشيت ان يعود في شأني ما كان في السفرة قبلها، وكانت بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم، وهي مقلعة الى الاسكندرية. فتطارحت على السلطان، وتوسلت اليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي (أي الحج)، فأذن لي بذلك. وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على أثري من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودّعتهم.

٧٨٤: «وركبت البحر منتصف شعبان من السنة (= سنة أربع وثمانين وسبعمائة)، وقوّضت عنهم، بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم» («التعريف» ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥). فأقام بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج. لكنه لم يقدر له الحج في ذلك العام، اذ انتقل الى القاهرة أول ذي القعدة «فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشرة الأمم، ومدرج الذّر من البشر، وإيوان الاسلام، وكرسيّ الملك، تلوح القصور والاواوين في جوّه، وتزهر الخوانك والمدارس بافاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطىء بحر النيل، نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجني اليهم الثمرات والخيرات ثُجه. ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم» («التعريف» ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧)، وبهذا التصوير الرائع الدقيق وصف القاهرة التي بهرته حينما رآها.

ولما دخل القاهرة انثال عليه طلبة العلم يتلمسون الافادة، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر.

ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق، فأبرّ لقاءه ووفر الجراية له من صدقاته. وانتظر لحاق اهله وولده به من تونس، وقد صدهم السلطان ابو العباس عن السفر طمعاً في عودة ابن خلدون الى تونس، فاستشفع ابن خلدون الظاهر برقوق للشفاعة له في تخلية سبيلهم، فكتب برقوق الى ابي العباس في خامس عشر صفر ست وثمانين في ذلك الشأن.

وفي ذلك الحين توفي بعض المدرسين بمدرسة القمحية التي كانت تقع بجوار جامع عمرو بن العاص، وكانت من وقف صلاح الدين الأيوبي. فولاه السلطان برقوق التدريس بها. فتولى التدريس. وفي أثناء ذلك سخط السلطان برقوق على قاضي المالكية جمال الدين عبدالرحمن ابن سليمان بن خير المالكي (سنة ٧٢١ ـ ٧٩١)، فعزله سنة ٧٨٦ وولى مكانه ابن خلدون، فقعد بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية بين القصرين. «فقمت بما دفع إليّ من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين (أي المحتكمين إليه)، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحاً الى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب متلبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموّهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...» («التعريف» ص ٢٥٤ ـ ص ٢٥٥). ويمضي ابن خلدون في بيان فساد القضاء في ذلك العهد، وما عمله هو في سبيل تحقيق العدالة في القضاء.. مما أثار الاحقاد عليه والشغب ضده، حتى أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة.

ووافق ذلك أن أهله كانوا قادمين من تونس في

سفينة، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فمات أهله وولده غرقاً. «وذهب الموجود والسكن والمولود. فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد» («التعريف» ص ٢٥٩). واعتزم الخروج عن المنصب. فأعفاه السلطان من منصبه قاضياً لقضاة المالكية، وأعاد سلفه المخلوع جمال الدين عبدالرحمن ابن خير في ١٧ جمادى الأولى سنة ٧٨٧.

وفي غمرة هذه المحنة لم يجد ابن خلدون عزاء له إلا في العودة الى العلم والتدريس والتأليف. وظل على ذلك ثلاث سنين.

٧٨٩: عزم على الحج، فخرج من القاهرة في منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة الى مرسى الطور، وركب البحر من هنالك، عاشر شوّال، فوصل ينبع بعد شهر، فوافى المحمل فرافقه من هناك الى مكة فدخلها ثاني ذي الحجة.

وقضى فريضة الحج، وعاد الى ينبع، فأقام بها خمسين ليلة حتى تهيأ له السفر بالبحر، فسافر، ولما قارب مرسى الطور اعترضتهم الرياح، فلم يسعهم إلا قطع البحر الى جانبه الغربي، ونزلوا بساحل القصير، وتوجهوا من ثمّ الى قوص، فأراحوا بها أياماً، ثم ركبوا في النيل الى القاهرة فوصلها في جمادى سنة تسعين. ولقي السلطان.

٧٩١: شغرت وظيفة تدريس الحديث بمدرسة صرغتمش، التي كانت تقع الى جوار جامع أحمد بن طولون، فولاه السلطان التدريس بها في محرم سنة إحدى وتسعين.

وفي ٢٦ ربيع الآخر عين ناظراً لخانقاه بيبرس عوضاً عن شرف الدين عثمان الأشقر.

وفي هذه السنة وقعت فتنة الناصري (راجع عنها «التعريف» ص ٣١٤ ـ ص ٣٤٦، «والعبر» جـ٥ ص ٤٧٥ وما يليها).

٨٠١: توفي قاضي المالكية ناصر الدين ابن التَّنَسِي، وكان ابن خلدون آنذاك مقيماً بالفيوم لضم زرعه من وقف القمحية، فبعث إليه السلطان وقلده وظيفة قاضي المالكية في منتصف رمضان سنة إحدى وثمانمائة.

٨٠٢: ذهب لزيارة بيت المقدس، فوصل القدس ودخل المسجد الأقصى وتبرك بزيارته والصلاة فيه، ولم يدخل كنيسة القيامة، ثم انصرف الى الخليل لزيارة قبر إبراهيم الخليل، ومر في طريقه ببيت لحم، وارتحل من مدفن الخليل الى غزة، ومنها توجه الى مصر، فوافى السلطان بظاهر مصر ودخل في ركابه اواخر شهر رمضان سنة اثنتين وثمانمائة.

٨٠٣: وعزله السلطان من منصب قاضي المالكية، وولى بدلاً منه نورالدين ابن الخلال، وكان السبب في عزل ابن خلدون ـ فيما يقوله ابن قاضي شهبة في تاريخه (سنة ٨٠٣ لوحة ١٧٠ب) «مبالغته في العقوبات، والمسارعة إليها». فتولى ابن الخلال في منتصف المحرّم سنة ثلاث وثمانمائة.

وفي منتصف ربيع الأول من تلك السنة، سنة ٨٠٣، سافر ابن خلدون مع ركاب السلطان بعد أن استدعاه يشبك الدوادار، فوصل غزة، وأراح بها أياماً ترقباً للأخبار، ثم وصلوا الى الشام مسابقين الططر إلى أن نزلوا شقحب (قرب دمشق)، ثم أصبحوا في دمشق، وكان تيمورلنك في عساكره من التتار(الططر، كما يكتبها ابن خلدون) قد رحلوا من بعلبك قاصدين دمشق. فضرب السلطان فرج خيامه وأبنيته بساحة قبة يلبغا، ويئس تيمورلنك من مهاجمة دمشق، فأقام بمرقب على قبة يلبغا، يراقب جيش السلطان فرج، أكثر من شهر، وتجاول العسكران في هذه المدة ثلاث مرات أو أربعاً، فكانت الحرب سجالاً. ثم نمى الخبر الى السلطان أن بعض الأمراء المنغمسين في الفتنة يحاولون الهرب الى مصر للثورة بها، فأجمع رأيه للرجوع إلى مصر خشية من انتقاض الناس وراء اولئك الأمراء، واختلال الدولة بذلك. فأسرى السلطان ليلة الجمعة من شهر جمادى الآخرة، وساحل البحر الى غزة، وأصبحت دمشق في حيرة. فجاء القضاة والفقهاء واجتمعوا بالمدرسة العادلية، واتفق رأيهم على طلب الامان من الأمير تيمورلنك على بيوتهم وحرمهم، وشاوروا على ذلك نائب قلعة دمشق من قبل السلطان فرج، فأبى ذلك عليهم، فلم يوافقوه وأصروا على موقفهم، وخرج القاضي برهان الدين ابن مفلح الحنبلي، فأمنهم تيمورلنك، بعد أن تدلوا من

السور وقصدوا إليه. وقد سأل تيمورلنك برهان الدين عن ابن خلدون، وهل سافر مع عساكر مصر، أو أقام بالمدينة، فأخبره بمقامه في المدرسة العادلية. وبلغ ابن خلدون الخبر في جوف الليل، فخشي البادرة على نفسه، وبكر سحراً الى جماعة القضاة عند الباب، وطلب الخروج أو التدلي من السور، فأبوا عليه ذلك أولاً، ثم قبلوا ودلوه من السور، فوجد بطانة تيمورلنك عند الباب ونائبه الذي عينه للولاية على دمشق، واسمه شاه ملك من بني جقطاي، فحياهم وأوصلوه الى معسكر تيمورلنك، وجرى بينه وبينهم الحديث الذي أوردناه في ملحق كتابنا (ص ٣٠٦ ـ ص ٣٠٩).

وطلب ابن خلدون من تيمورلنك ان يسمح له بالسفر الى مصر. فأذن له، وفي الطريق إلى مصر قطع عليه الطريق ونهب ما كان معه، ونجا الى قرية هنالك، ثم ارتحل الى صفد، فأقام بها أياماً، ثم مر به مركب من مراكب ابن عثمان سلطان بلاد الروم، فركب البحر الى غزة ونزل بها، ومنها سافر الى القاهرة، فوصلها في شعبان سنة ٨٠٣.

وكان قد أشيع في مصر أنه هلك، فولى على المالكية جمال الدين الأقفهسي في جمادى الآخرة سنة ٨٠٣ فلما رجع ابن خلدون الى مصر، أعيد إلى منصبه في أواخر شعبان، واستمر في منصبه إلى أن سُعي فيه لدى السلطان فولى مكانه جمال الدين البساطي في أواخر رجب سنة ٨٠٤.

٨٠٤: ثم أعاده السلطان إلى الوظيفة في نهاية سنة ٨٠٤، وبقي في منصبه سنة وبعض سنة، ثم أعيد جمال الدين البساطي الى ما كان في سادس ربيع الآخر سنة ٨٠٦.

٨٠٧: ثم أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية في عاشر شعبان سنة سبع، ثم عزل في أواخر ذي القعدة من نفس السنة.

٨٠٨: في شعبان أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية لسادس مرة. وفي ٢٥ رمضان من سنة ٨٠٨ (ثمان وثمانمائة) توفي وهو في منصبه، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة.

(ترجمان) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر

المقدمة

«مقدمة» ابن خلدون من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مرّ العصور. كيف لا، وهي تضع الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران الذي هو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث. ونقول «مزيج» لأننا لا نستطيع ان ندرجها تحت واحد فقط من هذه العلوم الثلاثة، وإلا بالغنا في التقدير او نقصناها حقها لدى الوزن والمقارنة. ونحسب أن الذين نقدوا ابن خلدون والذين أمعنوا في تمجيده قد أخطأوا على السواء لأنهم لم يلاحظوا هذه الواقعة:

فالذين أخذوا عليه قصور المنهج التاريخي أخطأوا لأنهم ظنوا «المقدمة» بحثاً منظماً traité systématique في النقد التاريخي، فانتظروا أن يجدوا فيه ما ينتظرون من كتاب مثل كتاب «المدخل الى الدراسات التاريخية» للانجلوا وسينوبوس أو كتاب عن «المنهج التاريخي» ـ بينما لم يرد ابن خلدون إلاّ أن يشير إشارة عامة الى أوهام او مغالط المؤرخين وأن يدعو من وراء ذلك الى إقامة «منهج تاريخي» أو نقد للتاريخ.

والذين أنكروا عليه أنه فيلسوف للتاريخ إنما تلمسوا وراء آرائه في تطور الدول فلسفة منظمة في التاريخ والزمان تقوم بدورها على فلسفة في الوجود شأن كل فلسفة حقة في التاريخ، بينما هو لم يقصد الى شيء من ذلك، لأنه إنما اراد استقراء الأحوال التاريخية الواقعية للدول التي عاصرها وشارك في أحداثها، ثم استشرف بفكره إلى شواهد من التاريخ الاسلامي بخاصة وأحياناً الى شواهد من التاريخ العام تأييداً للقواعد العامة التي استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية.

والذين استكثروا عليه أن يكون مؤسساً لعلم الإجتماع إنما قاسوه بعلم الاجتماع كما رسخت قواعده في النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وهو قياس غير مقبول من الناحية التاريخية. كما أن تطور علم الاجتماع قد سار في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي

كان عسى أن يتخذه لو أنه بدأ من النقطة والأسس التي خلفها ابن خلدون، فإن القارىء يحار احياناً في معرفة الباب الذي يندرج فيه هذا أو ذاك من المعاني الرئيسية في «المقدمة» فمثلاً فكرة «العصبيّة» هل هي فكرة سياسية او ظاهرة اجتماعية؟ وآراؤه في الكسب والمعاش هل هي آراء اجتماعية أو بالأحرى اقتصادية؟ وهل نظرياته في الدول وأحوالها وما يطرأ عليها، تدخل في باب النظم السياسية، أو هي مجرد استقراءات للأحوال التاريخية فتدخل تبعاً لهذا في فلسفة التاريخ؟ كل هذه الأسئلة لا بد ان تثور في ذهن القارىء وهو يقرأ«المقدمة» حين يحاول ان يردّها الى العلم الذي تنتسب اليه.

وفي رأينا أن الجواب عن هذه الأسئلة جميعاً لن يتحقق إذا حاولنا إدراجها تحت علم واحد، ولا مناص إذن من القول بأنها مزيج من تلك العلوم الثلاثة: فلسفة التاريخ ومنهجه، علم السياسة، علم الاجتماع. واذا كان لا بد من إدراجها تحت علم واحد، فلنسمه «علم العمران البشري» بالمعنى الواسع الذي اراده ابن خلدون لهذه التسمية.

وليس لنا بعد هذا أن نطلب من ابن خلدون في هذه «المقدمة» أن يقدّم لنا عرضاً منظماً systématique - ولو في صورة إجمالية - لهذه العلوم الثلاثة: أحدها أو كلها، وإلا أسأنا فهمه، أو أسأنا الى هذه العلوم نفسها.

«مقدمة» ابن خلدون إذن مزيج من فلسفة التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، وليس لنا أن نحكم عليها إلا على هذا الأساس وحده. هنالك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء:

فهذه الأصالة ظاهرة أولاً في أنها أول كتاب عرض لأحوال الاجتماع البشري في الدولة ولاحظ ما يطرأ عليه من عوارض ذاتية. وانتهى الى أن المجتمع الانساني ممثلاً في الدولة كائن عضوي حيّ. يولد ثم ينمو ثم ينضج ثم يستهلك نفسه ثم يموت. وحدّد لهذا الكائن العضوي عمراً هو في نظره اربعة أجيال، والجيل أربعون عاماً. وربط بين هذا الكائن وبين الظروف المحيطة: جغرافية وجوّية وإقليمية. لهذا بدأ بأن قسّم العالم الى أقاليم، ووصف الطبائع التي يستلزمها مناخ كل إقليم، وما يستتبع ذلك من آثار في نفوس وأجسام ساكنيه. فكانت ها هنا محاولة جيدة للربط بين الكائن والبيئة على نحو شبيه بما نعرفه اليوم في علم السكان والجغرافيا البشرية، وإن كان ابن خلدون في هذا الفصل قليل الحظ من الأصالة، لأنه اعتمد اعتماداً كلياً على بطليموس والجغرافيين العرب وعلى رأسهم الإدريسي والمسعودي.

وإنما أصالته فيما تلا ذلك من فصول عن الدول وأحوال تطورها والملك والتغلب وأنواع الملك وكيف يسري إليه الانحلال. صحيح أنه لم يقم ببحث مقارن في النظم السياسية، وكاد يقصر بحثه على الخلافة الإسلامية، مع أنه كان يعرف ما كتبه أرسطو في «السياسة» وأفلاطون في «الجمهورية» (السياسة). لأنه قرأ مؤلفات ابن رشد أعني تلخيصاته لكتب ارسطو ومن بينها كتاب «السياسة» ثم «الجمهورية» لأفلاطون. أترى رغبته في «الأصالة» هي التي حملته على عدم عقد هذه المقارنات مع النظم التي ذكرها أرسطو وأفلاطون؟ إن كان الأمر هكذا، فسيكون هذا مبرّراً غريباً لموقفه في هذه المسألة. انه يقتبس[1] من كتاب «السياسة» في تدبير الرياسة» المنسوب الى ارسطو والذي نشرناه لأول مرة[2] سنة ١٩٥٤، ولكنه لا يكاد يأخذ عنه شيئاً ظاهراً. والسبب في هذا عندنا أن الكتاب في واجبات السياسي، وابن خلدون لا ينظر في الواجب ce qui est en droit بل فيما هو واقع ce qui est en fait من أحوال الدول، ومن هنا لم يكن له أن يأخذ عن هذا الكتاب وامثاله من الكتب السياسية التي تبحث فيما هو واجب en droit لا فيما هو واقع en fait. و«جمهورية» أفلاطون و«سياسة» ارسطوطاليس وما كتبه الفرس في السياسة أَدْخَلُ في باب الواجب منها في باب الواقع، وهذا هو ما يميزها من «مقدمة» ابن خلدون. ومن هنا كانت الأصالة عنده: فهو يمتاز من سائر المؤلفين في السياسة مثله انهم بحثوا في الدولة كما يجب ان تكون. لا في الدولة كما هي في واقع التاريخ والواقع الحي المعاصر له، ولهذا كان بحث ابن خلدون أقرب الى «العلم» الوضعي بالمعنى الحديث لهذا اللفظ، ولعل هذا هو ما جعله يفخر قائلاً عن هذا العلم الذي ابدعه على حد تعبيره إنه أطلعه الله عليه «من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان» (ص ٣٨. القاهرة

---

(١) «المقدمة» طبعة بولاق ط٣ ص٣٨. القاهرة سنة ١٣٢٠هـ.

(٢) «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام». القاهرة سنة ١٩٥٤.

سنة ١٣٢٠هـ) وإن جميع الذين سبقوه كلهم «حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى وسائله. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره» (ص ٣٩ من نفس الطبعة). فإشارته إلى أنه أبدع هذا كله«من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبذان» معناها أنه لم يستفد في إنشائه من علوم اليونان ولا كتب الفرس.

وأصالته ظاهرة في تفرقته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وفي دراسة كل نوع منهما دراسة تعتمد على فكرة البيئة وعلى تأثير الأحوال الاقتصادية في أبدان البشر وأخلاقهم، مما يفضي به الى وضع أُثبات بخلال الناس في كل نوع منهما.

ثم تأتي فكرة «العصبية»، وهي مزيج من العنصرية racisme والقومية المحددة وإن كانت أدخل في معنى الجنس race منها في معنى الجماعة القومية، لأنها «إنما تكون من الالتحام بالنسب، أو ما في معناه»، فهي اذن تقوم على فكرة الدم، أما الأرض فليست من مقوّمات العصبية. على أن غاية العصبية هي الملك والدولة.

وتبدو الأصالة كذلك في فكرته عن عمر الحضارة. فابن خلدون يرى أن «العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة - له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً. وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموّها، وأنه إذا بلغ سنّ الاربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط - فلتعلم أن الحضارة في العمران، لأنها غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة أيضاً كذلك إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلّق بعوائدها، والحضارة... هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع... وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال... الغاية تتبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها» (ص ٣٥٣ طبعة بولاق الثالثة، القاهرة سنة ١٣٢٠هـ).

وهذه فكرة أصيلة لم نرها لأحد قبل ابن خلدون، وتربطه بفلسفة الحضارة بمعناها في هذا العصر Kulturphilosophie خصوصاً عند اشبنجلر، وإن كانت الفكرة عند ابن خلدون تتلون باللون الديني على عادته في كل «المقدمة».

والواقع ان المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه الى الحضارة الاسلامية والى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحةrationaliste. وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية!.

المراجع

في كتابنا «مؤلفات ابن خلدون» درسنا بالتفصيل كل مؤلفاته، وأوردنا ثبتاً وافياً بما كتب عنه من كتب ومقالات بمختلف اللغات. القاهرة ط١ سنة ١٩٦٢، ط٢ تونس ١٩٧٧.

أدورنو

Adorno (Theodor Wesengrund)
(1903 - 1969)

فيلسوف وموسيقي ألماني ينتسب الى «مدرسة فرانكفورت».

ولد في فرانكفورت - على نهر الماين - في ١١ سبتمبر ١٩٠٣، وتوفي في سنة ١٩٦٩ - من اسرة يهودية ميسورة، وكانت امه مغنية وأصل اسرتها من جنوة.

وقد قال عن نفسه: «درست الفلسفة والموسيقى، وبدلاً من أن أنسحب من احداهما، كنت دائماً اشعر طوال حياتي بأنني في هذين الميدانين المختلفين، أبحث عن نفس الشيء وفي سنة ١٩٢٤ حصلت على الدكتوراه الأولى برسالة في الفلسفة، وفي سنة ١٩٣١ حصلت على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عن كيركيجور، وعلّمت الفلسفة في جامعة فرانكفورت الى أن طردني النازي منها في سنة ١٩٣٣».

ذلك أنه بدأ بدراسة التأليف الموسيقي، وفي سنة

١٩٠٣ صار مساعداً في «معهد البحث الاجتماعي» في فرانكفورت. وبعد حصوله على الدكتوراه المؤهلة للتدريس Habilitation في سنة ١٩٣١ عين مدرساً في جامعة فرانكفورت، لكنه لما تولت النازية الحكم في المانيا في ٣٠ يناير ١٩٣٣ طردته من التدريس في الجامعات الألمانية بوصفه يهودياً. فهاجر الى إنجلترا في سنة ١٩٣٤، وبقي فيها ٤ سنوات. ثم هاجر في سنة ١٩٣٨ الى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عين مديراً للموسيقى في ادارة مشروعات البحث في راديو برنستون٢ من سنة ١٩٣٨ حتى ١٩٤١، ثم صار مديراً ثانياً لمشروع البحث في التمييز الاجتماعي في جامعة كاليفورنيا في باركلي من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٨. وبالاشتراك مع ماكس هوركهيمر Horkheimer أصدر كتاب «ديالكتيك التنوير» (سنة ١٩٤٧). كذلك كتب، بالاشتراك مع عالم النفس الأمريكي نڤت سانفورد Nevitt Sanford - كتاب: «الشخصية الاستبدادية» (سنة ١٩٥٠) وهو دراسة نقدية حادة للمذاهب السياسية الشمولية، في اطار التحقيقات الخاصة بمعاداة اليهود، والتي كانت تجريها «جماعة باركلي لدراسة الرأي».

وفي سنة ١٩٤٩ عاد الى المانيا، وبرر ذلك بدافعين: الأول اعادة معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، والثاني - كما قال -: «لأن اللغة الالمانية تمثل نوعاً من النسب المختار الخاص جداً مع الفلسفة، ومع التفكير النظري» فحاول اعادة وجود ذلك المعهد هو وهوركهيمر. ثم صار استاذاً في جامعة جيته، التي هي جامعة فرانكفورت، وكانت محاضراته تدور خصوصاً حول المشاكل التي عجّت بها الحياة السياسية والاجتماعية في الخمسينات والستينات. وكان يعد من قادة الحركات السياسية العنيفة ذات الاتجاه اليساري في المانيا في تلك الفترة، وما لبث أن وقع في نزاع مع شباب هذه الحركات، فهاجمه خصوصاً أتباع ماو، واتهموه بالضلوع مع النظام القائم والافتقار الى الثورية. وذلك لأنه وإن دعا الى التغيير الاجتماعي الجذري فإنه كان يرى أن يتم ذلك بدون استخدام العنف.

وفي أثناء رحلة في سويسرة سقط صريعاً لأزمة قلبية مفاجئة، وذلك في مدينة اتسرمت Zermatt المنتجع السياحي الشهير، في ٦ اغسطس سنة ١٩٦٩ وترك بعد وفاته كتابين لم ينشرهما إبان حياته؛ احدهما هو «النظرة الجمالية» والثاني بحث عن بيتهوفن.

آراؤه

تأثر أدورنو بهيجل، وفرويد، وجورج لوكاتش، ودرس الموسيقى على يد ألبان برج Alban Berg في ڤينا.

وتوزعت مؤلفاته بين الموسيقى والفلسفة والاجتماع - وهاك أهمها:

١ - «كيركجور: تركيب ما هو جمالي» - ١٩٣٣، توبنجن.

٢ - «فلسفة الموسيقى الجدية» - ١٩٤٩، توبنجن.

٣ - «محاولة بحث عن ڤجنر» - ١٩٥٢.

٤ - «انقد الحضارة والمجتمع» - ١٩٥٥، فرانكفورت.

٥ - «تنافرات» - ١٩٥٦.

٦ - «في النقد المابعدي لنظرية المعرفة» - ١٩٥٦، استوكهلم.

٧ - «مناحي الفلسفة الهيجلية» - ١٩٥٧.

٨ - «المدخل الى علم الاجتماع الموسيقي» فرانكفورت ١٩٦٢.

٩ - «تعليقات في الأدب»، ٣ أجزاء، فرانكفورت ١٩٥٨، ١٩٦١ - ١٩٦٥.

١٠ - «علم الاجتماع: خطب ومحاضرات» (بالاشتراك مع هوركهيمر)، فرانكفورت سنة ١٩٦٢.

١١ - «مهاجمات»، فرانكفورت ١٩٦٣.

١٢ - «ثلاث دراسات عن هيجل»، فرانكفورت ١٩٦٦.

وآراء أدورنو لا تكوّن مذهباً منسقاً محكماً، بل هي تفاريق مشتتة في مختلف كتبه، والاتجاه السائد في كتاباته هو تتبع «الانحلال» في الحضارة المعاصرة. ولهذا تتردد في كتاباته هذه المقاصد: الانحلال، التحلل، الأزمة، التصفية، الانهيار. ويتجلى هذا بوضوح في المحاضرة الاستهلالية التي ألقاها في جامعة فرانكفورت

نما عين مدرساً فيها، وذلك في سنة ١٩٣١، وموضوعها هو: «أهمية الفلسفة ودورها في الوقت الحاضر». وفيها يوجه سهام النقد لكل التيارات المعاصرة في الفلسفة: مدرسة ماربورج، (الكنتية الجديدة)، فلسفة الحياة (دريش) ووجودية هيدجر، الوضعية في مدرسة وبرجسون، فقد رأى ادورنو ان كل هذه التيارات الفلسفية تفضي - بطرق مختلفة - الى نفس التناقض إنها تحاول - بعد انهيار المذاهب المثالية - الوصول الى نظام في الوجود ملزم، وهذا الالزام يبهظ كاهل الفرد بواسطة فكرة الهوية والكلية: الدولة، السلطة، المؤسسة، الادارة، البيروقراطية، ولهذا دعا ادورنو الى الغاء المقولات العقلية القبلية، ابتغاء الابتداء من الوقائع المادية.

وفي كتابه «ديالكتيك التنوير» (١٩٤٧) يتناول تدمير العقل بواسطة العقل نفسه في المجتمع المعاصر. ان اتجاه الفكر الحديث هو الى السيطرة على الطبيعة، لكن السيطرة على الطبيعة تؤدي بدورها الى سيطرة العقل على نفسه، أي الاستبداد والقهر والتنظيم المحكم الخانق، لقد انقلبت فكرة العدالة والحرية وحقوق الانسان - في المجتمعات الصناعية - الى تقهقر «العقل» والى أن تكون معادية لليبرالية الديمقراطية فتفرض السلطة والبطش والقهر للعقل وللإنسان، ويفزع ادورنو من طغيان وسائل الاعلام: من صحافة، واسطوانات، وأفلام، وراديو، وإعلانات وما أدى اليه هذا كله من نمطية الثقافة والبرامج على غرار النمطية Autoindustrialization في الصناعة. . فالثقافة التي ادعو انها اصبحت ديمقراطية ليست من الديمقراطية في شيء. والمديرون Managers الجدد للثقافة - يساعدهم متخصصون في التسويق Marketing يكتفون بتقديم الفتات من الثقافة البورجوازية التقليدية، ولا ينتج عن هذا إلا «الخداع الهائل للجماهير».

نشرات مؤلفاته

تقوم دار سوركمب للنشر في فرانكفورت بنشر مجموع مؤلفاته Gesammel te Schriften في ٢٣ مجلداً، بإشراف رولف تيدمان Rolf Tiedmann منذ سنة ١٩٧٠.

المراجع

- F. Bockelmann: Veber Marx und Adorno. Frankfurt, 1972.

- R. Court: Adorno et la nouvelle musique, Paris, 1918.

- M. Jimenez :Adorno, art, idéalogie et théorie de l'art, Paris, 1973.

- G. Rose: The Melancholy service. An Introduction to the thoughts of Theodor W. Adorno London and Basingstoke, 1978.

- Die Neue Linke nach Adorno. München, 1969.

- M. Jay: l'imagination dialectique. Histoire de l'ecole de Francfort (1923 - 1950),Payot, Paris, 1977.

- G. M. Vincent: La théorie critique de L'Ecole de Francfort, Paris, 1976.

- V. Zima: l'ecole de Francfort Dialectique de la particularité, Paris, 1974.

الإرادة

Wille (D.) Will (E.)

Volontá (I); Volontad (SP.)

Voluntas (l.); Boulesis (G.)

يعرّفها معجم لالاند كما يلي ١: شكل الفعل الشخصي الذي يتضمن - في صورته الكاملة امثالاً للفعل المراد احداثه، وقراراً وقتياً بالميل الى هذا الفعل، وتصور الاسباب الداعية الى انجازه او عدم انجازه، والشعور بقيمة هذه الأسباب، والتصميم على الفعل وفقاً لما تشير اليه والانتهاء الى التفنيد او الاقناع النهائي. وديكارت يقول: «الارادة تقوم فقط في انه من اجل ان نؤكد او ان ننفي، وان نواصل او ان نتجنب الامور التي يقترحها العقل علينا - نحن أن نفعل بحيث لا نشك ابداً في أن قوة خارجية ترغمنا على ذلك» ١ ديكارت: «التأملات»٤ : ٧).

(٢) صفة للخلق تقوم في القوة المتفاوتة المقدار، والتي بها يبقي الميل، الذي يشعر به المرء انه هو هو عن وعي، ويصير فعلاً على الرغم من مقاومة ميولٍ اخرى بالنسبة اليها يعدّ نفسه سلبياً، وبهذا المعنى يقال: «ارادة

ضعيفة»، و«لديه ارادة».

(٣) وفي الأخلاق: الارادة هي استعداد اخلاقي للفعل على نحو معين إما بوجه عام، وإما في حالة معينة.

وبهذا المعنى الأخلاقي أثيرت مشكلة الارادة في الفلسفة منذ سقراط، وأفلاطون على النحو التالي: هل يفعل الانسان الشرّ ارادياً؟ وقرر كلاهما أن الانسان لا يفعل الشرّ بارادته، بل عن جهل بالخير. ومن ثم قالا إن الفضيلة هي العلم بالخير، ويكفي ان يعلم ما هو الخير لكي لا يفعل الشرّ لكن ارسطو جاء فشكك في هذه النظرية، وقال إن الانسان قد يفعل الشرّ بارادته وعن علم بأنه شرّ (راجع: «الاخلاق الى نيقوماخوس» م٣ ف٥) ومن هنا يمكن التمييز بين الارادة الطيبة، والارادة السيّئة: فالأولى هي العزم الراسخ على فعل الخير، والثانية هي الإرادة الموجّهة نحو فعل الشر. لقد رأى أرسطو أن لدى الانسان ارادة للخير. وإذا امتزج هذا مع الحكم على ما يؤدي الى الخير في ظروف معينة، فإنه ينتج عن هذا: اختيار airesis والمعايير التي وفقاً لها يتم الاختيار يمكن ان تختلف من شخص الى آخر وليست واحدة بين الناس جميعاً («الأخلاق الى نيقوماخوس» ص ١١١٢أ ١٣ ـ ١٨).

وكما أن «الفضيلة تتوقف علينا نحن، فكذلك الرذيلة تتوقف علينا نحن، لأنه حيث لا يتوقف الأمر إلا علينا كيما نفعل، فإنه لا يتوقف إلا علينا أيضاً الا نفعل، ومتى كنا نستطيع ان نقول: لا! ـ كذلك نستطيع أن نقول: نعم! وتبعاً لذلك فإنه إذا كان فعل الخير يتوقف علينا فكذلك يتوقف علينا فعل ما هو شائن، وبالعكس، إذا كان عدم فعل الخير يتوقف على إرادته، فإن فعل الشرّ يتوقف عليها أيضاً» («الأخلاق الى نيقوماخوس» م٣ ف٦).

أما المفكرون المسيحيون في عصر الآباء ثم في العصور الوسطى فقد استلهموا: «سفر التكوين» ورسائل القديس بولس من ناحية، واستندوا من ناحية اخرى الى ارسطو، ومن أوائل من عالجوا مسألة حرية الإرادة القديس اوغسطين في كتابه: «في حرية الارادة» (مجموعة الآباء اللاتينية PL جـ٣٢، عمود ١٢٣٥، ١٢٤٠، ١٢٤١» وكتابه Retractiones (PL جـ ٣٢ عمود ٥٩٦)، ثم يوحنا الدمشقي في كتابه: «الدين المستقيم» (مجموعة PG جـ ٩٤). وقد أكد اوغسطين حرية الاختيار.

وقال القديس أنسليم (من كنتربري) أن حرية الارادة هي القدرة على المحافظة على الارادة المتحيزة («الحوار حول حرية الارادة PL جـ١٥٨ عمود ٤٩٤) بينما قال أنسليم اللاؤني إن حرية القرار هي «القدرة على فعل الخير او الشرّ» ورأى أن الملائكة والمسيح كانوا قادرين على استعمال هذه القدرة بنوعيها، لكن الملائكة وحدهم هم الذين استعملوها (ابليس)، بينما المسيح لم يستعملها وان كان يملكها. وبرأي أنسليم اللاؤني أخذ القديس ألبير الكبير، ولكنه أنكر ان يكون الله أو القديسون قادرين على فعل الشر، وإن كان ذلك لا يسلبهم حرية فعل الشر بالامكان العام (ألبير الكبير: الخلاصة في الانسان Summa de hominé من ٥٨٥ ـ ٥٨٦، ٥٨٩ ـ ٥٩٠).

أما القديس توما الاكويني فاتخذ في هذا الموضوع مواقف متباينة طوال حياته. ابتداء من شرحه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي» مروراً بكتاب «في الحقيقة» وشرحه على كتاب «الأخلاق» لارسطو، حتى كتابه «الخلاصة اللاهوتية» في اخريات عمره، ففي الكتب الثلاثة الأولى أكد أن الارادة تهدف إلى الخير، أما في «الخلاصة اللاهوتية» فإنه ميّز بين القدرة العقلية، والقدرة الارادية. وقال إن للعقل الدور الأكبر في الأفعال الأخلاقية، لأن العقل هو الذي يحدّد اهداف الارادة. وهكذا أكّد ان الارادة إنما تفعل بحسب توجيهات العقل.

لكن في النصف الثاني من القرن الثالث عشر اتخذ المفكرون المسيحيون المنتسبون الى طريقة القديس فرانسيسكو الأسيزي موقفاً متعارضاً تماماً مع موقف القديس توما الاكويني، إذ جعلوا للارادة المقام الأول، وبهذا وضعوا اول صورة لمذهب الاراديةVolontarism فجاء والتر الذي هو من بروجه Walter de Bruges وميَّز بين الارادة الطبيعية ـ وهي الشهوة السلبية التي تميل الى الخير، وبين الارادة الحقيقية التي لها القدرة على الحكم والتفريق، وهي ثقة ايجابية تقدر على أن تقبل، او ترفض ما يقدمه العقل لها. وهذه الإرادة مستقلة عن العقل ـ

كذلك قال جيوم دلامار Guillaume de la Mare أن للإرادة قدرتين: ايجابية وسلبية: سلبية من حيث ان عليها ان تتلقى موضوعها من العقل، وايجابية من حيث أنها تحرك نفسها وتحرك سائر اجزاء النفس.

وحاول ايجيدوس الذي من روما Gilles de Rome أن يوفق بين توما الاكويني وبين هؤلاء الفرنسيسكان، فقال إنه حين يقدم العقل الى الارادة الخير المطلق، فإن الارادة لا تملك إلا الأخذ به، لكن الارادة حرة في التحكم في أفعالها هي حينما يكون هناك مجال للاختيار بين درجات نسبية من الخير: انها هنالك تستطيع أن تأخذ بالأوجه الخيرة او الشريرة للأمر الذي يقدمه العقل.

لكن أكبر انصار مذهب «الارادية» هو يوحنا دونس اسكوت Jean Duns scot. لقد نظر الى المشكلة من حيث التقابل بين نظام أو مذهب الطبيعة، وبين نظام او مذهب الحرية. فالعقل الانساني الواحد ذو الموضوع الواحد لا يمكن أن ينتسب الى كلا النظامين (أو المذهبين) في وقت واحد، إنه لا يمكن أن يكون ناتج الضرورة الطبيعية، وناتج حرية الارادة في وقت واحد معاً. وفي الله لا يمكن أن تجتمع حرية الارادة والضرورة معاً: إن الله يحب بالضرورة اللامتناهية، وليس الأمر كذلك بالنسبة الى الارادات المخلوقة. فحب الله وارادته هما عين ماهيته، أما حب الإنسان وارادته فليس عين ماهيته. والارادات الانسانية لا تحتاج الى التشوق الى الغرض الذي يقدمه اليها العقل الانساني، ان في استطاعتها أن تفعل، ولا تفعل، وفي وسعها ان تفعل على النحو الذي وجب لها. والارادة هي التي تتحكم في سائر الاستعدادات(أو القدرات) الانسانية فالارادة اذن اسمى من العقل، لأنها هي التي تتحكم في العقل، لأن المحبة charité أسمى من المعرفة، والخير أسمى من الحقيقة (دونس اسكوت: Questiones quodlibetales ١٤ ـ ٢١).

وبمثل هذه النظرية قال وليم الأوكامي. لقد تصور حرية الارادة بمعنيين: الأول هو الاستقلال عن القهر، والثاني هو تلقائية الفعل، إن الارادة حرة، وهي قدرة فعالة، تستطيع ان تشتهي والا تشتهي ما يقدم اليها من جانب العقل. وللارادة حرية في اختيار غرضها، كما أنها حرية اختيار الوسائل المؤدية الى تحقيق غرضها. ان الطبيعة محكومة بالقوانين المفروضة عليها، أما الانسان فلا ينتسب الى نظام الطبيعة، وإنما ينتسب الى نظام الحرية.

وفي العصر الحديث نجد أولاً ديكارت، الذي اتخذ موقفاً قريباً من موقف دونس اسكوت، من حيث توكيد دور الارادة في الأحكام إذ يرى ديكارت أن العقل لا يخطىء، وإنما يحدث الخطأ بسبب الارادة. فالمسؤول عن الوقوع في الخطأ هو الارادة، ما دام العقل قد توصل الى أفكار واضحة متميّزة. إن العقل لا يخطىء ابداً من حيث هو عقل، ودوره هو تأمل الأفكار وعلاقاتها بعضها ببعض، والبحث عنها حينما لا تتوافر لديه. اما الإقناع فهو من عمل الارادة، ولهذا فإن المسؤولية تقع عليها في حدوث الخطأ، ومن هنا كان الدور الكبير الذي يعزوه ديكارت الى الارادة في مواجهة العقل.

يقول ديكارت في التأمل الرابع من «تأملاته»: أما اذا تأملت في نفسي عن قرب، وأدركت ما هي أخطائي (وهي وحدها التي تشهد على أن عندي نقصاً) فإنني أجد انها تتوقف على تضافر سببين: هما قوة المعرفة التي في باطني، وقوة الإختيار أي حرية إرادتي، أعني عقلي وارادتي معاً. ذلك لأنه بالعقل وحده أنا لا أوكد ولا أنفي أي شيء بل اتصور فقط الأفكار عن الأشياء، واستطيع ان أذكرها او ان انفيها، وإذا تأملتها على هذا النحو يمكن القول أنه في العقل لا يوجد اي خطأ، بشرط ان نأخذ كلمة: «خطأ» بمعناها الصحيح. وعلى الرغم من وجود ما لا نهاية له من الأشياء في العالم، مما ليس وفي ذهني أي فكرة عنه، فإنه لا يمكن أن نقول بسبب هذا إنه محروم من هذه الأفكار كشيء راجع الى طبيعته، بل ينبغي ان يقال فقط إنه لا يملكها، لأنه لا يوجد أي دليل على أن الله كان عليه أن يهبني رؤية أكبر وملكة أقوى على المعرفة من تلك التي وهبني إياها.. وإذا فحصت عن الذاكرة، أو الخيال، أو أية ملكة أخرى، فإني لا أجدها إلا صغيرة جداً ومحدودة. بينما هي في الله كبيرة جداً ولا متناهية. اللهم إلا الارادة وحدها، فإني أشعر بأنها فيَّ كبيرة جداً الى درجة أنني لا أستطيع أن أتصور في نفسي فكرة أكبر منها وأوسع، حتى

إنها هي التي تجعلني اعرف أنني أحمل صورة التشابه مع الله. ذلك لأنه على الرغم من أنها في الله أكبر جداً مما هي في أنا ـ إمّا من حيث المعرفة أو من حيث القدرة، وهما مرتبطتان مما يجعلهما أكثر رسوخاً وفعاليّة، وإما بسبب الموضوع، بقدر ما تتعلق الارادة بالكثير من الأشياء (مجموع مؤلفات ديكارت، نشرة آدم وتانري، جـ٩، ص ٤٥ ـ ٤٦، باريس ١٩٧٣). والفارق بين الارادة الالهية والارادة الانسانية هو أن الارادة الالهية تخلق الوجود وما فيه من حق وخير، بينما الارادة الانسانية لا تستطيع ذلك.

وبعد ديكارت جاء اسبينوزا فأكد أولاً الفارق بين الارادة والعقل عند الانسان، وقال إنهما لا يشتركان إلا في الاسم فقط. (اسبينوزا: «الأخلاق» ق١، القضية رقم ١٧، الحاشية) ثم رد بعد ذلك الارادة الى العقل ولهذا قال ان التصور المسيحي لعملية الحق، بوصفه فعل حرية مكلفة، تصور باطل «لأن الارادة لا يمكن أن تسمى علّة حرة، بل هي علة ضرورية» (الكتاب نفسه، القضية رقم ٣٢). ويجب أن تشارك في ضرورة الفكر. ومن هنا ينتج أن «الله لا يفعل عن ارادة حرة، وإنما يصدر كل شيء عن الله عن ضرورة باطنة في طبيعته، وتلك هي الطبيعة الطابعة nature naturans، التي منها مصدر الطبيعة المطبوعة nature naturata أي الوجود. وبالجملة يهاجم اسبينوزا رأي ديكارت وآراءه في سيادة الارادة على العقل، ويرد الارادة الى العقل.

وهنا نصل الى امانويل كنت الذي عني خصوصاً بدور الارادة في الأخلاق، ومن هنا بحث في علاقتها بالخير والشر، وبحث في النيات. وأوسع ما كتبه في موضوعها هو ما ورد في كتابه: «نقد العقل العملي»، وهذا طبيعي لأنه بحث في الأخلاق.

يتحدث كنت عن «الارادة المحضة» في مقابل «العقل المحض»، ويقول: «إن الحقيقة الموضوعية لارادة محضة ـ أو وهو نفس الشيء ـ لعقل محض عملي، تقوم في القانون الأخلاقي، المعطى قبلياً a Priori بواسطة واقعة لأنه هكذا يمكن أن نسمّي تحديد الارادة، الذي هو أمر لا مفر منه، وإن لم يقم على مبادىء تجريبية. وفي تصور الارادة يوجد، متضمناً من قبل تصور عليّه، مع حرية، أعني عليّه غير قابلة للتحديد بوا سطة القوانين الطبيعية، وتبعاً لذلك فإنها ليست قابلة لعيان تجريبي كبرهان على حقيقتها الفعلية. ومع ذلك فإنه في القانون العملي المحض القبلي، فإنها تبرر تبريراً كاملاً، حقيقتها الموضوعية، لا من أجل(ومن السهل ادراك هذا) الاستعمال النظري، بل فقط من أجل الاستعمال العملي. وتصور موجود له ارادة حرة هو تصور لعلّة في ذاتها Causa noumenon وبهذا يتأكد المرء أن هذا التصور لا يناقض نفسه بنفسه من جراء ان تصور علّة على أنها صادرة عن الذهن المحض، ومضمن من حيث حقيقته الموضوعية فيما يتعلق بالموضوعات بوجه عام بواسطة الاستنباط، ومستقل ذهنياً بسبب اصله عن كل الاحوال المحسوسة، وليس محصوراً في الظواهر (اللهم إلا اذا تعلق الأمر باستعماله استعمالاً نظرياً معيناً) ـ يمكن قطعاً أن يطبق على الأشياء من حيث هي موجودات للذهن محضة». (كنت: «نقد العقل العملي»، ترجمة فرنسية ص ٦٨، باريس ١٩٧٤).

ولتفسير هذا النص نقول إن كنت يميّز بين نطاق فعل العقل النظري المحض، ونطاق فعل العقل العملي المحض: فبينما العقل في استعماله النظري ملزم بعدم تجاوز حدود التجربة، وسيضل إن هو جاوزها بحثاً عن موضوعات غير ميسورة له ادراكها، فإن العقل في استعماله العملي يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه وأن يحدث موضوعه وبالتالي فإن له حقيقة موضوعية، لأن الارادة هي القدرة إما على انتاج موضوعات مناظرة للامتثالات، وإما القدرة على أن تحدد نفسها بنفسها وتحقق هذه الموضوعات أي القدرة على أن تكون علة، أي عندها القدرة على الخلق والابداع، وهو الأمر الذي لم يكن في مقدور العقل النظري. وبالجملة، فإنه بينما شكّل المعرفة في الاستعمال النظري للعقل، يجب أن يتلقى مادته من الخارج، أي من العيان التجريبي، فإنه في الاستعمال العملي للعقل، نجد أن العقل، بما له من معرفة، يضع المادة في نفس الوقت الذي فيه يضع الشكل الخاص بموضوعه.

والشكل هو القانون الذي يهيمن على الارادة الخيّرة التي لا تتوقف على العاطفة او اللذة او المصلحة. ان الارادة الخيّرة هي الواجب، وهي الأمر المطلق الذي يطالب بأن يتم الفعل احتراماً للقانون الذي يقول: «يجب

عليك لأن هذا واجب عليك» وهو الذي يأمرنا بأن نفعل دائماً بحيث نكون ـ في وقت واحد معاً ـ خاضعين لتشريع كلي في ملكوت الجنات التي فيها تعامل الانسانية من حيث هي غاية، وليس ابداً من حيث هي وسيلة.

والقانون الأخلاقي هو السبب في حريتنا، والحرية هي السبب في وجود القانون الأخلاقي.

ولم يبلغ توكيد الارادة أوجه عند فيلسوف مثلما بلغ عند فشته Fichte يقول فشته: «إني أجد ذاتي، من حيث هي ذاتي، كإرادة فقط» فالارادة هي التي توجهني نحو المبدأ الأول لوجودي، وهي التي تهبني المعنى الحقيقي للذاتية المحضة. «إن التجلي الوحيد الذي استشعر به في الأصل هو الارادة، وفقط حين أشعر شعوراً جلياً بأنني أريد، هنالك فقط أصبح واعياً بذاتي» (نظرية العلم). فالارادة اذن هي السبيل الوحيد المؤدي إلى ادراك الذات.

وجاء مين دي بيران فنقل مشكلة «الارادة» من ميدان الميتافيزيقا الى ميدان علم النفس، لقد رأى أن الواقعة الأصلية ليست هي الفكر، كما قال ديكارت، بل «المجهود» L'effort، أي المجهود الذي تقوم به الارادة من اجل التغلب على مقاومة، هي مقاومة الجسم في الوحدة المعنية للشخصية الانسانية. وفي هذه الواقعة الأصلية يوجد أيضاً المعنى الأوّلي للعلّية. يقول بيران: «لا شك في أن الانسان يتجلى في الاحساس الباطن بالمجهود او الحركة الارادية التي تدركها النفس في الباطن كناتج نشاطها، ومعدل علته هي الارادة(مين دي بيران: «العلاقة بين المادي والمعنوي في الانسان»، القسم الأول، بند٢) والمقاومة هي أيضاً قوة عضوية للحياة الجسمية، تبقى خارج الوعي، لأنها لا تنعكس على نفسها. «إن فكرة التجلية نمطها الأول والوحيد يوجد في السكون بالأنا، ممثلاً في المجهود»، فالتجربة الأصلية للارادة هي مصدر فكرة العقلية، كما انها مصدر فكرة الحرية. إن «الكوجيتو» (أنا أفكر اذن أنا موجود) عند بيران هو: أنا اريد. والمجهود يمارس مباشرة على القصور الذاتي للجسم العضوي حتى أن الواقعة الأولية هي اضافة: فحيث لا مجهود لا توجد مقاومة. وتبعاً لذلك فإن الجسم حاضر في: «أنا اريد».

وعند شوپنهور عادت «الارادة» لتحتل المكان الأول في التفكير الميتافيزيقي إذ رأى ان «الشيء في ذاته» الذي تحدث عنه كنت ولم يستطع تحديده هو الارادة، وانتهى الى القول بأن العالم امتثال وارادة ـ على حد تعبير عنوان كتابه الرئيسي ـ ولم تعد «الارادة» محصورة في علم الأخلاق، بل صارت هي الأساس في تصور الوجود والكون والعالم ولم تعد الارادة مجرد صفة او وظيفة للفكر. وتتصف الارادة بثلاث صفات مميزة: الأولى انها واحدة، والثانية انها لا يمكن أن تفنى، والثالثة: أنها حرة.

إن ارادة الحياة هي ـ عند شوپنهور ـ الشيء في ذاته، الحاضر دائماً في كل شيء حضوراً مجلياً. وهي اندفاع اعمى لا يقاوم، يدفع بالضرورة كل الموجودات نحو الفعل. وكل حركة للجسم هي فعل للإرادة، والعكس بالعكس، حتى ان الجسم ما هو إلا الارادة متجسدة. والارادة هي المعرفة القبلية a Priori للجسم، والجسم هو المعرفة البعدية a a Posteriori للارادة («العالم ارادة وامتثال» جـ١ ص ١٥٠ـ ١٥٤)، والارادة، في مجموعها هي ارادة الحياة بكل ما تتضمنه. فهي في الانسان مبدأ وجوده، وجوهره الذي لا يفنى، وهي سابقة على الوعي وعلى العقل وقد حاول شوپنهور في كتابه: «الارادة في الطبيعة» أن يبين وجود الارادة وهي تعمل عملها في العالم في المادة اللاعضوية، كما في قوة الانبات في النبات، وفي تركيب كل كائن. ونقتصر على هذا القدر من البيان، ونحيل القارىء الى كتابنا: «شوپنهور» (طـ١ سنة ١٩٤٢، القاهرة وطبع بعد ذلك مراراً).

واستبدل نيتشه بارادة الحياة التي قال بها شوپنهور ـ ارادة القوة، بمعنى أن جوهر العالم هو النزوع الى المزيد من القوة. إن الحياة تريد الفيض، والتوسع وازدياد القوة باستمرار. يقول نيتشه في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت»: «لقد أفضت الحياة إليّ بهذا السر: أنا من يجب عليه دائماً أن يتجاوز ذاته» «إن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه» وقد عرضنا في كتابنا «نيتشه»(طـ١ القاهرة ١٩٣٩، وطبع بعد ذلك مراراً، نظرية ارادة القوة فنجتزىء بالاحالة إليه.

مراجع

- A. Alexander: Theory of the will in the History of Philsophy. NewYork, 1948.

- V. g. BousRe: Will in Western Thought. A Histori critical survey. New York, 1964.

- G. Jerŏme: La Volonté dans la philosophie grecque) in: Moral theol, Philos, 1951 W. 249 - 261.

- W. Kahl: Die lenre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Slrasburg, 1986.

- P. Sullivan: The Theoristic Concepts of the Natural necessitation of the Human will. River Faster, III, 1952.

- K. E. Tegen: Modern Willenstheorie. 2 Bände. Up Sala, 1924 - 28.

- E. Basteri Morelli: La Volonta nella filosofia di schopenhauer. Reti, 1951.

- M. F. Sciacca: Teoria e pratica della volontá. Napoli, 1938.

- A. Teska: La primatá della Volontá, Roma, 1954.

اسپنسر (هربرت)

Spencer (Herbert)

١٨٢٠ ـ ١٩٠٣

فيلسوف وعالم انجليزي، ومؤسس نظرية التطور في العلوم الانسانية وعلوم الأحياء. ولد في دربي Derby في ٢٧ ابريل ١٨٢٠، لأسرة استقرت منذ عدة قرون في مقاطعة دربي Derby shire. وكان أجداده الأربعة من أوائل اتباع اللاهوتي الانجيلي جون وسلي John Wesley (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) زعيم الحركة الدينية الاصلاحية المعروفة باسم: «الميثودية» Methodism وكان أبوه ذا شخصية قوية جداً، وذا آراء دينية واجتماعية تقدمية. . وكان هربرت أكبر أولاده والوحيد الذي عمّر، بين اخوته الأربعة واخواته الأربع الذين توفوا خلال أيام قليلة من ميلادهم، باستثناء الأخت الرابعة التي عاشت طوال ثلاث سنوات. وكان هذا الوالد معلماً.

لكنه أهمل تعليم ابنه هربرت؛ الذي عاش في دربي حتى سن الثالثة عشرة، باستثناء ثلاث سنوات قضاها في نواحي نوتنجهام Nottingham. ودخل المدرسة لكنه كان متخلفاً في اللغتين اللاتينية واليونانية خصوصاً، وضعيفاً في سائر مواد الدراسة، ما عدا في التاريخ الطبيعي وعلم الطبيعة (الفيزياء) فقد تفوق فيهما. وكان أبوه سكرتيراً شرفياً لجمعية دربي الفلسفية، فتمكن بذلك من الاطلاع على بعض الكتب في مكتبة هذه الجمعية.

وساعده أبوه وشجعه على تنمية استعداده للعلوم الطبيعية وملاحظة الطبيعة وفي سن الثالثة عشرة ارسل الى هِنتون اشارتر هاوس Hinton Charter House، بالقرب من مدينة باث Bath، ليعيش مع عمه توماس اسپنسر، الذي كان راديكالياً تقدمياً وزعيماً لحركات اجتماعية مختلفة.

ولكن قسوة سلوك عمّه هذا حمله على الفرار على قدميه عائداً إلى دربي. لكنه أرغم على العودة إلى هنتون اشارتر هاوس، حيث بقي ثلاث سنوات حريصاً على الدراسة هذه المرة. وعاد إلى دربي بعد اتمام دراسته هذه، وهو في السادسة عشرة من عمره، وبعد ذلك بعام، بدأ العمل مساعداً لناظر المدرسة في دربي لكن بعد ثلاثة أشهر استطاع عمّه الآخر ـ وليم اسپنسر ـ أن يحصل له على وظيفة مهندس مقيم في جزء من سكة حديد لندن وبرمنجهام.

وفي سنة ١٨٣٧ صار مهندساً مدنياً. وفي أقل من عام رقي إلى منصب أعلى في سكة حديد برمنجهام وفِرلند، وصار عمله الرئيس في ورسستر Worcester وعيّنه رئيس المهندسين ـ مورسوم Moorsom ـ سكرتيراً خاصاً له واستمر هربرت في انشاء هذا الخط الحديدي حتى إتمامه في سنة ١٨٤١. فسرّح من العمل. وخلال سنوات العمل في السكة الحديدية اهتم خصوصاً بالمسائل الهندسية. ونشر مقالات قصيرة في مجلة صناعية، واخترع اختراعاً او اختراعين يدلان على براعة كبيرة أحدهما «مقياس للسرعة» Velocimeter في الماكينات.

ولما سُرّح من العمل في السكة الحديدية، وعاد إلى بلدته دربي، اتجه إلى دراسة التاريخ الطبيعي (النبات

والحيوان، واختراع الآلات، والمواضع الخاصة بالعمليات العقلية في الجمجمة (Phrenology).

وكان أول انتاج جاد في التأليف هو سلسلة من الرسائل التي نشرها في مجلة «الخارج على الكنيسة الانجليزية» Non Conformist التي كانت لسان أصحاب هذه الحركة. وفي هذه الرسائل دعا إلى الحدّ من سلطة الدولة وإلى كفالة الحرية الفردية. وخاض غمار السياسة العملية، فانضم إلى حركة الداعين إلى تقرير الحقوق الانتخابية الكاملة، وصار أميناً شرفياً لفرع هذه الحركة في دربي.

وفي سنة ١٨٤٣ نشر هذه الرسائل في كُتيب بعنوان: «المجال الصحيح للحكومة» وفي السنة التالية صار محرراً مساعداً لجريدة اسمها: الرائد Pilot مقرها في برمنجهام، وكانت لسان حال حركة «الحقوق الانتخابية الكاملة».

وشارك مشاركة فعالة في الاضطرابات الخاصة بمقاومة قانون القمع وبإلغاء الرق، وبفصل الكنيسة عن الدولة. وكان ـ كما وصفه أحد أصدقائه ـ راديكالياً في كل شيء.

لكن عدم استقرار عمله في جريدة «الرائد» وكراهية بعض أصحابها لنزعته اللادينية حملاه على ترك العمل في هذه الجريدة، وعلى العودة إلى عمله السابق مهندساً في السكة الحديدية... ولكنه ما لبث ان ترك نهائياً هذا العمل في السكة الحديدية.

وفي عام ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧ اكبّ على اختراع الآلات.

وأخيراً انتهت مرحلة التنقل بين الأعمال المختلفة وذلك حين عيِّن في سنة ١٨٤٨ محرراً مساعداً لجريدة «الايكونومست» Economist (الاقتصادي) بمرتب مائة جنيه في السنة (مع السكن والخدمة المجانيين). وكانت جريدة «الايكونومست» ملكاً لجيمس ولسون (١٨٠٥ ـ ١٨٦٠) الذي كان عضواً في البرلمان البريطاني، وتحت رئاسته لتحرير هذه الجريدة بلغت هذه الصحيفة درجة عالية من النجاح.

واتاح له عمله هذا في جريدة «الايكونومست» التعرف إلى كثير من الشخصيات البارزة في السياسة وفي الأدب والفكر، نذكر منهم خصوصاً الآنسة ماري آن Mary Aan (أو Marian Evan) التي اشتهرت فيما بعد باسم: جورج اليوت George Eliot، وهي التي ترجمت «حياة المسيح» تأليف شتراوس D.F. Strauss (١٨٠٨ ـ ١٨٣٤)، وجورج هنري لوس Lewes الذي صار صديقاً حميماً له، وهو الذي عرّفه بالكاتب والمؤرخ العظيم توماس كارليل Carlyle، وإن كان اختلاف المزاج بين كارليل واسپنسر لم يتح لهذا التعرف الاستمرار. كذلك تعرف اسپنسر الى هكسلي Huxley الذي كان آنذاك مغموراً وبواسطة هكسلي تعرف الى تيندال Tyndall (١٨١٩؟ ـ ١٨٩٣) الفيلسوف المادّي العلمي. ومن ثم قامت صداقة بين اسپنسر وهكسلي وتيندال.

وكان أول كتاب ألفه هو بعنوان: «الاستاتيكا الاجتماعية: أو الشروط الضرورية للسعادة الانسانية، تحديدها وتفصيل القول في أولها» Social Statics وكما هو معلوم في علم الديناميكا، فإن الاستاتيكا هي الفرع من هذا العلم الذي يبحث في العلاقات بين القوى وهي في حالة توازن ـ وموضوع هذا الكتاب، الذي ظهر في مطلع سنة ١٨٥١ هو تقرير المبدأ التالي: «لكل إنسان الحرية في عمل كل ما يريد، بشرط ألا يعتدي على مثل هذه الحرية عند الآخرين» ثم استنبط من هذا المبدأ العام: حرية القول المحلي، وحرية التملك، الخ. ومضى في توكيد الحرية والفردية إلى درجة أنه أكدّ حق المواطن في الامتناع عن دفع الضرائب، إذا تخلّى عن مزايا حماية الدولة له. وقصر وظيفة الحكومة (أو الدولة) على مهمة كفالة الأمن للمواطنين في الداخل، والدفاع عن الوطن ضد العدوان الخارجي. وألغى التعليم الرسمي، وقوانين الفقراء، والرقابة الصحية لأن هذه كلها تقتضي التدخل في حرية الأفراد.

ولقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً، خصوصاً في الأوساط الراديكالية وعند اتباع مدرسة مانشستر التي جعلت شعارها هو: «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez Faire, Laissez Passer وكانت في أوج نفوذها آنذاك. وطلب منه لوس Lewes، المحرر الأدبي لجريدة راديكالية اسمها: القائد Leader، أن يكتب مقالات فيها فكتب اسپنسر عدة مقالات بغير توقيع، وقد أعيد طبعها ضمن مجموع مقالاته. وأهم هذه المقالات مقال ظهر

في مارس ١٨٥٢ بعنوان: «فرض التطور» Development Hypothesis وفيه دافع عن نظرية التطور العضوي. ولما كان كتاب داروين Darwin عن «أصل الأنواع» قد ظهر في سنة ١٨٥٩ ـ وفيه عرض داروين نظرية التطور ـ فإن اسپنسر يكون قد سبق داروين بسبع سنوات في القول بنظرية التطور العضوي في الانسان والحيوان.

كذلك نشر اسپنسر مقالات في المجلة الفصلية الموسومة باسم: «المجلة الفصلية البريطانية British Quarterly Review، وفي «المجلة البريطانية الشمالية»:

وفي سنة ١٨٥٣ توفي عمه توماس اسپنسر تاركاً له خمسمائة جنيه، وبهذا المبلغ وبالعلاقات التي توطدت بينه وبين الأوساط الأدبية رأى ان في وسعه ان يقطع علاقته مع جريدة «الايكونومست» في يوليو سنة ١٨٥٣ بعد أن عمل فيها خمس سنوات.

وفي سنة ١٨٥٠ نشر كتابه: مبادىء علم النفس» Principles of Psychology وهو كتاب لم يعتمد فيه على أي كتاب في علم النفس مما كتبه الفلاسفة وعلماء النفس، بل استمده من تأملاته الشخصية.

وهنا نشير إلى أن اسپنسر لم يكن قارئاً مثابراً. ولم يدرس الفلسفة مطلقاً. ويحكى عنه أنه حينما شرع في قراءة كتاب «نقد العقل المحض» لـ مانويل كنت، اطرح هذا الكتاب بعد أن قرأ الصفحات الثلاث الأولى. وصارت هذه عادة متأصلة فيه، عدم قراءة كتب لمؤلفين سابقين في الموضوع الذي يريد الكتابة عنه!! ولهذا فإن من النادر جداً، أن تعثر في مؤلفاته على اقتباس من مؤلف سابق. ولم يقرأ من كتب الفلسفة كلها غير كتاب سطحي قصصي من تأليف جورج هنري لوس Lewes، عنوانه «تاريخ سير الفلاسفة A Biographical History of Philosophy» (وقد ظهر في لندن في مجلدين سنة ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦؛ ثم اعيد طبعه في لندن ١٨٧٨ بعنوان جديد هو: «تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أوجست كونت». وكان لوس هذا (١٨١٧ ـ ١٨٧٨) صحفياً، وناشراً، وناقداً وقاصاً، ومؤلف مسرحيات، وممثلاً وكاتب سير، وكان ذا نزعة وضعية على مذهب أوجست كونت.

ولهذا لم يلق كتاب اسپنسر: «مبادىء علم النفس» اي نجاح او اهتمام. وقد هاجمه رتشرد هولت هتون Richard Holt Hutton هجوماً عنيفاً في مقالة بعنوان: «الإلحاد الحديث» نشر في مجلة National Review التي كانت لسان حال «التوحيديين» unitarians في انجلتره، كما هاجمه الكثيرون من ذوي النزعات الدينية، نظراً لاتجاهه المضاد للدين.

وبينما كان يكتب هذا الكتاب، تدهورت حالته الصحية، واصيب بانهيار عصبي لن يشفى منه أبداً. فقام بأسفار في أرياف انجلتره للترويح عن نفسه، طوال ١٨ شهراً لكنه اضطر إلى العودة إلى الكتابة، بسبب سوء أحواله المالية فعاد إلى لندن في نهاية سنة ١٨٥٦، وكتب مقالاً بعنوان: «التقدم: قانونه وسببه» وكان إرهاصاً بما سيقوله في كتابه الرئيسي: «المبادىء الأولى». وقد نشر هذا المقال في «مجلة وستمينستر».

وفي سنة ١٨٥٧ أخذ في وضع مذهب شامل عن الفلسفة. وأوحى له بذلك ما تبينه، وهو يراجع مقالاته السابقة ـ ابتغاء نشرها في كتاب قائم برأسه ـ من وجود اتجاه فلسفي واضح في هذه المقالات، وهذا الاتجاه هو: تفسير الظواهر تفسيراً طبيعياً خالصاً تسوده فكرة التطور. ولهذا فإنه في مطلع سنة ١٨٥٨ وضع مخططاً لمذهب في الفلسفة يقوم على نظرية التطور الطبيعي. وأعلن برنامجه لعرض هذا المذهب في عدة مجلدات. ولم يجد وسيلة لنشرها إلاّ بالدعوة إلى الإكتتاب، على أساس عشرة شلنات في كل عام عن أربع كراسات تصدر سنوياً. وبمساعدات اصدقاء استطاع تأمين ٤٠٠ مشترك في انجلتره، و٢٠٠ مشترك في أمريكا.

وبفضل هذا الترتيب، شرع اسپنسر في كتابه الأول في هذه السلسلة وعنوانه: «المبادىء الأولى» لكن ظهرت صعوبات في تحقيق هذا المشروع: بعضها راجع الى صحة اسپنسر المتدهورة، والبعض الآخر راجع إلى تقاعس المكتتبين عن الدفع المنتظم. وانقذ الموقف بوفاة عمه الآخر، وليم اسپنسر ـ الذي أوصى له بمبلغ من المال. وهكذا أمكن إتمام هذا الكتاب الأول ـ «المبادىء الأولى» ـ في سنة ١٨٦٢. لكن الكتاب لم يحظ بالتقدير، وهوجم منه خصوصاً القسم الميتافيزيقي.

وفي أثناء عمله في هذا الكتاب، جمع عدة

مقالات في كتاب بعنوان: «التربية» وظهرت الطبعة الأولى منه في سنة ١٨٦١. وهو أكثر كتب اسپنسر رواجاً، وقد ترجم إلى لغات عديدة، ومنها اللغة العربية في بداية هذا القرن، في القاهرة. وفي هذا الكتاب - كتاب «التربية» - شدّد اسپنسر على تدريس العلوم الوضعية، وتوكيد أهميتها في التربية العقلية. ودعا إلى التنمية الطبيعية للذكاء، دون الضغط على عقل الناشىء، وإلى استخدام وسائل التشويق في تعليم الأطفال بل والمراهقين وقال إن تربية الأطفال لا تكون بالأوامر والعقوبات البدنية، بل بتوفير اكبر قدر من الحرّية وجعل الأطفال يشعرون هم أنفسهم بالعواقب السيئة لأفعالهم السيئة.

وفي العامين التاليين كتب الجزء الثاني «مبادىء البيولوجيا»، الذي ظهر في سنة ١٨٦٤ ثم ظهر الجزء الثالث من هذا الكتاب في سنة ١٨٦٧ وقد استعان في وضعه لهذا الكتاب بصديقيه: هكسلي، وسير جوزف هوكر Hooker العالمين بالبيولوجيا. ولم يحظ هذا الكتاب باهتمام واضح.

وفي سنة ١٨٦٤ نشر اسپنسر رسالة صغيرة عنوانها: «تصنيف العلوم» ألحق بها فصلاً بعنوان: «الأسباب الداعية إلى الاختلاف مع مسيو (أوجست) كونت».

وبعد فراغه من الجزء الثاني من «مبادىء البيولوجيا»، أخذ يعيد النظر في المجلدات السابقة من هذه السلسلة. فقد تنبه إلى وجود بعض النقائص والأخطاء في كتابه «المبادىء الأولى، وكتابه «مبادىء علم النفس»، وكتابه «مبادىء البيولوجيا» - فأعاد كتابة «المبادىء الأولى». وأضاف مواضيع إلى كتاب «مبادىء علم النفس» تندرج في إطار مذهبه في الفلسفة، وأصدر المجلد الأول في هذه الطبعة الجديدة لكتاب «مبادىء علم النفس» في سنة ١٨٧٠، والمجلد الثاني في سنة ١٨٧٢. أما كتاب «مبادىء علم الاجتماع» فقد رأى من الضروري أن يجمع له كمية كبيرة من الوقائع ليؤسس عليها التعميمات التي عمد إليها. واستعان في ذلك بديفد دنكان David Duncan الذي كتب بعد ذلك سيرة حياة اسپنسر ونشر رسائله في كتاب بعنوان: «هربرت اسپنسر: حياته ورسائله، ١٩٠٨، ويشتمل على ثبت كامل بمؤلفاته» - كما قرأ كتب الرحالة وخصوصاً ما يتعلق منها بالشعوب البدأية، واستخلص منها ما يفيد، في تفسير الظواهر الاجتماعية. كما استعان ايضاً بشخصين آخرين هما جيمس كولير Collier ورتشرد تشيبج Scheppig في جمع هذه المواد. وقد نشر هذه الوقائع الاجتماعية في ١٠ اجزاء، بعنوان: «علم الاجتماع الوصفي» Descriptive Sociology وقد نشر الجزء الأول من «مبادىء علم الاجتماع» في سنة ١٨٧٦؛ ونُشر الجزء الثاني في سنة ١٨٨٢.

واتجه إلى دراسة علم الأخلاق فأصدر أولاً كتاب «معطيات علم الأخلاق» Data of Ethics الذي سيصبح الجزء الأول من كتاب «مبادىء علم الأخلاق» Principles of Ethics - ذلك في سنة ١٨٧٩. أما الجزء الثاني فسيصدر في سنة ١٨٩٣.

وفي سنة ١٨٩٦ أصدر الجزء الأخير من «مبادىء علم الاجتماع» وقبل وفاته أصدر كتابين هما: «شذرات متفرقة» و«وقائع وتعليقات»، وكل واحد منهما يتألف من مقالات قصيرة في موضوعات شتى والكتاب الثاني منهما قد لقي اهتماماً خاصاً، بسبب اللهجة العنيفة التي هاجم بها سياسة الحكومة البريطانية في حرب «البوير» Boer في جنوبي افريقية.

وتوفي هربرت اسپنسر في يوم ٨ ديسمبر سنة ١٩٠٣ في مدينة برايتون Brighton وهو في سن الثالثة والثمانين. وأحرقت جثته في Golden's gréen، وقام بتأبينه مستر (بعد ذلك: لورد) كورني بدلاً من المراسم الدينية.

فلسفته

١ - المبادىء الأولى:

كتاب «المبادىء الأولى» يتألف من قسمين: والقسم الأول، أو الميتافيزيقي هو محاولة للتوفيق بين العلم والدين، عن طريق افتراض ما سماه باسم «ما لا يمكن معرفته» Unknowable بوصفه العلّة والأصل في كل الظواهر الموجودة. والقسم الثاني يحدد المبادىء الأساسية «للفلسفة التركيبية» Synthetic Philosophy التي هي فلسفة اسپنسر.

يقرر اسپنسر ان الحقيقة العليا لا يمكن معرفتها. ونحن لا نعلم عنها إلاّ تجلياتها الخارجية التي تحدث في الزمان والمكان، والتي تكوّن التجربة المشتركة لبنى الإنسان. أجل، نحن نشعر بوجود حقيقة مطلقة، لكننا لا نستطيع أن نعلم عنها أيّ شيء.

والعلم يسعى إلى أكبر تعميم في نطاق حدوده، وبعد هذه الحدود يبدأ التفكير الفلسفي، وموضوعه «التركيب الكوني» وهذا التركيب الكلي إنما يقوم في «التطور»: ذلك ان الظواهر الكونية والفيزيائية أنتجت الظواهر الحيوية (البيولوجية)، وهذه بدورها انتجت الظواهر النفسية والاجتماعية وتدير هذه الحركة الكلية الكبرى، «قوة لا يمكن معرفتها»، إنما ندرك وجودها بواسطة تجلياتها. والكون يحكمه قانون «التوزيع الدائم» للمادة وللحركة، إنه قانون التطور والإنحلال. وهذا القانون يتحكم في كل التغيرات: الكونية والاجتماعية على السواء. ولا يمكن التعبير عنه إلا بطريقة تجريدية، بل ورمزية. يقول اسپنسر: «التطور هو تكامل للمادة وتشتيت للحركة مقارن له، ومن خلالها تنتقل المادة من التجانس اللامحدود وغير المحكم إلى عدم تجانس محدود ومحكم» («المبادىء الأولى») طبعة ١٨٦٢، الفصل ١٧، الفقرة ١٤٤).

وهكذا نجد ان التطور في التركيب، سواء تعلق الأمر بتطور البذرة إلى شجرة، أو البويضة إلى كائن حي، أو المجتمع البدائي إلى مجتمع متقدم. إنما ينبغي التغيير من البساطة إلى الكثرة، ومن التجانس إلى اللاتجانس. والشيء الذي لم يتطور يبقى بسيطاً، بينما ما تطور يصير مركباً.

وإذا لم تقترن زيادة التركيب بزيادة مماثلة في الوحدة العضوية، فإنه ينشأ عن ذلك تمزق في المجموع، وتبعاً لذلك لا يحدث تطور، بل انحلال. ولكي نفسر الظواهر التي تبدو أنها غير قابلة للرد إلى الآلية، ونعني بها الظواهر البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية ـ فينبغي حلّها إلى عناصر تقبل المادة تمثيلها. من أجل أن تمتزج امتزاجات لا نهاية لها وفقاً لغرض حيوي.

وعلى الفلسفة ان تراعي القواعد التالية في تفسيرها للظواهر الكونية:

أ) التجانس حالة غير مستقرة.

ب) كل علّة تؤكد بالضرورة معادلات متعددة.

جـ) في أي مجموع نجد أن العناصر المتشابهة تميل إلى الانفصال بعضها عن بعض، بينما العناصر المتشابهة تميل إلى الاتصال بعضها ببعض. فالتطور عند اسپنسر يقوم على ثلاثة أسُس:

١ ـ عدم استقرار المتجانس.

٢ ـ تعدد النتائج الصادرة عن السبب الواحد.

٣ ـ الاقتصار على الانحلال في كل مجموع موجود.

وقرر أن كل حالة للوجود ـ العقلي والمادي ـ تتميز بمبدأ التطور. وكل شيء، من النظر إلى الأصناف، يتطور من درجة بسيطة أولية لا تتم فيها إلا الوظائف الأولية، إلى درجة تنشأ فيها وظائف أكثر تركيباً وتعقيداً. والممرّ والتحول اللذان نعرفهما في البيولوجيا يوجدان في كل الموجودات: الحية منها وغير الحية. لكن ليس معنى هذا أن التطور عند اسپنسر غائي ـ كما هي الحال عند هيجل. بل يقرر اسپنسر بكل توكيد أنه لا توجد أية غائية في التطور، أي أن الموجودات في تطورها لا تهدف الى غاية عامة تسعى إليها وكل ما هنالك هو: بدايات، وحالات وسطى (حالات توازن، ونهايات. وكل هذه العمليات تتم في مكان متناه وزمان متناه. يولد الانسان، ثم ينمو، ثم يموت ـ وهكذا الثبات في كل الأشياء: فالمجتمع يولد، ويبلغ درجة من الاستقرار أو التوازن، ثم ينقضي بواسطة سبب عام داخلي او خارجي: أما أن الكون من حيث هو كل يتجه نحو غاية معينة، أو ان العالم يتطور إلى غاية محددة، ـ فهذا أمرٌ لا نعلم عنه شيئاً، إنه يندرج في مجال «ما لا يمكن معرفته».

وبعد أن قرر اسپنسر نظرية التطور بهذا المعنى المحدد، حاول تطبيقها في سائر ميادين البحث.

٣) ففي كتابه «مبادىء البيولوجيا» (١٨٦٤ ـ ١٨٦٧) فحص بالتفصيل عن كيف أنه ـ تحت تأثير الظروف المحيطة ـ تصير الكائنات العضوية ـ التي يكاد أن لا يكون لها تركيب ـ متفاضلة تدريجياً، أي ذوات تراكيب معينة. فبينما في الكائنات العضوية الأولية يقوم الجسم ككل بكل الوظائف، نجد أنه في الكائنات الأكثر

تقدماً تتوزع الوظائف بين أعضاء مختلفة يتخصص كل عضو منها في وظيفة محددة، فمثلاً الأميبا ameba لا إحكام بين احكام، ويسودها تجانس نسبي؛ أما في الانسان فتوجد أعضاء مختلفة في التكفل والتركيب، وكل واحد منها يؤدي وظيفة محددة. والقلب، مثلاً الذي هو في الأصل ليس أكثر من وعاء دموي يصبح تركيباً مؤلف من أربع غرف عند الإنسان.

إن اسپنسر يخضع فكرة التطور لمبدأ العلّية، ويحدّد التطور بأنه «الانتقال التدريجي من الأشكال الدنيا للنشاط النفسي إلى أشكال أكمل، في اتجاه المزيد من التركيب والتخصص والتجريد، والندرة، ويقرر التقدم الجوهري في تزايد التفاصيل (أو النوع) في «التخصص» الأعلى للأحوال الخارجية، التي تتكيف معها الأحوال الباطنة» (مبادىء علم النفس لسنة ١٨٥٥، ط ٢ ١٨٧٠، ص ٤٥٣ وما يليها).

وعَرّف الحياة بنفس الطريقة. وقال إن عوامل التطور ليست فقط الانتخاب الطبيعي، كما سيقول دارون، وإنما أكد التغير المباشر في الكائنات العضوية بواسطة فعل البيئة المحيطة، وأكد وراثة التغيرات التي تنتج بالوظيفة. وفي الجزء الثاني من «مبادىء البيولوجيا» وضع نظرية تقول أن أشكال الحيوان والنبات هي تعبير عن قوى البيئة المحيطة التي تؤثر فيها.

وقرر وجود التنازع والتعارف بين تكوين الأفراد وبين التوالد. ولفهم الوراثة قال بوجود «وحدات فسيولوجية» هي التي تعمل في ايجاد الوراثة.

وما دام اسپنسر يقول بالتطور، فإنه ينكر نظرية الخلق. إذ يرى أن الخلق فرض غير مقبول ويدل على مستوى عقلي منحط. إذ لا يمكن أن نحقق بالتجربة فرض الخلق لأننا لا نشاهد خلق النوع. كما أنه لا يتفق مع خيسية الخلق وجود هذه الأنواع الضارة، مثل الطفيليات، ولا يتفق مع الحكمة الإلهية وجود هذه الأنواع غير المرئية للكائنات الكامنة، مثل الجراثيم الدقيقة.

والمادة لا يمكن أن تفنى، لأنه لا يمكن تصوُّر العدم، إذ هو خارج كل علاقة مع الواقع. ولما كانت المادة لا تفنى، فإن الحركة لا تفنى ولا تنقطع. وتحت تأثير قوة لا يمكن ادراكها، فإنه يتم توزيع متجدد باستمرار للمادة وللحركة والكون كله يتطور إلى غير نهاية، وينحلّ إلى غير نهاية.

فإذا أردنا أن نعرف المصادر التي منها أخذ اسپنسر لفظ «التطور» ومفهومه، فإننا نجد اسپنسر نفسه يقر بأنه أخذ اللفظ والمفهوم من الشاعر والفيلسوف الأفلطوني النزعة صموئيل تيلور كولرج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤)، وأنه أخذ عنه فكرته الأولى عن التطور وعن النظام العضوي الاجتماعي (راجع «ترجمته الذاتية» Autobiography ط ١ ص ٣٥٠).

كذلك يدين اسپنسر بالكثير لكتاب «تضافر القوى الفزيائية» تأليف غروف W. Grove (١٨٤٦)، ثم كتاب هلمهولز Helmhdy بعنوان: «حفظ الطاقة» (١٨٤٧). كذلك قرأ اسپنسر كتاب: «الكون» Cosmos تأليف هومبولت Humbelto.

أما عن علاقته باوجست كونت، فمن المؤكد أنه لم يتأثر به إطلاقاً فيما يتعلق بنظرية التطور، لأن أوجست كونت كان من خصوم نظرية التطور العضوي للأنواع، وكان في صف كونبيه Coneeie في الجدل الذي قام بين لامارك القائل بنظرية التحول Eraus formisme وبين كونبيه المعارض الشديد لهذه النظرية.

واستعار اسپنسر من K. S. W. Baer (١٧٩٢ ـ ١٨٧٦) القول بأن النمو البيولوجي في الفرد يتم من المتجانس إلى اللامتجانس، وهذا يحدث في تطور النظام الشمسي، وفي أنواع الحيوان، وفي المجتمع الإنساني، وفي الصناعة وفي اللغة وفي العلم.

لكن ينبغي أن نلاحظ ـ كما قلنا من قبل ـ أن اسپنسر نشر مذهبه من التطور قبل أن ينشر تشارلز دارون Chqrles Darwin ورسل والسن (١٨٢٣ ـ ١٩١٣) Russell Wallase آراءهما في تطور الأنواع والانتخاب الطبيعي. كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً الفارق بين نظرية اسپنسر في التطور ونظرية دارون ووالسن في التطور: ذلك أن اسپنسر كان يرى أن السبب في التطور هو وراثة القدرات المكتسبة، بينما رأى دارون ووالسن أن السبب هو الانتخاب الطبيعي Natural Selection. بيد أن اسپنسر قال فيما بعد إن الانتخاب الطبيعي هو واحد من

أسباب التطور البيولوجي، وهو الذي صاغ عبارة: «بقاء الأصلح» (أو بتعبير ادق: الأقدر على التكيف مع البيئة Survival of the Fittest («مبادىء البيولوجيا» لندن سنة ١٨٦٤ ص ٤٤٤).

٢ ـ علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية:

كذلك طبق اسپنسر نظريته في التطور على المجتمع الانساني. بل يمكن أن يقال إن ما ألهمه نظرية التطور هو بحثه في حال المجتمع الانساني ـ كما يتبين ذلك مما كتبه في كتابه «الاستاتيكا الاجتماعية»Social Statics(١٨٥١). إذ قال في هذا الكتاب إن التطور الاجتماعي هو «عملية ازدياد في الفردانية» Increasing individuation. لقد كان اسپنسر يعتقد أن الناس الأوائل (او البدائيين) كانوا أقصر قامة، وأقل ذكاء، وأكثر انفعالية من الناس المتحضرين؛ وأنه يمكن تقدير عقليتهم بدراسة عقول الأطفال في المجتمعات المتمدينة. ورأى أن ديانة المجتمعات البدائية مستمدة من الاعتقاد في وجود الأرواح والأشباح التي تشاهد في الأحلام، ولهذا اتجهت العبادات البدائية أولاً إلى عبادة أرواح الموتى من الأجداد كذلك رأى اسپنسر أن الديانات الشائعة في المجتمعات المتحضرة هي مجرد تنويعات وتعديلات في هذه الديانة البدائية، والتصنيف الاجتماعي الأساسي كان بين المجتمعات الحربية، التي كان التكافل فيها إرادياً وتلقائياً. والمجتمعات الصناعية والمقصود بالمجتمعات الصناعية تلك التي يحصل فيها الأفراد على حاجاتهم بوسائل سلمية وتعاون طوعي. والمجتمعات الحربية يحكمها زعماء عسكريون يحتفظون بالسلطة عن طريق السلاح والخرافات، وفيها تكون النساء في مركز وضيع، ويفرض عليهن في الغالب أخس الأعمال. وفي هذه المجتمعات الحربية (أو العسكرية) يوجد تنظيم اجتماعي هرمي، مفروض فيه لكل فئة مكان خاص ينبغي عليه أن يلتزم به. وعلى العكس من هذا كله يكون حال المجتمعات الصناعية، اللهم إلا في حالة نشوب حرب: فإن الوضع يشبه كثيراً الوضع في المجتمعات الحربية.

وإلى جانب فكرة التطور، يستخدم اسپنسر في نظرياته الاجتماعية فكرة المشابهة بين الكائنات الحيوانية العضوية، وبين المجتمعات الإنسانية. إذ يوجد في كليهما: جهاز تنظيمي: الجهاز العصبي المركزي في الأولى، والحكومة في الثانية. وجهازه للمحافظة على البقاء (التغذية في الأولى، والصناعة في الثانية) ـ وجهاز توزيعي (الشرايين والادارة في الأولى والطرق والمواصلات الخ في الثانية). والفارق بين كليهما هو في أنه في الكائنات الحيوانية العضوية يوجد وعي واحد، بينما في المجتمعات الإنسانية لا يوجد وعي كلي. ذلك لأن المجتمع الإنساني ـ بوصفه كلاً ـ لا عقل له. ويختم اسپنسر كلامه ها هنا بالقول بأن المجتمع يوجد لصالح ابنائه، وليس العكس أي أن أبناء المجتمع لا يوجدون من أجل صالح المجتمع. وهذا مفهوم بالضرورة من نزعته الفردية القوية، التي ذكرناها من قبل.

ويقوم اسپنسر بتكوين تحليلات طويلة للنظم المنزلية، ونظم المراسم، والنظم السياسية، والكهنوتية، والصناعية والمهنية ـ ابتغاء إصلاحها تمهيداً للانتقال من المجتمعات الحربية، إلى المجتمعات الصناعية.

وتمييزه القويّ بين المجتمع الحربي (أو: العسكري) والمجتمع الصناعي (أو: المدني) إنما قصد به التمييز بين مجتمع شرير، ومجتمع خير، إن المجتمع الصناعي (أو: المدني) يوجد فيه أقل مقدار من القهر والضبط والربط، ويتم فيه النظام مع ذلك بتكيف جميع الأجزاء مع بعضها البعض في سلام وتفاهم. وفي كتابه «الإنسان في مواجهة الدولة» (١٨٨٤) Man versus the State يطبق اسپنسر نظرياته هذه على الوضع السياسي في انجلتره في عصره، فيقول إن أعضاء حزب المحافظين يساند النظام الحربي، بينما حزب الأحرار يساند النظام الصناعي الاجتماعي. لكنه اعتقد ايضاً أن حزب الأحرار البريطاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد عملوا ـ بواسطة التشريع الخاص بساعات العمل، ورخصة المشروبات الكحولية، والقوانين المتعلقة بالصحة وبالتعليم، الخ ـ يقول: إنهم عملوا بهذا على ايجاد نوع جديد من حزب المحافظين والتمهيد لعبودية قادمة. «إن وظيفة حزب الأحرار في الماضي كانت وضع حدود وقيود على سلطات الملوك، أما وظيفة الأحرار في المستقبل فستكون وضع حدود وقيود على سلطات البرلمان».

والمجتمع الكامل هو المجتمع الذي فيه لا تذهب نواتج الصناعة إلى تقوية صفوف التنظيم الحربي، بل تكرّس لأهداف أسمى من ذلك وأغراض أنبل. ومجتمع المستقبل ينبغي أن يقوم على أساس التوازن التام بين الفرد والبيئة المحيطة، وأن يجعل صرامة القوانين غير مطلوبة. وتطور النظم السياسية يدل على أن نظام الانتخاب يجب أن يحلّ محل نظام الوراثة الذي لا يزال هو السائد (آنذاك) في المجتمعات الحربية. والاستبداد وعبادة السلطة (او الدولة) يجب أن يخليا مكانهما للنظم النيابية الحديثة. ولكن اسپنسر يعترف بأن النظم السياسية في المستقبل ستحمل في داخلها آثار الماضي، ولهذا سيوجد تنوع كبير في أشكال الحياة الاجتماعية وبالمثل ستنتقل النظم الكهنوتية (أو: الدينية) من الثيوقراطية القديمة إلى نوع من الديمقراطية الحديثة ستسود بفضل التطور العقلي الذي سيقضي على الخرافات والمعتقدات الشعبية، وبدلاً من مراعاة قواعد العبادات سيتجه الإهتمام إلى قواعد الأخلاق.

٣ ـ الأخلاق:

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الأخلاق عند اسپنسر. في الأخلاق يسعى اسپنسر إلى التوفيق بين الأثرة (أو: الأنانية) وبين الإيثار وهو يجد هذا التوفيق في مذهب «المنفعة العقلي»، الذي يختلف عن «مذهب المنفعة التجريبي»، من حيث أنه يقرّ بالنسبية في التوازن بين الفرد ومحيطه، بين اللذة والألم، بين الفرد والمجتمع. وهذا التوازن يكفله قانون التطور الذي تخضع له المعاني الأخلاقية.

والأصل في المعاني الأخلاقية هو الايثار الموجود عند الوالدين، هذا الإيثار الذي يحضهما على التضحية في سبيل الأبناء. بيد أن الأخلاق التي تفرض التضحية هي أخلاق جلفة وبدائية. والتطور يعمل على التقريب بين الواجب وبين اللذة، بحيث أنه في المجتمعات الكاملة تتم الأفعال برضا كبير وبما يشبه السلوك الغريزي. وهذا شبيه بعمل الفنان الذي ينجز عمله الفني لهدف نفعي وفي الوقت نفسه يشعر بالرضا النفسي الكبير.

والمطلوب من علم الأخلاق وضع معايير للسلوك جديدة تهدف الى تحقيق الانسجام بين الأفعال والخدمات. وهذه الأخلاق تعمل على:

أ) خدمة الحياة الفردية؛

ب) خدمة حياة النوع؛

ج) خدمة حياة الجماعات الخاصة بالمزج بين النوعين السابقين. وبمقدار ما تتكافل هذه الأنواع الثلاثة من السلوك، تزداد الحياة نماءً وملاءً.

ولما كان هذا النماء ليس ساكناً، فإنه يتقدم باستمرار ويزداد اتقاناً كلما مضى التطور.

٤ ـ التربية:

ومبادىء التربية تتفرع عن مبادىء الأخلاق، عند اسپنسر. وهو لهذا يرى أن التربية تقوم على أساس التوازن بين قوى النفس، وهذه القوى هي: العقل من جهة، والعواطف من جهة أخرى. والتربية التي لا تعنىٰ جوهرياً إلا بتثقيف العقل من شأنها أن تضرّ بالوحدة الباطنة للنفس، وترجع بالانسانية القهقرى في طريق مضاد للتطور. وفقاً لهذه الفكرة نجد اسپنسر يدعو إلى عدم تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية، وإلى التقليل من تدريس التاريخ، وقصر تدريس التاريخ على التاريخ القريب والمعاصر. ويقول في هذا الصدد: «إن الناس الذين يهتمون بأن يعرف أولادهم بالدقة والتفصيل ما هنالك من خرافات عرفتها الانسانية طوال الفين من السنين ـ هم أناس لا يهمهم أن يعرف أبناؤهم شيئاً عن وظائف وعمليات أجسامهم هم».

ويدعو اسپنسر إلى رعاية النشاط التلقائي للطفل، هذا النشاط التلقائي الذي يمثل التطور الطبيعي للنوع. وينبغي في العملية التربوية أن تمضي:

١ ـ من البسيط إلى المركب، لأن الفعل يذهب من المتجانس الى اللامتجانس؛

٢ ـ ومن المشكوك فيه (أو الظني) إلى اليقيني، لأن الفعل يذهب من اللامحدد إلى المحدّد؛

٣ ـ ومن العينيّ إلى المجرّد، ومن التجريبي إلى العقلي، لأن العقل إنما هو التنظيم للتجربة.

ومهمة التربية هي تكوين إنسان يحكم نفسه بنفسه،

لا إنسان يحكمه الآخرون. أما التربية البدنية فينبغي أن تقوم على الأفعال الحرة التي ينجزها الطفل أو الشاب، لا على التدريب الحديدي والضبط والربط.

٥ ـ الديـن:

يرى اسپنسر أن عبادة الأجداد هي المصدر الأول لكل دين فرؤية الوالد الميت في الحلم معناها القول بوجود شبح للوالد: ويربط الانسان بين هذه الرؤيا وبين الجنس البشري فيقول: إذا كان أبي لم يمت، فإني لا أريد أن أموت؛ إذن أنا لا أريد أن يكون أبي قد مات. فهذا الشبح المشاهد في الأحلام للأباء هو التعبير عن رغبة الانسان في البقاء الدائم. ومن هنا نشأت عادة ـ أو شعيرة ـ تقديم القرابين والأطعمة إلى القبور. وهذه شعائر تحوّل المقابر إلى معابد وهياكل؛ والميّت الاستثنائي يولد البطل الخالد، وعبادة هذا البطل فيصبح إلهاً. ثم يوضع الآلهة في مراتب متفاوتة، ويصبح أحدها ملكاً على سائر الآلهة. وما يلبث أن يكتسح سائر الآلهة، ويصير هو الإله الواحد الأوحد.

تأثير اسپنسر

وكما أشرنا في ثنايا الكلام عن حياته ومؤلفاته، كان تأثير اسپنسر متفاوتاً كثيراً. فنظريته في التطور شاركه في القول بها كثيرون قبله وبعده. وجاء دارون فتغلب عليه في هذا الاتجاه حتى كاد الناس أن ينسوا دور اسپنسر. ثم إن قلة بضاعته من الدراسات العلمية المنتظمة في الجامعات أو المعاهد العلمية المتخصصة قد جعله عيالاً على غيره، وغير موثوق به في كثير من كتاباته في هذا الموضوع.

إن تأثيره الأكبر كان في هنري برجسون، الذي صرّح في رسالة كتبها إلى وليم جيمس (بتاريخ ٩ مايو سنة ١٩٠٨) بأن «اسپنسر» هو الفيلسوف الذي التزمت به تقريباً دون تحفظ». ولهذا أشار إليه برجسون في أكثر من ثلاثين موضعاً من مؤلفاته، وثلاثة منها تشمل عدة صفحات.

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبان حياته.

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبّان حياته:

1. Social statics, 1850, abridged and revised edition (together with: The Man versus the state), 1892.

2. The principles of Psychology, I. vol, 1855; 2nd edit. vol. I, 1870, vol II, 1872, 4th ed. 1899.

3. Essays: ist series, 1857, 2nd series. 1863, Third series 1874.

4. Education: 1861.

5. First principles, 1862; 6th ed. 1900.

6. The princiles of Biology: vol. I, 1864, II, 1867; revised and enlarged ed. vol. I, 1898; vol. II, 1899.

7. The study of sociology, 1873.

8. The principles of sociology, vol. I, 1876; 3rd ed. 1885; part IV, 1879; part V, 1882; part IV and V together form vol. II of the principles of sociology 1882; part VI (intitutions), 1885.

9. The principles of Ethics, 1879, vol. II, 1893.

10. Man adversus the state, 1884.

11. The Nature and reality of Religion, 1885.

12. *Various Fragments, 1897; enlarged ed. 1900.*

13. Facts and Comments, 1902.

وبعد وفاته مباشرة نشرت ترجمته الذاتية:

14. Autobiography, 1904; in 2 vol.

ونشر دنكن مراسلاته:

- D. Duncan: Life and Letters of Herbert Spencer, 1908.

مراجع

- J. A. Thompson: Herbert Spencer. London, 1906.

- H. Hudson: Introduction to the hilosophy of Herbert Spencer, London, 1909.

- K. Schwarz: Herbert Spencer, Leipzig, 1909.

- E. Parisot: Herbert Spencer, Paris, 1911.

- D. Duncan: The Life & Letters of Herbert Spencer, London, 1908.

- H. Elliot: Herbert Spencer, London, 1917.

- B.P. Bowne: Kant and Spencer, NewYork, 1922, 1967.

- H. Max Pherson: Herbert Spencer, the Man and his work, London 1900.

- André Laulande: Les illusions evolutionnistes, Paris, 1930.

- G. J. Lucas: Agnosticism and Religion, Spenser's Religion of the Unknowable, 1895.

- C. B. Waite: H. Spencer and his critics, 1900.

- C. Compayré: H. Spencer and scientific education, 1907.

- H. Sidgwick: Lectures on the Ethics of T.H. Green, H. Spencer and J. Martinean, 1902.

- A. Stadler: H. Spencer's Ethics, Leipzig, 1913.

استوبايوس

Stobaios Johannes

(عاش في القرن الخامس الميلادي)

مصنف اكبر مجموعة من الأقوال التي قالها الفلاسفة والأدباء اليونانيون وتقع في ٤ مجلدات، وعنوانها بحسب سودا Suda هو:

«مختارات» Anthologion

وبحسب فوتيوس (تحت رقم ١٦٧) الذي قرأها في حجمها الكامل وذكر عنوانات فصولها ـ العنوان هو:

نصائح وآداب مختارة» Eklogai Apofthegmata Hupothekai.

وكان استوبايوس قد صنفها من اجل ابنه: سبتيموس Septimios ولما كان آخر مؤلف ذكره هو ثامسطيوس (حوالى سنة ٣١٧ ـ ٣٨٨م» ولم يذكر اي كاتب مسيحي، فمن المرجح أنه عاش في أوائل القرن الخامس الميلادي وقد ولد في اسطوبا، وهي مدينة في مقدونيا، واليها نسب. وقد قسم كتابه الى اربع مقالات:

الأولى: بدأها بمدح الفلسفة وعرض مذاهبها، وتلا ذلك بنصوص بما بعد الطبيعة والفيزياء.

الثانية والثالثة: أغلبية النصوص فيهما تتعلق بالأخلاق.

الرابعة: تتعلق بالسياسة وتدبير المنزل وحياة الأسرة.

كل مقالة تتألف من فصول ذات عناوين تدل على المضامين.

الاقتباسات في الغالب تدل على ترتيب الموضوعات التالية: الشعراء ـ فالفلاسفة ـ فالمؤرخون ـ فالخطباء ـ والأطباء.

واكثر النقول هي عن يوريفيدس، ميناندروس، ويمكن تفسير ذلك بكونهما يقتبس عنهما كثيراً في المنتخبات السابقة.

ويتلوهما في كثرة الذكر أفلاطون ثم يوجانس الابلي، ثم ابكتاتوس ثم فيتاغورس، والأفلاطونيون المحدثون: فورفوريوس، وأيا مبليخوس، ثم الكتب المنسوبة الى هرمس، كذلك ينقل عن ابقراط واكسينو فون، وابسقراطيس وديون ويوحنا الذهبي الغم وتامسطيوس، والى جانب هؤلاء نقل عن حوالى خمسمائة مؤلف.

أما مصادر الكتاب فأهمها كتاب «الاراء الطبيعية» لاتيوس (المنسوب خطأ الى فلوطرخس ـ راجع نشرتنا للترجمة العربية، في كتاب: «أرسطو في النفس...» ومعها رجع الى العديد من المجاميع اليونانية التي تحتوي على فصول مختارة من آداب الفلاسفة اليونانيين.

وأهمية كتاب استوبايوس تقوم خصوصاً في أنه حفظ لنا العديد من النصوص التي وردت في كتب السابقين وضاعت فلم تبق لنا الآن.

ولم يصلنا النص اليوناني للكتاب كاملاً: إذ تنقص بداية المقالة الأولى.

وفي العصور الوسطى الأوروبية قسم الكتاب الى قسمين منفصلين، وجعل القسم الأول بعنوان: «مختارات في الطبيعة والأخلاق» (وتشمل المقالتين

الأولى والثانية)، بينما جعل القسم الثاني بعنوان: Florilegium, Sermones anthologicum (وتشمل المقالتين الثالثة والرابعة).

لكنا اكتشفنا نحن البداية التي تنقض اول المقالة الأولى، وذلك في ترجمة عربية قام بها حنين بن اسحق، وأوردها في أوائل كتابه «آداب الفلاسفة» الذي نشرناه في الكويت سنة ١٩٨٥. وأشرنا الى هذا الأمر تفصيلاً في مقدمة تحقيقنا للكتاب، فليراجعها القارىء هناك. وليس من شك في ان حنين بن اسحق قد نقلها عن النص اليوناني لكتاب «المختارات» لاستوبايوس، وقد كان هذا النص كاملاً في القرن التاسع الميلادي، بدليل نقل فريثوس عنه، كما قلنا في مادة: فريثوس.

النشرات

- النشرة الأولى بعنوان Eclogae في أنتورب ١٥٧٥ باشراف W. Canter.
- نشرة بعنوان Florilegium في البندقية ١٥٣٥/ ١٥٣٦ بإشراف iumV. Trin Cavelli.
- وترجمة لاتينية قام بها V. Camers، روما ١٥١٧.
- وترجمة الى الالمانية G. Frohlich، ونشرها في بازل ١٥٥١.
- أما تحقيق النص اليوناني تحقيقاً نقدياً فقام به C. Wachsmuth و O. Hense في ٥ اجزاء، برلين ١٨٨٤/ ١٩٢٣، واعيدت طباعته بالأوفست في سنة ١٩٥٨.

مراجع

- H. Diels: in Rhein. Muséon, 1875, S. 172 ff.
- O. Hense: art in Panly - Wissowa, B. g Stuttgart, 1916. pp. 2549, ff.
- H. Gartner: art. in: Der Kleine Panly, B. 5, col. 378 - 9 Münelen, 1975.
- Christ Schmid: G. d. gr Literatur, II, 2,. S. 1057 ff.
- S. Luria: in RHM, 78 (1929), S. 31 ff.
- A. L. di Lello-Finouli: It Flonil. Laur. in **Quad.** Urbin. di Cultura Classia, 1967, 4, 139 ff.
- عبدالرحمن بدوي مقدمة تحقيق كتاب «آداب الفلاسفة» لحنين بن اسحق الكويت، ١٩٨٥.

اسطراطون اللمبساكي

Straton de Lampsaque

من المشائيين الأوائل، وقد برز خصوصاً في الفيزياء، ولهذا لقب بـ «الفيزيائي»، وكان تلميذاً لثاوفرسطس، وهو الذي خلفه على رئاسة المدرسة المشائية، ولا نعرف سنة ميلاده على وجه الدقة. وإنما نعرف انه تولى رئاسة هذه المدرسة في الاوليمبياد - الثالث والعشرين بعد المائة (٢٨٨ - ٢٨٥ق.م) واستمر في هذا المنصب ١٨ سنة (أي حتى وفاته - وذلك فيما بين سنة ٢٨٨/ ٢٨٧ حتى ٢٧٠/ ٢٦٩، أو فيما بين ٢٨٧/ ٢٨٦ الى ٢٦٩/ ٢٦٨ قبل الميلاد. وتوفي في سنة ٢٦٩/ ٢٦٨ق.م.

وعاش في الاسكندرية فترة من الزمن، وتولى تربية بطليموس فيلادلفوس، أحد ملوك البطالسة، وحظى برعايته هو وزوجته ارسينوئية، وكان له دور بارز في نقل العلوم اليونانية الى الاسكندرية، أما أنه أسهم في تأسيس «متحف الاسكندرية» فهو افتراض حديث لا يستند الى مصدر قديم.

مؤلفاته: أورد ذيوجانس اللاوسي ثبتاً بمؤلفات اسطراطون، يشمل على ٤٤ عنواناً (راجع: ذيوجانس اللاوسي: «حياة الفلاسفة» المقالة الخامسة، البنود ٥٨ - ٦٠) وهذا الثبت غير كامل، لأننا نعلم من مصادر اخرى عن كتابين آخرين لاسطراطون احدهما هو «في الموجود»، والثاني: «في الحركة» ومن بين هذه المؤلفات نذكر ما يلي: - علماً بأنه لم يبق لنا منها شيء، اللهم إلا شذرات متفرقة عند بعض المؤلفين:

١ - «في الملكية»	٢ - في العدالة، ثلاث مقالات.
٣ - في الخير.	٤ - في الآلهة، ٣ مقالات.
٥ - في المبادىء، ٣ مقالات	٦ - في الحياة.
٧ - في السعادة.	٨ - في الخلاء.
٩ - في السماء.	١٠ - في النفس.
١١ - في النوم.	١٢ - في المديح.

١٣ ـ في الابصار. ١٤ ـ في الاحساس.
١٥ ـ في اللذة. ١٦ ـ في الألوان.
١٧ ـ في الحدّ (التعريف) ١٨ ـ في الحركة.

وبالجملة، فإن مؤلفاته تتوزع بين الموضوعات التالية: المنطق ـ الاخلاق ـ الفيزياء ـ التاريخ. ومعنى هذا أن اسطراطون لم يكن فيزيائياً فقط، بل كان ذا إحاطة أوسع بكثير.

وبعض المؤلفات المنسوبة الى ارسطو هي في الحقيقة لاسطراطون، مثال ذلك «في الألوان»، و«في السمع»، وذهب البعض الى القول بأن المقالة الرابعة من «الاثار العلوية» هي له.

خلاصة مذهبه

يرى اسطراطون أن العالم لم تخلقه الآلهة، وأن الالهة ليسوا إلا قوى الطبيعة ويقول: «كل قوة الهية تقوم في الطبيعة» وعن الطبيعة يصدر كل فعل وكل شيء يحدث بطريقة الية، دون وعي ولا غرض. ونزعة اسطراطون هذه تسمى: النزعة الطبيعية الكلية. وهو يقول بوجود الخلاء، لكن الخلاء موجود في داخل العالم، بين الأجزاء الجوهرية التي يتألف منها الجسم. وهذه الأجزاء تقبل التجزئة الى غير نهاية. وأفعال النفس يحددها الجسم. والأفعال النفسية ـ وحتى التفكير والادراك الحسّي ـ هي مجرد حركات.

وقد اتخذ طريقاً وسطاً بين ارسطو وبين ديمقريطس.. فهو اختلف مع ديمقريطس بأن قال إن الأجزاء التي تركب منها الجسم ـ أعني الذرات ـ تقبل التجزئة الى غير نهاية، بينما قال ديمقريطس بالجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذرة. وبينما ارسطو قد أنكر الخلاء، فإنه قال بالخلاء، ولكن داخل العالم. كذلك أنكر أن تكون الذرات كمية فقط، وعديمة الكيفية. وقال إن الكيفيات الأساسية هي الحرارة والبرودة.

وقال إن العالم يتكون بطريقة فيزيائية ولهذا فإن العالم هو من عمل الضرورة الطبيعية، وليس من خلق الآلهة، إلاّ اذا قلنا بأنّ الالهة هم قوى الطبيعة.

والادراك الحسّي لا يتميز من التفكير العقلي. والانسان لا يستطيع ان يعقل شيئاً لم يكن قبل ذلك سبباً لانطباع حسّي، وفي مقابل ذلك فإن الإدراك الحسّي لا يتم بدون التعقل.

وقد كانت لاراء اسطراطون هذه تأثير كبير على الطب والميكانيك، والفلك في مدرسة الاسكندرية ـ فقد تأثر به ارسستراطوس الطبيب، كما تأثر به هيرون Heron في الميكانيكا ـ وربما كان هو أول من قال إن الادراك الحسّي هو ايضاً من أفعال العقل. وأنكر وجود أجسام خفيفة خفة مطلقة وجعل من الثقل حقيقة نسبية الى الوسط الذي يوجد فيه الجسم.

مراجع

- G. Rodier: La physique de Straton de Lampsaque. Paris, 1991.

- H. Poppelreuter: Zur Psychologie des Aristotells, Theophrasie, Strato. Leipzig, 1891.

- Hermman Diels: Veber das, physiokalische systèm des Straton. Sitz - Ber, Berlin Akadamie, 1893, S. 101 - 127.

- Capelle, art. in Panly - Wissowa, Reihe2, bd.4, 1931.

ألبينوس

Albinous

(القرن الثاني الميلادي)

فيلسوف أفلاطوني. عاش في القرن الثاني الميلادي. وكان تلميذاً لجايوس Gaius، ونشر محاضرات أستاذه هذا. وتتلمذ عليه جالينوس في عام ١٥١/١٥٢م في مدرسته التي أقامها في أزمير. وكان جالينوس قد بدأ دراسة الطب في برجامون، وأتم دراسة الطب في أزمير في سنة ١٥١/١٥٢م (راجع جالينوس: «في كتبي الخاصة»، ص ١٩ ش طبعة kühn. أما نشرته لمحاضرات استاذه جايوس فكانت تحتوي على ٩ أو عشر مقالات (كتب) كما يشير الى ذلك فهرست كتب محفوظة في ضمن مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم ١٩٦٢ ويرجع الى القرن الحادي عشر الميلادي (ورقة ١٤٦ب).

مؤلفاته

ألبينوس هو الفيلسوف الافلاطوني المحدث الوحيد - قبل أفلوطين - الذي بقيت لدينا بعض مؤلفاته: وهاك بيانها:

١ - «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون، وتوجد منه ١٢ مخطوطة اهمها ٣ مخطوطات في مكتبة الفاتيكان (بأرقام: ٢٢٥، ١٠٢٩، ١٨٩٨ يوناني) القرن الرابع عشر الميلادي.

٢ - «في آراء افلاطون» ويعرف باسم Didaskalikes ومن المؤكد انه مختصر لكتاب اساسي. وتوجد منه عدة مخطوطات تنقسم الى صنفين: صنف يمثله خصوصاً مخطوط باريس اليوناني رقم ١٩٦٢ (من القرن الحادي عشر)، وصنف ثان يمثله مخطوطات مكتبة ڤيينا (رقم ٣١٤ يوناني). ومجموع هذه المخطوطات أكبر من ٣٣ مخطوطة ولم يستعمل منها P. Louis غير عشر مخطوطات في نشرته لهذا الكتاب.

٣ - «نشرة محاضرات جايوس» في ٩ أو ١٠ مقالات.

٤ - الكتاب الكبير الذي لخصه رقم ٢ المشهور باسم Didaskalikes ولا توجد منه إلا اقتباسات (مثلاً في «التمهيد للإنجيل» تأليف يوسابيوس القيسراني، الكتاب الحادي عشر ٢٣: ٢).

٥ - في مسائل تتعلق بتناسخ الأرواح، وقد ذكره ترتوليان («في النفس» ٢٨: ١)، وهيپوليت الذي من روما، وفوتيوس (الكتاب رقم ٤٨، ص ١١ ب ١٩ نشرة بكتر).

وكتابه Didaskalikes هو الكتاب المدرسي الوحيد الذي بقي لنا من الأفلاطونيين الذين ظهروا فيما بين أفلاطون وأفلوطين. ومرد ذلك الى كون الأفلاطونيين قد اعتقدوا ان أفلاطون قال كل شيء، ولا مزيد على ما قاله، ولهذا رأى البينوس أن المهمة الوحيدة الباقية للأفلاطونيين هي ان يفسروا افلاطون وهو في تفسيره لافلاطون رأى أنه ينبغي التمييز في اقوال افلاطون بين مستويين، مستوى العلم الحقيقي اليقيني، ومستوى المعرفة الاحتمالية. وفي الموضع الوارد في محاورة «طيماوس» (٥٢٧) والذي اختلف كثيراً في تفسيره قال البينوس انه ينبغي أن يفسّر بالمعنى الارسططالي، أي بأن الكون ازلي لا بداية له.

وبينما كتاب «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون»، يعنى بالناحية الأدبية وبالتسلسل التاريخي لمحاورات افلاطون، نجد في Didaskalikesعرضاً مذهبياً منظماً لمذهب أفلاطون، ونجد في عرضه للمنطق (الفصول ٤ الى ٦) مزيجاً من آراء افلاطون وأرسطو والرواقية. وفي الالهيات يقول ان الاله الأول غير متحرك، كما انه لا يحرّك، وآداته للفعل هي عقل العالم. وفي هذا العقل يميز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وفي الفيزياء يستند الى محاورة «طيماوس» لافلاطون، ولكنه لا يقول بأن العالم وجد في زمان، لأنه أزلي، وتحت الالوهية الاولى توجد آلهة الكواكب وآلهة العناصر المختلفة.

المراجع

- J. Freudenthal: «Der Platonische Albinos und der Falsche Albinos». Helleistische Studén 3. Berlin, 1879 (5241- 326)

وفيه نشر كتاب «المدخل» من ص ٣٢٢ - ٣٢٦.

- P. Shorey: «Notes on The Text of Albinous Eisgoge»,in chass. Philulogy.III (1908) 597- 98.

- K. Praeshter: Die Philosophie des Altertums, A26 S. 541- 545, 174.

- E. Witt: Albinous and the history of middle Platonism. Cambridge, 1937, xII¨ 147 Pages.

- Pierre Louis: Albinos, EPitome. Paris, 1945.

- P. Louis «Etuders sur les manuscrits d'Albinos» in: Reveue des Etndes greeques, 55 (1942). ff 70-76.

- H. Dörrie art. in Panly- wissowa, Suppl xII, col. 14- 22.

أشپان (أوتمار)

Spann (Othmar)
(1878 - 1950)

فيلسوف اجتماعي وفيلسوف في التاريخ، نمساوي.

ولد في فيينا في أول اكتوبر سنة ١٨٧٨ وتعلم في

فيينا وزيورخ وتوبنجن، وعين معيداً Privatdozent في سنة ١٩٠٨. درّس علم السياسة في مدرسة الهندسة العليا في برون Brünn، ورقي استاذاً مساعداً في سنة ١٩٠٩، ثم استاذاً في سنة ١٩١١، ومن سنة ١٩١٩ الى سنة ١٩٤٩، كان استاذاً في جامعة فيينا وتوفي في ٨ يوليو سنة ١٩٥٠.

تأثر أشپان بالمدرسة الرومنتيكية الالمانية في الفلسفة، وخصوصاً بزعيمها فرانسيس بادرBaader، فكوّن لنفسه نظرة في العالم سماها: النزعة الكلية Vnivers alismus. فقد بدأ من الدراسات المنطقية ومن نظرة المقولات التي تدور حول فكرة «الكلية» Gemeinheit، وكوّن مذهباً كلياً في السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، وجعل من هذا المذهب معياراً لتقويم مختلف المذاهب الفلسفية.

في كتابه «نظرية المقولات» (سنة ١٩٢٤، في فيينا، ط٢ سنة ١٩٣٩) يقول: «إن تصوّر العالم على أنه كلّ منظم ليس امراً يستحيل على العلم الانساني أن يصل اليه و«الكل» ليس وجوده مستقلاً عن وجود أفراده، بل هو يتجلى بقوة في الأفراد على أحوال مختلفة ووفقاً لمبدأ التدرج Abstufungوالترتيب التصاعدي. وعلى هذا الأساس يتم التمييز بين الفردية والكلية، وصار هذا معياراً لتقويم المذاهب ليس فقط الفلسفية بل وأيضاً السياسية والاقتصادية.

وطبق أشپان هذه الأفكار على المجتمع وعلى الدولة، في مقابل التصورات الفردانية فانتهى الى القول بأن تصور المجتمع على أنه «كل» هو وحده التصور الحقيقي، لأن الفرد متضمن معنوياً في الجماعة. والمشاركة الروحية يجب ان تتم بين شخصين على الأقل، في مثنوية Gezweiung، تخلق عملية لا يمكن أن تفسّر على أنها مجرد تبادل آليّ (نظرية الحق، سنة ١٩١٤) بل هي على العكس من ذلك شرط لحياة الفرد وتبعاً لذلك هي في أقصر مدة تشكيل روحي واخلاقي، وليست مجرد وسيلة لتحصيل المنفعة.

ويرفض أشپان نظرية ماركس الداعية الى مجتمع بدون طبقات، ويدعو الى قيام دولة تنتظم مختلف الجماعات الاجتماعية والاقتصادية.

وعارض النزعة الآلية والنزعة الذرية، والنزعة الرياضية في ميدان الاجتماع، وأخذ بالنظريات التي تشبه تلك التي اقترحها البرت شيفله Schaffleفي كتابه «بناء وحياة الهيئة الاجتماعية» (٤ مجلدات سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٨). ولكنه تجاوزها واقترح بناء المقولات الخاصة بما هو اجتماعي عضوي وفقاً لكونها مقولات وظيفية وليست تكوينية، وبهذه المقولات وحدها يمكن - في نظره - أن تؤسس فلسفياً النزعة العضوية الاجتماعية، والكلية الميتافيزيقية.

وعند أشپان أن «الكل» ليس فقط متميزاً بين الأفراد الذين يكونون عناصرها بل ومضاداً لها، بل الكل هو الموجود الوحيد الحقيقي وبهذه المثابة فإن «الكل» يستبعد كل علّية، وكل علاقة ومزج بين الأسماء فيما بين بعضها البعض.

وبواسطة نوع من ديالكتيك العلاقة بين «الكل» واجزائه، يضع نظرة في الوجود او انطولوجيا)، فالأعضاء ينبثقون خلال عملية تحقق «الكل» ووفقاً لهذا فإن «الكل» يبدو انه الامكانية الانطولوجية لكل موجود بما هو موجود.

ويشرح أشپان هذا المذهب بمذهب في درجات الوجود والمجتمع. وهذا المذهب هو المذهب الخاص بعصور الارتقاء الحيوي، كما يتجلى ذلك في العصور الخلاقة على مدى التاريخ: العصر اليوناني الكلاسيكي، والرومنتيكية المثالية في العصر الحديث.

والفردانية في نظر اشپان هي استلاب للوجود الحقيقي، بينما الكلية هي التعبير عن الروح الخلاقة التي تتجلى في الواقع الحقيقي وتبلغ أوجها في الواقع المحض، الذي نسميه «الله».

مؤلفاته الرئيسية

- «في منطق تكوين المفهومات الاجتماعية»، سنة ١٩٠٥.

- «نقد مفهوم علم الاجتماع الحديث»، سنة ١٩٠٥.

- «أبحاث في مفهوم المجتمع كمدخل لعلم الاجتماع: ١: «الاقتصاد والمجتمع»، سنة ١٩٠٧.

- «النظريات الرئيسية في علم الاقتصاد السياسي على أساس تاريخي روحي»، سنة ١٩١١.

- «موجز في نظرية المجتمع»، سنة ١٩١٤.

- «اساس الاقتصاد السياسي»، سنة ١٩١٨.

- «الدولة الحقيقية: محاضرات في انحلال واعادة بناء المجتمع»، سنة ١٩٢١.

- «العلم الميت والعلم الحيّ: أبحاث لمناقشة الفردانية والماركسية»، سنة ١٩٢١.

- «نظرية المقولات»، ١٩٢٤.

- «السير الخلاق الذي للروح: استعادة مكانة المثالية في كل ميادين الفلسفة»، ١٩٢٨.

- «الأزمة في علم الاقتصاد السياسي»، ١٩٣٠.

- «فلسفة التاريخ»، ١٩٣٢.

- «مرآة الفلاسفة: المذاهب الرئيسية في الفلسفة، معروضة في مفهوماتها ونظرياتها»، ١٩٣٣.

- «العلم المناضل: مجموع من الدراسات في الاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة»، ١٩٣٤.

- «اعرف نفسك بنفسك! فلسفة الروح، كمذهب في الانسان ومكانته في العالم»، سنة ١٩٣٥.

- «فلسفة الطبيعة»، ١٩٣٧.

- «فلسفة الدين على أساس تاريخي»، ١٩٤٧.

- «المنطق الكلي»، مؤلفات نشرت بعد وفاته على يد والتر هيرش، سنة ١٩٥٨.

ونشر مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٦٣.

المراجع

- K. Dunkmann: Der kampf um O. Spann 1928.

- Baron wrangel: universalistische System von O. Spann 1929.

- Karl Gerber: Der universalismus bei O. Spann, 1934.

- Gottieb Leibbrand: Umbruch durch O. Spann, 1933.

s- H. Räber: O. Spanns Philosophie des Univers alismus, Darstellung und Kritir, 1937, 1962.

- R. Amtmann: Die Geisteslehre O. Spanns, 1960.

الإلهيات

Théologie (f.); Theology (e.); Theoloie (d.); Teolgia (I); Theologia (G.); Theologia (L.).

الإلهيات، أو العلم الإلهي هو العلم الباحث في الله: وجوده، وصفاته، وعلاقته بالعالم.

واللفظ اليوناني: ثيولوجيا معناه الأصلي الاشتقاقي هو: القول في الله. لكن معناه تطور كثيراً.

وأول من استعمله هو أفلاطون. لكنه استخدمه بمعنى: علم الأساطير من حيث قيمته في التربية (محاورة «السياسة» ٣٧٩أ). وأطلق اللفظ: «ثيرلوجي» على الشعراء الذين ألفوا قصائد في نشأة الآلهة (ثيوجونيا)، مثل هسيودس وهوميروس، وأرفيوس.

وأرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» (م١ ف١ ص ١٠٢٥أ س ١٩) قد ميز في الفلسفة النظرية ثلاثة أجزاء هي: العلم الرياضي، العلم الطبيعي، والعلم الإلهي (ثيولوجيا).. وعنده ان العلم الإلهي هو «الفلسفة الأولى»، أي: ما بعد الطبيعة. وقد خصص للعلم الإلهي المقالة الثانية عشرة (المعروفة بمقالة اللام). وذكر كلاماً مشابهاً لهذا في المقالة الحادية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة» (م١١، ف٨ ص ١٠٦٤ ب٢). لكنه في سائر كتبه يستخدم اللفظ «ثيولوجيا» للدلالة على علم الأساطير، تماماً كما فعل استاذه أفلاطون. راجع في هذا مقالاً بقلم كلتنبوس F. kultenbusch بعنوان: «نشأة اللاهوت المسيحي. بحث في تاريخ الألفاظ: ثيولوجيا، ثيولوجين، ثيولوجون» ظهر في «مجلة اللاهوت والكنيسة» سلسلة حديثة، جـ١ (سنة ١٩٣٠ ص ١٦١ - ٢٠٥).

وجاء الرواقيون فأبرزوا العلم الإلهي كعلم من علوم الفلسفة. فبعد أن قسم مؤسس المذهب، زينون الرواقي، الفلسفة الى ثلاثة علوم هي: المنطق، والأخلاق، والطبيعيات - جاء خلفه كليانت Cleanth فقسم كل واحد من هذه العلوم الثلاثة الى قسمين: وفيما يتصل بالطبيعيات قسمها الى: العلم الطبيعي، والعلم

الإلهي: وبعده جاء پانتيوس الرودسي فميّز بين ثلاثة أنواع من العلم الإلهي وهي: العلم الطبيعي الذي تكلم عن الآلهة، أي علم الأساطير، والعلم الطبيعي الخاص، والعلم الطبيعي المدني. وقد اورد ذلك القديس أوغسطين في كتابه: «في مدينة الله» نقلاً عن ڤارون Varro («في مدينة الله» طبعة PL جـ٤١، عمود ١٨٠). وڤارون يسمي العلم الإلهي بالعلم الإلهي الطبيعي «لأن هذا العلم الإلهي يجعل من الآلهة تشخيصات لقوى الطبيعة. وكان طبيعياً بعد هذا أن يتحول العلم الإلهي في المسيحية إلى البحث في الله كما تتصوره هذه الديانة، وصفاته، والصلة بينه وبين مخلوقاته:

فيوستبنوس يرى أن العلم الإلهي «يتكلم عن الله» (Dial. 56) وأنه يصنع ممارسات دينية».

وأثيناجورس يقول إنه علم الله وصفاته.

وترتليان يميز بين «اللاهوت الأسطوري» و«اللاهوت الطبيعي».

وفكرة «اللاهوت السلبي» الذي يقول إن صفات الله اسلوب كلها ولا يمكن وصفه بصفات ثبوتية نجدها عند كليمانس السكندر، (في كتابه Stromates م٥ ص ٥٨٢ وما يليها).

ويرى غريغوريوس النوساوي أن الله فوق كل المقولات (Contra Eunem).

أما القديس أوغسطين فيقول إن العلم الإلهي هو «العلم الباحث» في الأمور التي تؤدي إلى نجاة الناس («في الثالوث» ١٤: ١). وهو «قول عقلي في الألوهية» («في مدينة الله» ٨: ١). ويقرر أنه لا يمكن وضع الله تحت أية مقولة («في الثالوث» ٥: ٦؛ «الاعترافات» ٤: ٢٩).

ويميز ديونوسيوس الأريوفاغي بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الايجابي، واللاهوت السلبي. واللاهوت السلبي يؤكد أن الله يسمو على كل الأوصاف، إنه فوق الوجود، ولا يعلم إلاّ في عدم العلم («اللاهوت السلبي» ص١ وما يليها؛ «في أسماء الله» ١: ٤؛ ٤: ٢؛ ١٣: ١ وما يليه؛ «في المراتب الكنسية» ٢: ٣).

وهذا التقسيم إلى لاهوت سلبي ولاهوت ايجابي أخذه جان اسكوت اريجين («في تقسيم الطبيعة» ٢: ٣). وهو يفضل اللاهوت السلبي قائلاً: «إن الأوصاف الثبوتية فيما يتعلق بماهية الله أقل قيمة من الأوصاف السلبية» («في تقسيم الطبيعة» ٣: ٢٠؛ ٤: ٥).

ويوحنا الدمشقي يضع العلم الإلهي بين علوم الفلسفة. «حوار» ٣). ألبرتس الكبير يقول: «العلم الإلهي هو الطابع والخاتم للحكمة الإلهية فينا»، و«هو علم بالعقيدة اليقينية» («الخلاصة اللاهوتية»، المقدمة).

أما القديس توما فميّز بين التفكير العقلي، وبين مقتضى الوحي. فهو يقول إن الإلهيات علم عقلي، وإن كان يستمد مضمونه من الوحي، لأنه ابتداءً من هذا المضمون يقوم بوضع مذهب منظم عقلي ببراهين منطقية.

وفي العصر الحديث نجد أن فرنسس بيكون (De dign II, 2f.) يعد العلم الإلهي الطبيعي جزءاً من العلم.

أما سبينوزا فيرى أن إلهيات العقل وعقل الإلهيات لا فائدة منهما («الرسالة اللاهوتية ـ السياسية» فصل ١٥).

ويرى كرستيان فولف أن اللاهوت الطبيعي «جزء من حكمة العالم، وفيه يدرس أصل المخلوقات ويتحدث عن الله» («آراء عقلية في قوى الفهم الانساني» ص٧).

وبومجارتن يعرّف اللاهوت الطبيعي بأنه «العلم بالله من حيث يمكن معرفته دون طريق الايمان» («الميتافيزيقا»، بند ٨٠٠).

ويرى كنت أن الإلهيات هي «مذهب في معرفة الماهية العليا». إن «معرفة بكل ما يوجد عند الله هي ما نسميه العلم الإلهي النموذجي theologia Archetypa، وهذا لا يوجد إلا لديه هو. اما مذهب معرفة ما يقوم في الطبيعة الانسانية بشأن الله فهو يسمى theologia ectypa، وهذا لا يمكن أن يكون إلاّ ناقصاً». («محاضرات في فلسفة الدين» ص٤). ولا تستطيع الالهيات أن تفيدنا في العلم بظواهر الطبيعة والاحالة الى الله في العلم هي «من شأن العقول الكسولة (ص٧). وتطبيق الإلهيات على الأخلاق هو الدين الطبيعي (ص٨). والإلهيات الطبيعية هي «الفرض الذي تفترضه كل الأديان» (ص٨). والإلهيات الطبيعية هي: (أ) إلهيات عقلية؛ (ب) وتجريبية. والإلهيات العقلية متعالية

ـ أي مستقلة عن كل تجربة.

أما لودفج فويرباخ فيرى أن الإلهيات هي علم الانسان، لأن إله الإنسان «ما هو إلا تأليه لماهية الإنسان» (مجموع مؤلفاته جـ٨ ص٢٠).

مراجع

- Werner Jaeger: The Theology of Early Greek Philossophers 1947.

- F. Picavet: Historie des rapports de la théologie et de la philosophie, 1889.

- E. Gilson: La philosphie et la théologie, 1960.

- G. H. Stirling: Philosophy and Theology, 1890.

- Martin Grabmann: Geschichte der Katholischen theologie seit dem Ausgang der vaterzeit, 1933.

- Clement C. J. Webb: Studies in the history of Natural theology, 1915.

- Fr. H. Frank: Geschichte and Kritik der neven theologie seit Schleiermacher, 1898.

- Henrich Emil Brunner: The Theology of Crisis, 1935.

- Theoder Siegfried: Das Wort und die Existenz: I. Eine Aussein Andersetzung mit der dialektischen Theologie. II. Die theologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann. III. Autoritat und Freiheit, 1933.

أمونيوس بن هرميا

Ammonuos Hermiae

(نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي)

فيلسوف وشارح لأرسطو.

أبوه هرميا Hermiae وأمه ايدسيا Aidesia. ولد وعاش في الإسكندرية، وتولى رئاسة المدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية. وكان تلميذاً لبروتس. وتتلمذ على أكبر رجال الأفلاطونية المحدثة في القرن السادس الميلادي، وهم: دمسقيوس، وسنيلقيوس، واسقلابيوس، واولمقيودورس، وثيرروتس، ويحيى النحوي. وكان واسع الإطلاع، متعدد المشاركة في العلوم، وكان عالماً خالياً من الأحكام السابقة؛ وكان رياضياً، وفلكياً، ونحوياً، وخطيباً.

وقف حياته على شرح مؤلفات أرسطو. وقد بقيت لدينا شروحه التالية:

١ ـ شرح كتابي «المقولات» و«العبارة». وطبع أولاً في ڤينيسيا في مطبعة Aldi الشهيرة أولاً في عام ١٥٠٣ ثم في عام ١٥٤٥. ـ لكن يلاحظ أن بعض المخطوطات تنسب هذا الشرح الى اوليمفيدورس، ومعظمها ينسبه الى يحيى النحوي، والقليل منها ينسبه إلى أمونيوس!!

٢ ـ «شرح على اليساغوجي» لفورفوريوس؛ وطبع اولاً ف فينسيا سنة ١٥٠٠، ثم سنة ١٥٤٥، ثم سنة ١٥٤٦. ونشره نشرة نقدية A. Busse في مجموعة «الشروح اليونانية على أرسطو»، حـ٤، قسم١، برلين ١٨٩١.

٣ ـ شرح «التحليلات الأولى» لأرسطو. ولم تبق لنا منه إلا شذرات نشر بعضها Wailz في ضمن نشرته لـ «أورغانون» أرسطو («مجموع كتب أرسطو المنطقية» ص٣٥.

وثمة مشكلة أخرى وهي أن بعض الشروح على «الأورغانون»، قبل شروح: أوليمفيودورسس، ويحيى النحوي، وإلياس، وداود الأرمني، ونيغفورس بلميداس ترجع ـ إما بطريقة مباشرة وإما بطيقة غير مباشرة ـ إلى أمونيوس (راجع پرانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» جـ١ ص٦٤٢ وما يليها. وراجع مقدمة A. Busse في نشرته لكتاب «ايسا غوجي» لأمونيوس، ص ٣٥ وما يليها). كذلك فإن شرح اسقلابيوس لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو يرجع الى محاضرات أمونيوس، كما يذكر ذلك في العنوان.

وتوجد اقتباسات من محاضرات أمونيوس في شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» لأرسطو (راجع خصوصاً صفحات: ٥٩ س٢٣، ص١٩٢، س١٤، ص١٩٨، س١٧ من نشرة ديلز). كذلك توجد اشارات إلى هذه المحاضرات في شرح أولمبيودورس في «الآثار

العلوية» (راجع حـ١ ص١٣٣، ٢٦٠؛ حـ٢ ص٢١٥).

كذلك نجد اشارات إلى كتابين لأمونيوس هما:

٤ - «الله عند أرسطو» (راجع شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» ٣٢١ب؛ وشرحه على كتاب «في السماء» ٤٨٦أ ٣٢).

٥ - «في الأقيسة الشرطية» (مخطوط باريس اليوناني رقم ٢٠٦٤ ورقة ٢٥٤أ).

أما في المصادر العربية فينسب إلى أمونيوس ما يلي:

أ - تفسير المقالات الأولى والثانية والثالثة والرابعة من كتاب «الطوبيقا» لأرسطو.

ب - شرح مذهب أرسطاطاليس في الصانع».

جـ - «في أغراض أرسطاطاليس في كتبه».

د - «حجة أرسطاطاليس في التوحيد». («الفهرست» ص٣١٠، ٣١٤).

نشرات ما بقي من كتبه

- De Fate, ed. J. C. Orellius. Zurich, 1824.
- Ammonios in Categorices, ed. A. Busse, 1895. Arist. Cem. Graeca, iV, 4.
- Ammonios in Porphyrii quinque voces, ed. Busse, ibidem IV, 3.

مراجع

- Brandis: Ueber die Reihenfolge der Bucher der Aristet. Orgamon, 5. 283 f.
- Prantl: Geschichte der Logik, I, 642 f.
- Ed. Zeller: Die philosophie der Griechen, II, S. 829 f. 3 Aufl.
- Frendenthal: art. in Pauly - Wissowa, B. I. 2, col. 1863 - 5

أوستفلد

(Wilhelm) Ostwald

(1853 - 1932)

عالم كيميائي وفيلسوف ألماني.

ولد في ريجا في ٢ سبتمبر (٢١ أغسطس ١٨٥٣)، وتوفي في جروسبوتن Grossbothen (بنواحي ليبتسك في ٤ ابريل ١٩٣٢).

أمضى دراسته الثانوية في ريجا (لتفيا)، وفي سنة ١٨٧٢ دخل جامعة دورپات Dorpat. (الآن: تارتو Tartu)، حيث درس الكيمياء عند كارل اشمدن ويوهان لميرج، كما درس الفيزياء عند أرتورفون أوتنجن. وفي سنة ١٨٧٥ حصل على البكالوريوس. وفي السنة التالية منح درجة الماجستير، وعيّن مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة دورپات، حيث تخصص في نظرية التفاعل الكيميائي. في سنة ١٨٧٨ حصل على الدكتوراة في الكيمياء. وأصبح مساعداً لفون أوتنجن في سنة ١٨٧٥. وفي سنة ١٨٨٠ عيّن أستاذاً للكيمياء في معهد الهندسة (البوليتكنيك) في ريجا.

وفي الأعوام ١٨٨٥ - ١٨٨٧ كتب كتاباً بعنوان: «متن في الكيمياء العامة». وكان هذا الكتاب الكبير إسهاماً قيّماً في جعل الكيمياء الفيزيائية فرعاً مستقلاً قائماً برأسه وقد بناه على التلخيص المنظم للمؤلفات التي صدرت في الفيزياء والكيمياء على طوال خمسين عاماً. وأصدر «مجلة الكيمياء الفيزيائية» التي صارت لسان حال مدرسة ليبتسك في الكيمياء الفزيائية.

وفي سنة ١٨٨٧ صار أستاذاً ذا كرسي للكيمياء الفزيائية في جامعة ليبتسك، وكان كرسيه هذا هو الكرسي الوحيد للكيمياء الفزيائية في كل جامعات ألمانيا. وفي سنة ١٨٩٨ افتتح معهد الكيمياء الفزيائية في جامعة ليبستك.

وفي سنة ١٩٠٦ تقاعد كي يتفرغ لأبحاثه. وفي سنة ١٩٠٩ حصل على جائزة نوبل في الكيمياء.

فلسفته العلمية

كان أوستفلد مؤسس مذهب الطاقة Energetick، وهو نوع من المذهب الواحدي Monismus، يرد كل فعل، جسمانياً كان أو نفسياً، إلى الطاقة. وقد برر هذه النظرية على أساس خواص الطاقة. فقال إن مختلف أشكال الطاقة: الحركية. والحرارية، والكهربائية، والكيماوية، إلخ، تختلف - فيما يتعلق بتوازن الطاقة، في القيمة بالنسبة إلى الإنسان. وكل طاقة قادرة على

التحوّل، الخاصية التي تدل عليها ـ مثلاً درجة الحرارة بالنسبة إلى الحرارة، يسميها أوستفلد: شدّة الطاقة. فيرجع كل حَدَث إلى القدرة على التحول التي ترجع إلى اختلاف الشدّة. وكل حَدَث يمكن في نهاية التحليل أن يبين أنه راجع إلى تحول الطاقة. ومن هنا يمكن وضع هذا القانون العام للحدوث: إن اختلافات الشدّة في الطاقات الموجودة هي الشكل الضروري والكافي للحدوث» ويعزو أوستفلد إلى الطاقة المقياس الأعلى للوجود الداخلي (أو: الحقيقة الواقعية).

ولهذا هاجم المذهب المادي، وأسهم بالكثير في تحطيم المذهب المادي.

وإسهامه في الفلسفة يقوم أساساً على إسهامه في فلسفته الطبيعية، التي رأى فيها «جزءاً عاماً من علم الطبيعة»، وهدفها هو السيطرة على الطبيعة بواسطة الإنسان. ويعرّف فلسفة الطبيعة بأنها «تركيب وتوحيد مجموع معلوماتنا عن الطبيعة». ويقول في هذا الصدد: «إن مهمة فلسفة الطبيعة هي تكوين المفهومات الأكثر عموماً، التي بميزتها نتلمس طريقنا في العالم الخارجي وهذه المفهومات تجدها فلسفة الطبيعة جاهزه في فروع... العلم المختلفة بحسب ترتيبها العمودي. فإعمها هي تلك التي تقوم على الترتيب Ordnungslehre، وتشتمل على: المنطق، والرياضيات، ونظريات الزمان والمكان. «والرابطة بين المتساويات أو المتشابهات هي مضمون التصور الأولى للترتيب» «فلسفة الطبيعة» وجـ١) ولا يكون الترتيب تماماً إلاّ إذا كان كل شيء في مجموع ما يمكن تمييزه من كل شيء آخر، بحيث يمكن تعرّفه وتتبع مصيره. ويتلو ذلك العلوم الفيزيائية، ثم البيوبولوجية. فهناك إذن ثلاثة ميادين للعلم: المنطق والرياضة، ثم الفيزياء، ثم علوم الحياة (البيولوجيا) وقد بحث أوستفلد في هذه الميادين الثلاثة، ابتغاء أن يتعرف دور الطاقة فيها. ورأى أوستفلد أن غاية العلم هي أن يمكننا من النظر في المستقبل، ابتغاء ترشيد عمل الإنسان.

وفي هذا السبيل دعا أوستفلد إلى اطراح الفروض، وطالب العلم بالاقتصار على ما تقدمه التجربة المباشرة. (راجع كتابه «محاضرات في فلسفته الطبيعية»، ط٢، ص٢١٣. كذلك دعا إلى اطراح كل مفهوم معنويّ في التفسير العلمي. ومن ثم وضع هذه القاعدة التي تقول: «لا يحق للإنسان أن يُعدّ معنوياً ما هو فسيولوجي مرن».

وحاول أوستفلد تطبيق نظريته في الطاقة على علوم الحياة: الفسيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. ولكنه رأى أن الأمر يحتاج هاهنا إلى مزيد من الاعتبارات المكملة تتعلق بخصائص هذه العلوم. وقد رأى أن المفهومات الأساسية في علوم الحياة هي: الحياة، والتطور. والحياة تيار من الطاقة متواصل Stationär»، ولكي «يظل متواصلاً يجب أن يزوّد بضابط ذاتي، أعني أنه يجب أن تكون لديه خاصية تمكن من الإبقاء على هذا التواصل، وتجنب ما يعوقه». وفي الميدان الأخلاقي يعبّر عن هذه الخاصيّة بأنها السعي إلى المحافظة على الذات وهذه واقعة في غاية الأهمية بالنسبة إلى علم الاجتماع. وأوستفلد يفهم من علم الاجتماع: علم الحضارة. وقد خص هذا العلم بكتاب عنوانه: «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة». ويحدد مهمة هذا العلم في العمل: «من ناحيةٍ: على زيادة مجموع الطاقة الأوليّة المتيسرة، ومن ناحية أخرى على تحسين الوسائل ـ الفردية، إلى تحويل الطاقة إلى أمور نافعة». وكل ميادين الحضارة: الاقتصاد، القانون، الأخلاق تقتضي لتطورها وتحسينها ألا تبدد الطاقة بأي شكل من الأشكال. إن الإنسان يستخدم لعمله الطاقة المنبعثة من جسمه، وعليه أيضاً أن يجعل الطاقة الموجودة في العالم الخارجي في خدمته.

إلى جانب فانتهوف Van't Hoff وأرنيوس Arrhenuis أقام أوستفلد الكيمياء الفيزيائية علماً معترفاً به ومستغلاً؛ وكان هو أهم ممثل له ومنظم لقواعده. وقد قامت شهرته المبكرة على الأبحاث التي أجراها في المبادىء الأساسية التي تحكم التوازن الكيميائي والتفاعل الكيميائي. وكان بارعاً في إجراء التجارب، واهتم خصوصاً بالتوصيل الكهربائي، وبسرعة رد الفعل الكيماوي، وبتدخل العوامل الكيماوية في تغيير سرعة التفاعل Catalyse. وكان من أبرز الباحثين في علم الألوان، وزود هذا العلم بنظرية كمية في الألوان.

مؤلفاته

- «الطاقة وتحوّلاتها»، ١٨٨٨.
- «تفنيد المادية العلمية»، ١٨٩٥.

ـ «محاضرات في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٢.

ـ «دراسات ومحاضرات»، ١٩٠٤.

ـ «فلسفة الطبيعة»، من كتاب «حضارة العصر الحاضر ١ : ٦»، ١٩٠٨.

ـ «الطاقات»، ١٩٠٨.

ـ «موجز في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٨.

ـ «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة»، ١٩٠٩.

ـ «الرجال العِظام»، ١٩٠٩.

ـ «مقتضيات اليوم»، ١٩١٠.

ـ «الآمر الطاقوي»، ١٩١٢.

ـ «فلسفة القِيَم»، ١٩١٣.

ـ «فلسفة الطبيعة الحديثة»، ط١ : علوم الترتيب، ١٩١٤.

ـ «أبجديّة الألوان»، ١٩٠٧.

ـ «أطلس الألوان»، ١٩١٧.

ـ «عِلم الألوان» ١٩١٩.

ـ «انسجام الألوان»، ١٩١٨.

ـ «انسجام الأشكال»، ١٩٢٢.

ـ «عالم الأشكال»، أطلس، ابتداء من سنة ١٩٢٢.

ـ «سيرة ذاتية»، ١٩٢٣، في: «فلسفة العصر الحاضر في عروض ذاتية» حـ٤.

مراجع

- A. Dochmann: Wilhelm Ostwalds Energetik, Dissertation, Bern 1908.

- Ostwalds Festschrifs zum 60 Geburtstag, 1913.

- V. Delbas: Une théorie allemande de la Culture. Ostwald et sa philosophie. Paris, 1916.

- W. Burkanp: Die Entw. des Substanz begriffs Dei Ostwald, 1913.

أويكن (رودلف)

(Rudolf Eucken)

فيلسوف ألماني.

ولد في ٥ يناير سنة ١٨٤٦ في آورش Aurich (في فريزلند الشرقية). وتوفي في ١٦ سبتمبر سنة ١٩٢٦ في يينا Jena. دَرَس في جامعة جيتنجن، خصوصاً على يد الأستاذ تيشملر Teichmüller (١٨٣٢ ـ ١٨٨٨) وحصل على الدكتوراه الأولى في الفيلولوجيا والتاريخ القديم برسالة عنوانها: «في علة القول عند أرسطو». وقام بالتدريس في المدارس الثانوية من سنة ١٨٦٧ حتى ١٨٧١ في هوسوم Husum، وبرلين، وفرانكفورت. وفي سنة ١٨٦٧ صار أستاذاً للفلسفة في بازل (سويسرة). ثم انتقل إلى جامعة يينا في سنة ١٨٧٤. وبعد إحالته إلى التقاعد في سنة ١٩٢٠ قام بإلقاء المحاضرات العامة. وفي سنة ١٩٠٨ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

أراد أويكن إنشاء «مثالية جديدة، تتميز بالفاعلية الخلاّقة». وهذه لا تقوم على فعل الفرد، بل على «الفعل الجوهري المشترك» وعلى «المشاركة في الفعل والحياة المشتركة». ولهذا رفض كل فلسفة منطوية على ذاتها، كما نبذ كل نزعة عقلية تسوّي بين مضمون الروح ومضمون الفكر ولا ترى في العمليات الفكرية أنها مجرد شكل بل هي جوهر الحقيقة الواقعية. ورأى أن الحياة الروحية هي تلك التي تكوّن حقيقة واقعية جديدة. ومع هذه الحياة الواقعية الجديدة يبدأ نوع جديد من التاريخ، هو التاريخ بالمعنى الصحيح. ولما كانت الحياة الروحية الحقيقية ذات طابع أخلاقي، فإن التاريخ يجب أن يسوده، عنصر أخلاقي. والحياة الروحية المطلقة هي الحياة الإلٰهية. وفكرة الله لا تعني شيئاً آخر غير الحياة الروحية المطلقة، الحياة الروحية في سموّها فوق كل تحديد من جانب الإنسان. وتوكيد فكرة الله هو الإقرار بالعمق اللامتناهي للحقيقة الواقعية، التي يشارك فيها الإنسان في حياته السامية.

وتحرير النفس من قيود «عمل الحضارة الذي صار غير شخصي» هو الهدف الذي هدف إليه في إنتاجه الفلسفي، وفي ميتافيزيقه. والمعرفة هي الطريق المؤدي إلى تحقيق هذا الهدف. ما هذه المعرفة؟ إنها المعرفة التي تدل على قدرتها وحقها، ليس فقط بالسمو الباطني للإنسان، بل واقعياً بأن تكون جزءاً من الحياة. ذلك لأن

«معيار الحياة هو معيار المعرفة». والفاصل ليس هو شكل المعرفة، بل مضمون الحركات الروحية. ولا بد للمعرفة من أن تبقى راسخة في وحدة الحياة الروحية. والفلسفة هي «علم الكل، وهي تستخدم مبدءاً للكل».

والعالم التجريبي المعطى لنا ليس هو شمول الوجود، بل يوجد عالم روحي فوق الذوات الفردية. وواجب الحياة ومعناها يقوم في التفكير في الترابط بين الأحياء وفي السلوك الأخلاقي الذي يكشف لنا عن منطقة أسمى. والفعل الأخلاقي لا يقتصر على السلوك الإجماعي، بل يمتد أيضاً إلى العلم والفن.

ومن هذا العرض لآراء أويكن يتجلى لنا ما فيها من غموض وضباب روحاني. وربما كان هذا هو السبب في حصوله على جائزة نوبل للآداب! لأن أعضاء الأكاديمية السويدية التي تمنح هذه الجائزة مولعون بالآراء الغامضة الخطابية الفضفاضة التي لو حُلِّلت لما وجد لها مُحَصَّل واضح، خصوصاً إذا دارت هذه الآراء حول التآخي والأخلاق والمشاركة في الحياة الروحية، إلخ.

مؤلفاته

- «تاريخ ناقد للمفهومات الأساسية في العصر الحاضر»، ليبتسك ١٨٧٨؛ طبعة ثالثة بعنوان: «القيادات الروحية في العصر الحاضر»، الطبعة الخامسة سنة ١٩١٦؛ ط٦ في برلين ١٩٢٠.
- «تاريخ المصطلحات الفلسفية»، ليبتسك ١٨٧٩.
- «وحدة الحياة الروحية في وعي وفكر بني الإنسان»، ليبتسك ١٨٨٨.
- «تصورات الحياة عند كبار المفكرين: تاريخ تطور مشكلة حياة الإنسان من أفلاطون حتى العصر الحاضر»، ليبتسك ١٨٩٠.
- «المضمون الحقيقي للدين»، ليبتسك ١٩٠١.
- «الخطوط الرئيسية لنظرة جديدة في الحياة»، ليبتسك ١٩٠٧.
- «المشاكل الرئيسية في فلسفة الدين في العصر الحاضر»، برلين ١٩٠٧.
- «معنى الحياة وقيمها»، ليبتسك ١٩٠٨.
- «المدخل إلى فلسفة في الحياة الروحية»، ليبتسك ١٩١٢.
- «فلسفة في الحياة»، ليبتسك ١٩١٨.

مراجع

- W. R. Boyce Gibson: Rudolf Eucken's Philosophy of Life. London, 1966.
- Th. Kappstein: Rudolf Eucken. Berlin, 1909.
- G. Wunderle: Die Religions philosophie Eucken's, 1912.
- R. Siebert: Eucken's Weltund lebens anschauung, 4. Sufl. 1926.

إيبرفج

Ueberweg (Friedrich)

(1826 - 1871)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في ٢٢ يناير ١٨٢٦ في ليتشلنجن Leichlingen بالقرب من مدينة زولنجن Solingen في وسط غربي ألماني، وتوفي في ٩ يونيو ١٨٧١ في مدينة كينجزبرج.

دخل جامعة جتنجن في سنة ١٨٤٥ حيث تتلمذ على لوتسه. ثم انتقل إلى جامعة برلين فقضى فيها أربع سنوات من ١٨٤٦ حتى ١٨٥٠، حيث تتلمذ على يد لنبزرج وبينيكه Beneke، والتحق بجامعة هلّه Halle في سنة ١٨٥٠، وحصل منها على الدكتوراه الأولى في الفلسفة برسالة عن: «عناصر نفس العالم عند أفلاطون» وعين مدرساً للفلسفة في جامعة بون Bonn سنة ١٨٥٢، ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة كينجزبرج؛ ثم أستاذاً ذا كرسي في هذه الجامعة في سنة ١٨٦٨.

واتجاهه الفلسفي ـ حسبما يقول هو ـ هو الواقعية ـ المثالية. لهذا يرى أن مضمون الإدراك الحِسّي يدل على عمليات حقيقية تجري في داخل الذات. والكليات الجسمية التي تكون مضمون الإدراك الحِسّي مرتبطة ارتباطاً دقيقاً بحركات معيّنة، هي رموز لها.

وفي المنطق اتخذ مذهباً وسطاً بين المنطق

الصوري عند كنت والمنطق الميتافيزيقي عند هيجل. ورأى أن المنطق الصوري لم يستطع الربط بين أشكال الفكر وأشكال الوجود؛ بينما المنطق الميتافيزيقي الهيجلي يؤكد الهوية بين الفكر والوجود. لهذا رأى إيبرفج أن يجعل الفكر صورة للوجود. وفي هذا تأثر بمنطق أرسطو؛ ومن ثم أخلى مكاناً واسعاً لمنطق أرسطو في كتابه «مذهب المنطق».

لكن الفضل الأكبر لإيبرفج والذي مكّن له من الشهرة الواسعة حتى اليوم هو في تاريخ الفلسفة بكتابه الرئيسي الذي لا نظير له حتى اليوم في كل اللغات، وعنوانه: «موجز أساسي في تاريخ الفلسفة» Grundriss der Geschichte der Philosophie، الذي أصدره في ثلاثة مجلدات في الفترة من ١٨٦٢ إلى ١٨٦٦. فظهر الجزء الأول في ١٨٦٢، والثاني في ١٨٦٤، والثالث في ١٨٦٦. وهو الذي أصدر الطبعتين التاليتين مع زيادات وتنقيحات.

أما الطبعة الرابعة فقد أشرف عليها ونمّاها رودلف رايكه Rudolf Reicke، دكتور في الفلسفة ومحافظ في مكتبة جامعة كينجزبرج (ولد في فبراير سنة ١٨٢٥ وتوفي في ١٦ أكتوبر ١٩٠٥). وظهرت هذه الطبعة الرابعة في الفترة من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٥.

ثم تولى ماكس هاينتسه Max Heinze (ولد في ١٣ ديسمبر ١٨٣٥، وتوفي في ١٧ سبتمبر ١٩٠٩) المستشار في حكومة سكسونيا والأستاذ ذو الكرسي في جامعة ليبتسك - الإشراف على الطبعات من الخامسة حتى التاسعة، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٩٠٦. وفي الطبعة التي ظهرت سنة ١٩٠١ بدأ تخصيص جزء رابع مستقل لفلسفة العصر الحاضر.

وفي سنة ١٩٠٧ رأى الناشر - وهو E.S. Mittler und Sohn أن يعهد بالإشراف والتجديد على الطبعات التالية إلى عدد من العلماء، نظراً إلى تضخم المادة. فتم توزيع العمل على النحو التالي، ابتداءً من سنة ١٩٠٧:

المجلد الأول: العصر القديم: وتولاه كارل پريشتر Karl Praechter، الأستاذ في جامعة هلّه. وظهر المجلد الأول من هذه الطبعة العاشرة للكتاب في سنة ١٩٠٩. وظهرت الطبعة الحادية عشرة مزيدة جداً في خريف ١٩١٩، والطبعة الثانية عشرة مزيدة في ربيع ١٩٢٦.

المجلد الثاني: عصر الآباء والعصر الوسيط: وتولاه ماتياس بومجارتنر Matthias Baumgartner، الأستاذ في جامعة بريسلاو. وظهرت الطبعة العاشرة منقحة ومزيدة جداً في شتاء ١٩١٤/ ١٩١٥.

المجلد الثالث: العصر الحديث حتى نهاية القرن الثامن عشر: وتولاه ماكس فرشايزن - كيلر Max Frischeisen- Köhler الأستاذ في جامعة هلّه، وڤلي موج Willy Moog الأستاذ المساعد في جامعة جريفسفلد Greifswald. وظهرت الطبعة الثانية عشرة مجدّدة تماماً في ربيع سنة ١٩٢٤.

المجلد الرابع: القرن التاسع عشر والعصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونسطنطين ايسترايش Traugott Konstantin Oesterreich الأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهرت الطبعة الثانية عشرة المجدّدة في خريف ١٩٢٣.

المجلد الخامس: الفلسفة في خارج ألمانيا، من بداية القرن التاسع عشر حتى العصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونسطنطين ايسترايش السابق الذكر، والأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهر مجلداً مستقلاً قائماً برأسه ضمن الطبعة الثانية عشرة في ربيع سنة ١٩٢٨. وقد اشترك في تحريره ١٤ أستاذاً من مختلف الجامعات الأوروبية.

وتوالت الطبعات بعد ذلك لهذه المجلدات الخمسة، بما لا محلّ لتفصيله هاهنا.

والميزة الرئيسية لهذا العمل الجبّار هي ذكر الطبعات والمراجع والمصادر بتفصيل تامّ. ولهذا لا يمكن أيّ مؤرخ أو باحث في تاريخ الفلسفة أن يستغني عنه. والمادة التي يقدمها في عرض المذاهب هي مراجع خاصة أكثر منها عرضاً تحليلياً، ولهذا كان هذا الكتاب مرجعاً للبحث المتعمق وأداة لمزيد من الدراسة أكثر منه بسطاً للآراء في صورة تركيبية.

سائر مؤلفات إيبرفج

أما مؤلفات إيبرفج الأخرى، فهي:

«تطوير الوعي بواسطة المعلم والمربّي»، سنة ١٨٥٣.

«مذهب المنطق وتاريخ النظريات المنطقية»، ١٨٥٧؛ ط٥ سنة ١٨٨٢.

«شلر: مؤرخاً وفيلسوفاً»، نشرة براش M. Brasch سة ١٨٨٤.

«أبحاث فلسفية مجموعة مع مقدمة عن حياة المؤلف»، نشر براش في سنة ١٨٨٩.

«في المثالية، والواقعية، والواقعية المثالية»، بحث نشر في «مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي»، حـ٣٤ سنة ١٨٥٩.

مراجع

- Friedrick Alhert lange: Friedrick Ueberweg, 1871.

- Moritz Brasch: Friedrick Ueberweg, Sein Leben Seie Schriften und seine philosophische, Bedeutung, in: Ueberweg gesammelte philosophische Abhandlungen, 1889.

إيسيدوروس، السكندري

Isidoros

فيلسوف أفلاطوني محدث.

ولد حوالي سنة ٤٥٤م بحسب رأي أسموس Asmus، وتوفي قبل سنة ٥٢٦م. وبلغ مكانة رفيعة في المدرسة الأفلاطونية المحدثة في سنة ٤٧٨م. ونشأ في وسط وثني بالإسكندرية، وكان على صلة وثيقة باللاهوتي المصري أسكلبيادس وهيرسكيوس، وأخذ الفلسفة عن ثيوسبيوس، تلميذ هيروكلس. وسافر إلى أثينا حيث اتصل ببرقلس وسالستيوس ثم ما لبث أن عاد إلى الإسكندرية.

ولما اضطر المرضُ مارينوس إلى التخلي عن رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، دُعي ايسيدوروس ليتولى رئاسة الأكاديمية، فسافر إلى أثينا ليتولى هذا المنصب. لكنه وجد نشاط الأكاديمية مشلولاً، فعاد إلى الإسكندرية.

وقيمته كفيلسوف ضئيلة. ولكنه كان متعمقاً في اللاهوت المصري. ويرى دمسقيوس أن ايسيدوروس إنما برع في التنبوء بالغيب والعجائب. ولا نعرف من إنتاجه إلا أناشيد.

ومعلوماتنا عنه إنما تدين بها لدمسقيوس، تلميذه الذي كتب سيرته وقد بقيت منها بقايا جمعها أسموس Asmus بعنوان:

Das Leben des Philosophen Isidorus, von Damaskios. Leipzig, 1911.

أينشتاين (ألبرت)

Einstein (Albert)

(1879 - 1955)

فزيائي، لنظرياته آفاق فلسفية.

ولد في مدينة أولم Ulm، في جنوبي ألمانيا، في ١٤ مارس سنة ١٨٧٩، من أبوين يهوديين. وفي السنة التالية انتقلت أسرته إلى منشن، حيث أقام أبوه هرمن وعمه يعقوب مصنعاً للكهرباء والأشغال الهندسية. وتعلم ألبرت أولاً في المدارس الابتدائية والثانوية في منشن، لكنه لم يكن متفوقاً في الدراسة. ودفعته أمه إلى دراسة الموسيقى فاتقن العزف على الكمانجة. وترك الدراسة الثانوية قبل الحصول على شهادة إتمام الدراسة الثانوية. ثم ارتحل أبوه إلى إيطاليا، بالقرب من ميلانو، في سنة ١٨٩٤ بسبب تعثر أحواله المالية في ألمانيا. فلحق ألبرت بأسرته في إيطاليا. لكنه لم يلبث أن سافر إلى سويسرة في سنة ١٨٩٦، حيث التحق بكلية الهندسة الفدرالية ETH الشهيرة، فأمضى بها أربع سنوات درس فيها الفيزياء والرياضيات، وحصل على دبلوم بهذه المدرسة في ربيع سنة ١٩٠٠. وفي السنة التالية، ١٩٠١، حصل على الجنسية السويسرية. واشتغل مدرساً للرياضيات طوال شهرين. ثم عمل في مكتب البراءات patent السويسري في مدينة برن Bern، عاصمة الاتحاد السويسري. وتزوج صديقته في كلية الهندسة بزيورخ Mileva Marie في سنة ١٩٠٣.

وفي سنة ١٩٠٥ نشر في المجلة الشهيرة: «حوليات الفيزياء» رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة زيورخ، وعنوانها: «تحديد جديد للأبعاد

الجزيئية». كذلك نشر في نفس المجلة وفي نفس السنة أربع مقالات أخرى، الأولى منها بعنوان: «حركة الجزيئات الصغيرة المعلّقة في سائل ساكن بحسب النظرية الحركية الجزيئية للتوصيل». وفي هذه المقالة حاول أن يقدم تفسيراً نظرياً للحركة البراونية - والمقالة الثانية بعنوان: «نظرية اكتشافية تتعلق بانتاج وتحويل الضوء». وفيها يقول: إن الضوء يتألف من كِمام quanta (وهي التي عرفت فيما بعد باسم: الفوتونات photons أو الضوئيات) ذات أمواج. وبهذين البحثين أحدث نيوتن ثورة في نظرية الضوء، مكّنت من تفسير ابتعاث الكهيربات، الإلكترونات، من بعض الجوامد إذا ما سلّط عليها الضوء وهو ما يعرف بالتأثير الضوئي الكهربي.

وفي سنة ١٩٠٥ أيضاً أعلن عما سماه بنظرية النسبية المحدودة، وهي التي بها سترتبط كل شهرته. وها نحن أولاء، نورد خلاصة لها:

حَلَّل أينشتاين بعض الأفكار الأولية التي كان يُظَن. أن العلم قد فرغ من تحديدها، وعلى رأسها فكرة «المعية» (= الحدوث في نفس الوقت معاً»، وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية الزمان الفيزيائي، خصوصاً عند نيوتن. وانتهى أينشتاين من هذا التحليل إلى أن المعية تختلف تبعاً لإطار الإشارة، أي لموضع الراصدين، وأنه لا توجد معية مطلقة، كما ادعت النظرية المطلقة في الزمان. فتحديد المعية، وتبعاً لذلك: تحديد الزمان (لأن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحظة المعيات) في نُقَط مختلفة من المكان - هو أمر نسبي إذن، وليس واحداً بالنسبة إلى زمرٍ مختلفة من الراصدين.

وقد سميت هذه النظرية النسبية بالمحدودة، لأنها لا تتعلق إلاّ بالراصدين الذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة.

وفي سنة ١٩١٥ وسّع أينشتاين هذه النظرية، فجعلها تشمل غيرها من الحركات. وسمّيت هذه بالنسبية المُعَمَّمة.

والنتائج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة - عديدة، وأكثرها يبدو مطبوعاً بطابع التناقض الظاهر. وأهم هذه النتائج ما يلي:

١ - الزمان نسبّي.

٢ - للمكان انحناء.

٣ - سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة.

٤ - لا يمكن الفصل بين الزمان والمكان إطلاقاً، بل هما يكوّنان معاً كُلاً متصلاً يسمّى «مُتّصل الزمان والمكان». والزمان إذن بُعْدٌ رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة التي هي: الطول، والعَرْض، والعُمق.

٥ - وتبعاً لذلك فإن مقاييسنا للزمان نسبية، تتوقف على إطار الإشارة الذي يوجد به الراصد.

٦ - الزمان له أكثر من اتجاه. والأمر يتوقف على المعايير التي نضعها سابقاً لتحديد المعية والتوالي، فلا توجد معايير مطلقة، بل كل ما هنالك هو مواضعات على معايير.

تلك هي الخلاصة. ونحيل القارىء إلى كتابنا «الزمان الوجودي» (ص١٣١ - ١٤٩، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٥) - ليجد تفصيلاً وافياً لهذا كله، ونقداً دقيقاً لنظرية النسبية.

ثم أصدر بحثاً آخر، يعد بمثابة حاشية على نظرية النسبية الخاصة، وعنوانه: «هل التصور الذاتي لجسم ما يتوقف على ما يحتويه من الطاقة؟». وفيه انتهى إلى التكافؤ بين الكتلة والطاقة، وصاغ ذلك في هذه المعادلة.

الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء.

وأما من حيث سلوكه الوظيفي فإنّه ترك مكتب البراءات، وعاد إلى التدريس أولاً في سويسرة، ثم في الجامعة الألمانية في براج (عاصمة الجمهورية التشيكية فيما بعد) وحصل على وظيفة أستاذ ذي كرسي. لكنه بعد فترة وجيزة، وذلك في سنة ١٩١٢ عاد إلى مدرسة الهندسة الفدرالية العليا في زيورخ.

وفي أبريل سنة ١٩١٤ انتقل مع أسرته إلى برلين، حيث حصل على وظيفة في الأكاديمية البروسية للعلوم. وفي الوقت نفسه، كان يلقي محاضرات في جامعة برلين. وواصل أبحاثه لتوسيع نظريتة النسبية، وتمخض ذلك عن دراسة بعنوان: «أُسس النظرية النسبية

المعمّمة»، وقد نشرت في مجلة «حوليات الفيزياء» في سنة ١٩١٦ وفي هذه الدراسة توصل إلى أن الجاذبية ليست قوة، كما ظن نيوتن، بل هي مجال منحنٍ في «متصل المكان ـ الزمان»، ناشىء عن حضور الكتلة وقال إن هذه الفكرة يمكن إثباتها، أو تغييرها، بواسطة قياس مقدار انحراف ضوء النجم حين يسير قريباً من الشمس، علماً بأن ضوء النجم لا يرى إلاّ أثناء الكسوف الكلي.

واستطاع اينشتاين بالمعادلات الحديثة التي صاغها أن يفسّر عدم الانتظام في أقرب نقطة من الشمس في مدار الكوكب عطارد. كذلك بيّنت هذه المعادلات لماذا تبعث النجوم ـ في مجال جاذبية قوية ـ ضوءاً أقرب إلى الطرف الأحمر من الشعاع الطيفي spectrum في مجال أضعف.

ولما قامت الحرب العالمية الأولى تحمّس أينشتاين للدعوة إلى السلام، وفي هذه الفترة تأثر كثيراً برومان رولان، الذي التقى به في سويسرة. وإلى جانب هذه الدعوة إلى السلام، راح يدعو للصهيونية بحماسة شديدة. وبناء على طلب من زعيم الحركة الصهيونية آنذاك، حاييم وايزمن، قام بجولة في الولايات المتحدة الأمريكية لجمع تبرعات لمؤسسة الاستيطان اليهودي في فلسطين Palastine Foundatoin Fund. وواصل نشاطه الصهيوني هذا بأن قام بأسفار إلى فلسطين، يشجع المستوطنين اليهود الجدد هناك. كما أنه راح يذرع العواصم الأوروبية في سبيل الدعوة للصهيونية!! وقد جمعت خطبه في الدعوة للصهيونية في كتاب بعنوان: «حول الصهيونية: خطب ورسائل»، مترجمة إلى الإنجليزية، سنة ١٩٣١.

وفي رأيي أن الشهرة الواسعة التي حظي بها أينشتاين لا ترجع إلى قيمة أبحاثه العلمية بقدر ما ترجع ـ وبمقدار أكبر جداً ـ إلى نشاطه الصهيوني هذا. فقد جندت له وسائل الإعلام ـ بما يسودها من نفوذ يهودي ـ كل ما يمكن من أجل المبالغة في تمجيد أعماله العلمية وتقديرها فوق قيمتها الحقيقية بآلاف المرّات!

ومن ثمار ذلك أيضاً منحه جائزة نوبل في الفيزياء سنة ١٩٢١. وجاء في قرار الأكاديمية السويدية التي منحته الجائزة أن ذلك «من أجل قانونك الضوئي الكهربي وعملك في ميدان الفيزياء النظرية». لكن لم يرد في هذا القرار أي ذكر لنظريته النسبية، على أنها هي ـ ما تفاخر به أينشتاين ومؤيدوه وطبلوا لها وزمروا! ويمكن تفسير ذلك بما تعرضت له النظرية من نقد عنيف ومحكم من جانب كبار الفيزيائيين والفلكيين والفلاسفة، على النحو الذي عرضناه في كتابنا «الزمان الوجودي».

والحق أن نظرية الكم quantum theory قد أجهزت تماماً على معظم ـ إن لم يكن كل ـ النتائج التي كان أينشتاين قد توصل إليها في أبحاثه فقد كشفت نظرية الكم عن عامل احتمال في قياسات حركة الإلكترونات ومعنى هذا أن حركة الإلكترون الضوئي لا يمكن التنبوء بها، فإن موضعه وسرعته في أية لحظة لا يمكن قياسهما بدقة؛ ومعنى هذا أنه لا يمكن التنبوء بمستقبل أيّ نظام فيزيائي في المستوى تحت الذري. (راجع مزيداً من التفصيل في الفصل الأول من كتابنا: «اشپنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١).

وبفضل نظرية الكم هذه ـ التي وضع قواعدها ڤرنر هيزنبرج ـ أخذت شهرة أينشتاين العلمية في الانهيار تدريجياً ابتداء من سنة ١٩٢٥ حتى كاد يفقد مكانته العلمية كلها حوالي سنة ١٩٣٠. فراح يعزي نفسه بالانغماس في السياسة أكثر فأكثر؛ خصوصاً ما يتعلق بالسلام ونزع السلاح وهنا أيضاً أخفق إخفاقاً شنيعاً، خصوصاً بعد إخفاق عقد مؤتمر لنزع السلاح كان مقرراً عقده في فبراير سنة ١٩٣٢ في جنيف. وفي سورة من الغضب صرّح لأحد الصحفيين قائلاً: «إنهم (يعني رجال السياسة ورؤساء الدول) قد غَشّونا. لقد عبثوا بنا. إن مئات الملايين من سكان أوروبا وأمريكا، وملايين من الرجال والنساء الذين سيولدون، قد خدعوا ولا يزالون يُخْدَعون، ويتجر بهم، ويُعْبَث بحياتهم وقوتهم ورفاهيتهم».

وفي سنة ١٩٣٣، بعد أن تولت النازية الحكم في ألمانيا في ٣ يناير سنة ١٩٣٣، غادر أينشتاين ألمانيا. وبعد فترة سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح عضواً مؤسساً في مدرسة الرياضيات في المعهد الجديد الذي أنشىء في جامعة برنستون (في نيوجرسي)، وأسماه: «معهد الدراسات المتقدمة». وقد وصل إلى برنستون في أكتوبر سنة ١٩٣٣.

وبقي في منصبه هذا وفي الولايات المتحدة

الأمريكية حتى توفي في ١٨ إبريل سنة ١٩٥٥.

مؤلفاته

مؤلفاته عبارة عن أبحاث صغيرة معظمها نشر في المجلات. وهاك بيان أهمها:

«في وجهة نظر اكتشافية تتعلق بإنتاج وتحويل الضوء»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في حركة الجزيئات الصغيرة المتعلقة في سائل، وفقاً لنظرية التوصيل الحركية الجزئية»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في الأجسام المحرّكة بالديناميكا الكهربية»، في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«هل القصور الذاتي لجسم ما يتوقف على محتواه من الطاقة» - «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥ وهي الدراسة الأولى التي عرض فيها نظرية النسبية المحدودة.

«في نظرية الحركة البراونية - في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«في نظرية إنتاج الضوء وامتصاص الضوء»، في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«نظرية بلانك Planck في الإشعاع، ونظرية الحرارة الخاصّة» - في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٧.

«مخطط لنظرية النسبية المعمّمة ولنظرية في الجاذبية»، في «مجلة الرياضيات والفيزياء»، سنة ١٩١٣.

«أُسُس نظرية النسبية المعممة» - في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩١٤.

«بعث الإشعاع وامتصاصه بحسب نظرية الكم» - في «أعمال الجمعية الفيزيائية الألمانية»، سنة ١٩١٦.

«الإشعاع بحسب نظرية الكم» - في «المجلة الفيزيائية» سنة ١٩١٧.

أما في السياسة والصهيونية فله ما يلي:

«حول الصهيونية: خطب ورسائل» about Zionism, speeches and Letters، ترجمها إلى الإنجليزية Sir Leon Semir، سنة ١٩١٣.

وبالاشتراك مع فرويد: «لماذا الحرب؟».

وبالاشتراك مع Leopold Infeld: «تطور الفيزياء» The Eevolution of Physics، سنة ١٩٣٨.

«العالم كما أراه» ترجمة إنجليزية قام بها Alan Harris، سنة ١٩٤٩.

«من السنوات الأخيرة في حياتي» Out of my Latér years، سنة ١٩٥٠.

مراجع

- Paul A. Schilpp (ed.): Albert Einstein: Philosopher-sceintist.

وفيه ترجمة ذاتية وثبت بمراجع: NewYork 1951

- Philipp Frank: Einstein His Life and Times. eng. Transl. 1947.
- Liabn Barnett: The Universe and Dr. Einstein, 2nd ed 1957.
- Ronald Clark: Einstein: The life and The Times 1971.
- Jermy Bernstein: Einstein. NewYork, Virking 1973.
- Max Born: Einstein Theory of Reletivity 1920.
- Gerald Tauber: (ed.): Albert Einstein Theory of General Relativity. NewYork, Grown, 1979.



بينيكه

Beneke (Friedrick Eduward)
(1798 - 1854)

فيلسوف وعالم نفساني ألماني.

ولد في برلين في ١٧ فبراير ١٧٩٨، وتوفي في برلين في أول مارس سنة ١٨٥٤ وقد تأثر بكانت، وأشلايرماخر، وشوپنهور، وفريس Fries، كما تأثر بالفلسفة الإنجليزية.

وقد تعلم أولاً في المدرسة الثانوية المسماة باسم الأمبراطور فريدريش الثاني Frideri cianum. واشترك في الحملة ضد نابليون في سنة ١٨١٥. وبعد عودته من ميدان القتال بعد هزيمة نابليون على أيدي القائد الألماني بلوشر Blücher دخل جامعة هلّه، ثم جامعة برلين حيث دَرَس الفلسفة واللاهوت. وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من جامعة برلين في سنة ١٨٢٠. وعارض هيجل في منحه هذه الدكتوراه؛ ويظن بينيكه أن هيجل كان من الذين عملوا على سحب أهليته للتدريس بعد ذلك بعامين، في سنة ١٨٢٢، بدعوى أنه في فلسفة الأخلاق كان ذا اتجاه تجريبي ونسبي. (راجع في هذه المسألة M. Leuz: Geschichite der Universitat Berlin جـ٢ ص٩١١. ومنع الوزير فون ألنشتاين من تعيين بينيكه في منصب التدريس في مقاطعة ساكسن. فاتجه بينيكه إلى جامعة جتنجن، وبقي فيها مدرّساً من سنة ١٨٢٤ إلى ١٨٢٧. ثم عاد إلى برلين مدرساً في جامعتها في سنة ١٨٢٧؛ وبعد وفاة هيجل في سنة ١٨٣١ رقي إلى درجة أستاذ مساعد، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٨٥٤. وقد حرصنا على ذكر هذه الوقائع لنبين كيف أن فيلسوفاً عظيماً مثل هيجل كان مع ذلك لا يخلو من الحقد على شاب ناشيء يصغر عنه بثمان وعشرين سنة!!

كان بينيكه تجريبي النزعة، وكان يدعو إلى استقصاء المذهب التجريبي حتى آخر نتائجه. وقد ظن - وهو ظن خطأ - أنه بهذا إنما كان تلميذاً مخلصاً لامانويل كنت! لقد أكدّ أن التجربة هي الأساس في كل علم، وخصوصاً التجربة النفسانية الباطنة. ولهذا عدّ علم النفس هو العلم الأساسي، وأن على طالب الفلسفة الاستناد خصوصاً إلى نتائج علم النفس. وبالغ في هذا الزعم إلى درجة أن اعتبر المنطق، وما بعد الطبيعة، وفلسفة الدين، والأخلاق، وفلسفة القانون، وعلم التربية - مجرد علم نفس تطبيقي!! وقال إن ما يسمى بالمعايير في المنطق والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال إلخ ما هو إلا أشكال مختلفة لتكوين ما هو نفساني.

وإلى جانب ذلك قال بإمكان نوع من المعرفة القبلية apriori، المحدودة، وذلك مثلاً في تحليل وتركيب المفهومات العقلية؛ وفي الرياضيات، وفي عرض تطور العلاقات النفسية، ولكنه أكدّ أن عناصرها الرئيسية مستمدة من التجربة. وأرجع كل العمليات النفسية، إلى أربع عمليات أساسية: العملية الأولى تتم في الإدراكات الحِسيّة. والعملية الثانية هي المحافظة على الأحداث النفسية التي اختفت من الوعي، الاحتفاظ بها في اللاوعي بوصفها «آثاراً نفسية». والآثار لا مكان لها، مثل النفس، وليست مرتبطة بأي عضو في الجسم؛ وبتزايد هذه الآثار يزداد نماء النفس، وهو نماء يستر

دائماً. والعملية الثالثة هي عملية «التركيب» وفيها تسعى الفعّاليات والآثار النفسيّة نحو التوحيد. وفي العملية الرابعة تسعى كل الأفعال النفسية إلى التوازن مع بعضها بعضاً، حتى يوصل إلى اتزان كامل. وفي كل هذه العمليات الأربع تظل النفس على تفاعل متبادل مع الجسم.

ويحدد بينيكه موضوعات: علم النفس، والمنطق، وما بعد الطبيعة على النحو التالي:

أما علم النفس فموضوعه «كلّ ما ندركه بواسطة الإدراك والإحساس الباطن». وعلم النفس «علم طبيعي، شأنه شأن سائر العلوم الطبيعية، يقوم على الملاحظة الدقيقة، ويستنبط من هذه كل قوانينه العامة، بواسطة استقراءات دقيقة».

وعلم المنطق هو فن التفكير، ويبحث في التفكير ابتغاء اكتشاف الروابط بين الفكر وبين الوجود. والمفهومات هي أبسط أشكال الفكر. والقوانين المنطقية الرئيسية هي الصِّيَغ الأعم للحكم التحليلي.

وأما علم الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) فالقسم الأكبر منه يتعلق بنظرية المعرفة. ويستند إلى التجربة الباطنة، وهذه بدورها تقوم على تقويم الانطباعات الحِسيّة المدركة. والمسألة الرئيسية في الميتافيزيقا هي البحث في العلاقة بين الامتثال والوجود. ونحن في الاستبطان الذاتي ندرك موجوداً، ولا يوجد هاهنا خلط مع شكل خارجي. والوجود الظاهري للعالم الخارجي لا يتطابق مع الوجود في ذاته للأشياء. «وفي امتثالات ما هو موجود في المكان يمتزج الذاتي والموضوعي مع بعضهما بعضاً بحيث لا نستطيع أن نفصل بينهما بيقين» («الميتافيزيقا» ص٣٥٤). والواقعي القائم على الامتداد المكاني لا نستطيع أن نقول عنه أقوالاً يقينية. والتغير في الصيرورة هو شكل جوهري للوجود في ذاته؛ أما المحايثة والعِليّة فهما أمران معطيان لما في الباطن، ونحن ننقلهما إلى الموجود الخارجي عنا.

مؤلفاته

- «نظرية المعرفة بحسب الوعي»، يينا ١٨٢٠.
- «نظرية المعرفة بوصفها الأساسي في كل علم»، برلين ١٨٢٠.
- «تأسيس جديد للميتافيزيقا»، برلين ١٨٢٢.
- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ برلين ١٨٢٢.
- «دفاع عن تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق»، ليبتسك ١٨٢٣.
- «مخططات نفسانية» في جزأين: مخططات في نظرية المشاعر، العلاقة بين الجسم والنفس. جيتنجن ١٨٢٥/١٨٢٦.
- «كِنْت وواجب الفلسفة في عصرنا»، برلين ١٨٣٢.
- «متن تعليمي في المنطق بوصفه فن التفكير»، برلين ١٨٣٢.
- «متن تعليمي في علم النفس بوصفه علماً من العلوم الطبيعية»، برلين ١٨٣٣.
- «الفلسفة في علاقاتها مع التجربة، ومع التأمل، ومع الحياة»، برلين ١٨٣٣.
- «مذهب التربية والتعليم» في جزأين، برلين ١٨٣٥/١٨٣٦.
- «الخطوط الأساسية لمذهب في الفلسفة العملية»، ٣ أجزاء، برلين ١٨٣٧ ـ ١٨٤٠.
- «مذهب الميتافيزيقا وفلسفة الدين»، برلين ١٨٤٢.
- «مذهب المنطق بوصفه فن التفكير»، في جزأين، برلين ١٨٤٢.
- «علم النفس الجديد»، برلين ١٨٤٥.
- «علم النفس العملي أو علم النفس في تطبيقه على الحياة»، في جزئين، برلين ١٨٥٠.
- «متن تعليمي في علم النفس العملي»، برلين ١٨٥٣.
- «مخطوطات علم النفس العملي»، في ٣ أجزاء، برلين ١٨٥١ ـ ١٨٥٣.

مراجع

- O. Gramzow: F.E. Benekés Leben und Philosophie. Bern, 1899.
- A.F. Löwenberg: F.E. Benekés Stellung Zur

Kantischer Moral philosophie. Berlin, 1902.

- B. Renner: Beneke's Erkenntnis Theorie, Leipzig 1902 (Halle, Dissenkation).

- A.Wandschneider: Die Metaphysik Benekés, Berlin 1903.

- Al. Kempea: Benekés Religiousphilosophie, Anch. F. Geschichte der philosophie, 27 (1914).

- Rausch, Paul: Genetisché Darstellung der ethischen Theorie F.E. Benekés. Berlin, 1927.

بولتسانو

Bolzano (Bernhard)

(1781 - 1848)

فيلسوف ورياضي يكتب بالألمانية.

ولد في ٥ أكتوبر ١٧٨١ في پراج (الجمهورية التشيكية الآن)، وتوفي في ١٨ ديسمبر ١٨٤٨ في براج.

وكان أبوه إيطالياً يحترف تجارة الفن في پراج. وابتداءً من سنة ١٧٩٦ أخذ في دراسة الفلسفة تمهيداً لدراسة اللاهوت الكاثوليكي، كي يصبح قسيساً كاثوليكياً. لكنه بعد أن أتم دراسة الفلسفة في ثلاث سنوات كما هو مطلوب ممن يتخصص لكي يكون قسيساً، واصل دراسة الفلسفة والرياضيات عامين آخرين. وفي عام ١٨٠٥ رسم قسيساً. لكنه بعد أيام قليلة من رسمه قسيساً عين في جامعة پراج مدرساً لفلسفة الدين، فقبل هذه الوظيفة وتخلى عن ممارسة مهنة القسيس. ومن ثم اتهم بالهرطقة والديماجوجية، ففصل من وظيفته في الجامعة في سنة ١٨١٩، لكنه منح تقاعداً بسيطاً. كذلك مُنع من نشر مؤلفاته. لكن أصدقاءه في خارج البلاد عملوا على نشر مؤلفاته، وقد صدر بعضها غُفْلاً من اسمه. وبعد هذا الحرمان عاش بولتسانو في عزلة تامة في إحدى المزارع، وكرّس نفسه كلياً لأعماله العلمية. وبعد وفاة صاحبة المزرعة سنة ١٨٤٢ رجع إلى براج حيث واصل دراساته في الفلسفة والرياضيات حتى وفاته.

وعلى الرغم من أن مهمته الرئيسية كانت تدور حول المسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية، فإنه كان مولعاً خصوصاً بالفلسفة، ومناهج البحث العلمي، وعلى وجه أخص بالمنطق والرياضيات هيّأت له نضوجاً أعمق في الفلسفة اليونانية وفي فلسفات ديكارت وليبتس وڤولف - قد أقنعته بضرورة إيضاح المفهومات العقلية والبراهين الرياضية، ابتداءً من مبادىء أولى.

وكانت الرياضيات في أوروبا حوالي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مشغولة بمسألتين رئيسيتين: الأولى هي المصادرة الخامسة من مصادرات إقليدس والتي تقول إنه من نقطة يمكن رسم مستقيم مواز لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يرسم غير مستقيم مواز واحد. والثانية هي مسألة إيجاد أساس راسخ للتحليل الرياضي بحيث يُستبعد ما يسمى بفضيحة اللامتناهيات. فحاول بولتسانو حل هاتين المسألتين:

ففي سنة ١٨٠٤ نشر دراسة بعنوان: «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية». وفيها حاول أن يقيم نظرية المثلثات والمتوازيات على أساس نظرية في الخطوط، دون اللجوء إلى نظريات السطح. لكن محاولته هذه أخفقت، وأضرب عن مواصلة البحث فيها فيما بعد.

وفي السنوات التالية اطلع بولتسانو على بعض الأبحاث التي ظهرت آنذاك فيما يتصل بنظرية المتوازيات. ومنها ما كتبه لوجندر A.M. Legendre واشقايكرت F.K. Schweikart. لكن ثمّ دليل على أنه اطلع على ما قام به في هذا الميدان، ميدان الهندسة الاقليدية رياضيان عظيمان هما نقولا لوتشفسكاي Lotochevisk، ويانوش بولياي Yanus Bolyai على الرغم من أن كتاب بولياي في هذا الموضوع قد طبع في هنجاريا في سنة ١٨٣٢. ذلك لأن اتجاه بولتسانو في هذا الموضوع يختلف تماماً عما انتهى إليه هذان العالمان.

أما مسألة اللامتناهيات infinitesmals التي كان نيوتن وليبنتس قد أدخلاها في الرياضيات، فإنها كانت قد لقيت معارضة شديدة من جانب الفلاسفة والرياضيين على السواء. وطوال القرن الثامن عشر هوجمت بشدة. فقد هاجمها باركلي في كتابه The analyst (سنة ١٧٣٤) ويعنينا هنا التحدث عن نظرياته في المنطق ومناهج البحث. فنقول: إن بحثه في نظرية المعرفة قام من البحث في ثلاثة مفهومات أساسية هي:

١ ـ «القضية في ذاتها».

٢ ـ «الامتثال في ذاته».

٣ ـ «الحقيقة في ذاتها».

أما «القضية في ذاتها» Satz an sich فهي ما يفكر فيه المرء حين يستطيع أن يتساءل هل نطق بها إنسان أو لم ينطق، فكر فيها أو لم يفكر»؛ فهي ليست إذن الحكم أو الامتثال. إن القضية في ذاتها، التي تصنع مضمون الفكر أو الحكم، ليست شيئاً موجوداً بحيث يكون من غير المعقول أن يكون للقضية وجود دائم، وأنها ظهرت في لحظة معينة، ثم زالت في لحظة أخرى («نظرية العلم» ط١ ص٧٨). إن القضايا في ذاتها هي المادة التي يدركها الشخص المفكر في تفكيره وأحكامه (حـ١ ص٧٧).

أما «الامتثال في ذاته» Vorstellung an sich أو الامتثال الموضوعي فهو «كل ما يمكن أن يكون جزءاً في قضية، وحده، ولكنه لا يكوّن قضية. فمثلاً بالربط بين الكلمات التالية: كايوس عنده حكمة، يعبّر عن قضية كاملة، ولكن بواسطة الكلمة: كايوس يعبّر عن شيء يمكن أن يوضع في قضيّة» (حـ١ ص٢١٦). والامتثالات في ذاتها ليست صادقة ولا كاذبة، إنها في الغالب مؤلفة من أجزاء. ويحدد بولتسانو الفارق بين الامتثالات العينية والامتثالات المجرّدة على النحو التالي: فامتثال حيوان، مثلاً، هو امتثال لشيء يملك صفات الحيوانية ـ وهذا هو الامتثال العيني؛ أما امتثال صفات الحيوانية، فهو تجريد لذلك العيني (حـ١ ص٢٦٠).

أما «الحقائق في ذاتها» فهي «حقائق بغض النظر عن كونها تُعْرَف أو لا تُعْرَف (حـ١ ص٨١). ويسميها أيضاً باسم «حقائق موضوعية». والحقيقة في ذاتها، أو الحقيقة الموضوعية «هي أية قضية تقول عن شيء إنه كذا بما هو كذلك؛ دون أن أحدّد هل هذه القضية قد قالها أو فكر فيها أحدٌ بالفعل أو لم يقلها أو لم يفكر فيها» (حـ١ ص١١).

والحقيقة في ذاتها لا يضعها التفكير، وليس لها وجود في الزمان، والله يعلمها كما هي في الحقيقة. والحقيقة المنطقية هي «الحقيقة المفكَّر فيها والمعرفة» (ط١ ص١٤٣). ولا توجد حقيقة واحدة فقط، بل يوجد ما لا نهاية له من الحقائق (حـ١ ص١٤٦ وما يليها).

ويميز بولتسانو بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية على أساس أن القضية التحليلية هي التي فيها امتثال واحد على الأقل يمكن أن يستبدل به امتثال آخر، من دون أن يتأثر حقيقة أو بطلان القضية، بشرط أن تملك القضية الناجمة عن ذلك موضوعية (حـ٢ ص٨٣). ويقدم بولتسانو مثالاً على ذلك القضية: «الإنسان الشرير الخلق لا يستحق الاحترام». من هذه القضية يمكن أن يستبدل بـ «الإنسان» أي كائن آخر، مثل: الملائكة الخ ـ دون أن تتغير حقيقة القضية ـ. أما القضية التركيبية فمثالها: «الله عليم بكل شيء» ـ. ويتضح من هذا أن مفهوم بولتسانو للتفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية يختلف كل الاختلاف عما نجده عند كَنْت وسائر الفلاسفة والمناطقة (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، جـ١، القاهرة ١٩٦٢، طـ٥ الكويت، ١٩٨٢).

وحقائق الرياضيات البحتة هي حقيقة تصويرية بحتة (محضة). ذلك أن الرياضيات لا تحتاج إلى العيان، من أجل إمكانها. والرياضيات لا تقتصر على البحث في المقدار، بل يمكنها البحث في أي موضوع!

وفي الجزء الثالث من كتاب: «مذهب العلم» يعالج بولتسانو خصوصاً المسائل المندرجة في علم نفس التفكير. وهو يقسم الظواهر النفسية إلى خمسة مجموعات:

١ ـ الامتثالات الذاتية، وهي الظواهر التي تجري في باطن النفس، ونحن نسمي أنواعها بأسماء: البصر، السمع، الشعور، التخيل، التفكير وما شابه ذلك، بالقدر الذي به لا تكون أحكاماً أو دعاوى.

٢ ـ الحكم.

٣ ـ الملائمة أو عدم الملائمة، التي تظهر مع معظم الامتثالات.

٥ ـ الاشتياق.

٦ ـ الإرادة.

ويميز بولتسانو تمييزاً حاداً بين الامتثال وبين الحكم، فيقول: «إن الحكم فعلٌ من أفعال عقلنا، يتلو

تأملاً سابقاً لامتثالات، وهو بالتالي يستند إليها». وفي الفعل النفسي للحكم يُفترض ويتعرَّف القضية في ذاتها بوصفها هي معناه. ولهذا يوجد بكل حكم قضية في ذاتها تظهر بواسطة الحكم ـ في نفس أو عقل الشخص الذي يحكم» (حـ٣، ص١٧). ولهذا فإن الحكم ـ شئنا أو أبينا ـ لا يتوقف على إرادتنا وحدها وبطريقة مباشرة. بل الحكم يحدث بالأحرى تبعاً لقانون الضرورة بحسب صفة مجموع الامتثالات الحاضرة في النفس.. (حـ٣ ص١١٠).

ولهذه الآراء المنطقية كان لبولتسانو تأثير كبير على هُسرل Husserl وعلى كل الذين حاولوا تطهير المنطق من كل اعتبارات نفسانية، ابتغاء تأسيسه على تحليل القضايا. لقد رأى بولتسانو أن مهمة المنطق هي دراسة القضايا بما هي قضايا، وهي ما يسميه: القضايا في ذاتها، بغض النظر عن الذات المفكرة. وينبغي ـ في رأيه ـ عدم الخلط بين القضايا وبين الموجودات التي تشير إليها القضايا أو التي تؤكد أو تنفي وجودها.

وفي الميتافيزيقا رأى بولتسانو أن من الممكن وضع ميتافيزيقا مؤلفة من تصورات محضة ويسوق أمثلة على القضايا الميتافيزيقية ما يلي: الله موجود ـ الله لا يتغير ـ الله عليم بكل شيء، قادر على كل شيء، مُنزّه عن كل نقص، مقدّس ـ كل جواهر ومواد العالم هي في تفاعل دائم فيما بينها باستمرار ـ لا جوهر بسيطاً يفنى في الزمان ـ الامتثالات لا يمكن أن توجد إلاّ في جواهر بسيطة (حـ٣ ص٤٨).

ويؤكد بولتسانو أنه لا توجد للمعرفة حدود تقف عندها.

ويعتقد أن الجواهر لا بداية لها ولا نهاية، وأنه لا يوجد تفاعل متبادل بين النفس والجسم؛ وأن «الأنا» خالد لا يفنى، لأنه من طبيعة الجوهر.

وقد ظلت مؤلفات وآراء بولتسانو في طي النسيان، إلى أن جاء برنتانو وهسرل وماينونج في نهاية القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن فأحيوها وبنوا مذاهبهم عليها في كثير من الأحيان.

مؤلفاته

- «عدم الموت (أتناسيا) أو أسباب خلود النفس»، سولتسباخ ١٨٢٧.
- «مذهب العلم»، ٤ أجزاء، سولتسباخ ١٨٣٧.
- «في تأسيس الجميل»، پراج ١٨٤٣.
- «ما الفلسفة؟»، ڤيينا ١٨٤٩.
- «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية»، پراج ١٨٠٤.
- «إسهامات في عرض مؤسس للرياضيات»، پراج ١٨١٠.
- «مفارقات اللامتناهي»، نشرة Prhonsky سنة ١٨٥١؛ وأعاد نشره Höfler مع تعليقات وضعها H. Hahn، ليبتسه ١٩٢٠.
- «متن تعليمي في عِلْم الدين»، ٤ مجلدات، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «آراء لاهوتي حرّ التفكير في العلاقة بين الكنيسة والدولة»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «الاعترافات الدينية لاثنين من أنصار العقل: أحدهما بروتستنتي والآخر كاثوليكي»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «موجز في الديانة المسيحية الكاثوليكية بوصفها الدين الإلهي الحقيقي»، باوتسن ١٨٤٩.
- «مفارقات في السياسة»، من مخلفاته، نشرة Srahler. لها ١٩٣٣.

مراجع

- E. Emyvvari: Bolzanois's Bibliographie, Budapest, 1912.
- H. Bergmann: Das philosophiche werk Bolzano. Halle, 1909.
- Fr. St. Schinder: Bernhard Bolzano: Sein Leben und Wirkung. Prag, 1912.
- J. Gotthardt: Das Wahrheits problem und das philosophische Lebenswerk B. Gesamtausgabe Trier, 1918.
- Henrich Fcsl: B. Bolzano. Leipzig, 1929.

- Eduard Winter: Bolzano und sein Kreis, 1933.

- Jan Berg: Bolzano's Logic, 1962.

- Edyar Morscher: Das Logische An-Sich bei B. Bolzano, 1973.

ومنذ سنة ١٩٦٩ صدرت طبعة كاملة لمؤلفاته أشرف عليها Winter وBerg وغيرهما، وتقع في ٥٠ مجلداً منها مجلدان تمهيديان في سيرته وثبت مؤلفاته، والباقي في ٤ سلاسل: (١) مؤلفاته؛ (٢) ما تركه بعد وفاته؛ (٣) مراسلاته؛ (٤) وثائق.

پيكو دلا مرندولا

Pico della Mirandola (Giovanni)

(1463 - 1494)

فيلسوف إيطالي.

ولد في ٢٤ فبراير ١٤٦٣ من أسرة نبيلة كانت تملك قصر لاميرندولا في دوقية مودينا بشمالي إيطاليا. وقد ولد أعجوبة في الجمال والذكاء طلعة شغوفاً بالمعرفة في سائر فروعها. وهو يمثل طرازاً فريداً من رجال عصر النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر، ويعد الوريث الروحي المباشر لدانته ايليجيري وبتركه.

وقد سعى للتوفيق بين الحضارة القديمة (اليونانية والرومانية) وبين المسيحية، بين مقتضيات العقل ومطالب الإيمان.

وقد تنازل جوڤاني بيكو لأخوته عن امتيازاته الاقطاعية. وراح يَدْرس القانون في جامعة بولونيا؛ ثم انصرف عن دراسة القانون للتفرغ كلياً لدراسة الفلسفة واللاهوت. وفي سبيل ذلك التحق بعدة جامعات في إيطاليا وفرنسا. وتعلم اللغة اللاتينية والعبرية والسريانية والعربية واليونانية.

وحصل من يهودي في صقلية على ستة عشر مخطوطاً باللغة العبرية وقد زعم له هذا اليهودي الذي اشترى منه هذه المخطوطات أنها تحتوي على نص سِرّي كتِب بامر من عزرا، النبي اليهودي، وأنها تحتوي على كل أسرار الدِّين والطبيعة.

وظل بيكو يعتقد وقتاً طويلاً في صحة «القبالة» اليهودية، وتأثر بها في كتاباته في الفلسفة.

وتأثر بأستاذه وصديقه مرسليو فتشينو في إيثاره أفلاطون على أرسطو وتوكيد التعارض بينهما. لكنه لم يقتصر على أفلاطون، بل راح يجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة. وقرأ مؤلفات وشروح ابن رشد وسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، مبيّناً مهمة كليهما، فقال: «الفلسفة تبحث عن الحقيقة، واللاهوت يجد الحقيقة، والدين يمتلكها». ويدور مذهبه حول ثلاثة موضوعات: الله، الكون، الإنسان. فالله ـ عنده ـ هو الموجود الذي حدده الكتاب المقدس. والكون يشمل العالم المعقول(عالم الله والملائكة)، و«العالم السماوي» (الأفلاك السماوية العشرة، وآخرها هو مصدر الحركة)، و«عالم العناصر أو ما تحت فلك القمر» (عالم الكائنات الأرضية).

والإنسان عالم صغير minor Cosmos، إنه عالم قائم برأسه، فيه عناصر العوالم الأخرى بما يملك من روح ونفس وجسم. وللإنسان مكانة عظيمة هي أنه يستطيع وحده أن يوجّه مصيره هو. فبفضل حرية إرادة الإنسان فإنه يستطيع في وقت واحد معاً أن يبلغ طبيعة الحيوان. وأن يسمو إلى الله مصدر النعيم، بل وأن يعلو فوق مرتبة الملائكة.

ويعارض پيكو علم النجوم، لأنه يربط الأحداث بقوى خارجة عن الإنسان. لكنه مع ذلك يؤيد السحر لأنه يزيد من قدرة الإنسان.

وفي كتابه Septaplus يفسُّر عملية الخلق بطريقة رمزية سحرية صوفية، متأثراً بـ «سفر عزروت» أحد كتب القبالة وفيه يتحدث عن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان، فيقول إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان ليس في نفسه، بل في الله: فهو المبدأ والخبر والغاية. والإنسان لا يستطيع الحصول على الخير الأسمى بنفسه بل لا بد أن يجتذبه الله إليه.

وقد اشتهر بيكو بالتحدي الذي وجهه إلى علماء عصره، في سنة ١٤٨٦. ذلك أنه سافر إلى روما، وهناك نشر مجلداً (في حجم الربع) بعنوان: «نتائج فلسفية، وقبالية ولاهوتية» ويحتوي على تسعمائة قضية تعهد بالدفاع عنها ضد كل من يحاول نقضها، وذلك في مناظرة عامة، وتعهد بدفع أجرة السفر لكل من يأتي إلى روما للمناقضة معه بشأنها في مناقشة عامة. وقد أصدر

البابا أنوسنت الثامن قراراً بإدانة ثلاث عشرة من هذه القضايا. واتهمه بالإلحاد فيها، لكن لمّا أتى بعده البابا اسكندر السادس عفا عنه وبرأه من تهمة الهرطقة. وقد دافع بيكو عن نفسه بكتاب جديد عنوانه (الدفاع) Apologia.

ولما لم يفلح في روما سافر إلى باريس، لكنه سجن هناك، ولما أفرج عنه عاد إلى فيرنتسه وحظي بعطف أميرها لورنتسو دي مدشي، وعين عضواً في أكاديمية فيرنتسه. وهنا قام بوضع شرح على «أنشودة الحب» التي نظمها Benivrieni وفيه عرض نظرية الحب عند أفلاطون! وكان شاعراً نظم الكثير من القصائد، ثم أحرقها لأسباب دينية، فيما زعم، ولم يبق منها إلا بعض «سوناتات» نشرتها Ceretti بمناسبة مرور أربعمائة سنة على وفاته، وذلك في سنة ١٨٩٤.

وتوفي في فيرنتسه في ١٧ نوفمبر ١٤٩٤ وهو في الحادية والثلاثين من عمره، وكان على وشك الانخراط في الرهبانية الدومنيكانية.

مؤلفاته

- «تسعمائة نتيجة في المنطق والأخلاق، والفيزياء، والرياضيات للمناظرة فيها علانية»، مجلد في حجم الربع، روما، ١٤٨٦.
- «الدفاع» Apologia، روما ١٤٨٧.
- «قصة الخلق في سبعة أيام»، فيرنتسه، ١٤٩٣.
- «مجادلات ضد المنجمين»، بولونيا ١٤٩٥.
- «في الوجود والواحد».
- «شرح على أنشودة الحب نظم جيرولمو نبيڤيني»، البندقية سنة ١٥٥٠.
- «رسائل ذهبية»، باريس ١٤٩٩.

وقد طبع مجموع مؤلفاته Opera Omnia في بولونيا ١٤٩٥ - ١٤٩٦، باريس ١٥١٧، ١٥٥٧، ١٦٠١ وهذه الأخيرة أفضلها.

مراجع

- Vita, par son neveu Jean François, en tête des opera Omnia.

- L. Dorez, L Thusasmo: Pic della Mirandola en France, Paris 1897.

- O. Semprini: la Filosofia di Pico della Mirandola, Milano, 1946.

- E. Garin: Giovanni, Pico della Mirandola vita e Dottrina. Firenze, Le Monnier 1937.

- E. Anaguine: G. Pico della Mirandola, sincretismo rehgioso- filosofic 1463 - 1494. Bari, Latez 1937.

- P. M. Cordier: Pico della La Mirandola ou La plus pure Figure de La Humanismé Chrétien Paris, 1962.



تارسكي

Tarski (Alfred)

(1901 - 1983.)

باحث في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، بولندي.

ولد في فرسوفيا سنة ١٩٠١. وصار أستاذاً في جامعة فرسوفيا (١٩٢٦ ـ ١٩٣٩). ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٣٩، وقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا (في باركلي) منذ سنة ١٩٤٢.

كتب تارسكي دراسات عديدة عن نظرية المعدل، ونظريات المجاميع Les ensembles، وفي تأسيس الرياضيات، وعن المنطق الرمزي وما بعد المنطق، وعن علم المعاني semantique. وأسهم بقدر وافر في تحويل الأنظمة الشكلية الصورية إلى بديهيات. وكان يكتب بالبولندية والفرنسية والانجليزية.

ونذكر من هذه الدراسات ما يلي، وقد نشرت في مجلات متخصصة:

- «إسهام في بديهيات المجاميع المرتبة»، ١٩٢١.
- «في المجاميع المتناهية»، سنة ١٩٢٤.
- «بحث في نظرية المجاميع»، ١٩٢٦.
- «أبحاث في حساب القضايا»، ١٩٣٠.
- «المفهومات الأساسية في مناهج العلوم الاستنباطية»، ١٩٣٠.
- «العمليات المنطقية والمجاميع الاسقاطية» ensembles projects، ١٩٣١.
- «مفهوم الحقيقة في اللغات المشكّلة»، ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤.
- «مفوم السيمنطيقي للحقيقة وأُسس علم المعاني (السمنطيقا).

أما كتبه فأشهر ما كتب:

- «المدخل إلى المنطق ومناهج العلوم الاستدلالية»، سنة ١٩٤١؛ وطبع طبعة ثانية مصححة في سنة ١٩٤٦، وطبعة ثالثة منقحة في سنة ١٩٦٥.

مراجع

- Wolfgang Stegmüller: Das Wahrheits problem und die Idea der Semantik: eine Einfuhrung in die theorien von A. Tarski und R. Carnap, 1957.

- B. Jonsson, H. Graifman, ete: Procedings of the Tarski Symposium, 1975.

تاولر

Tauler (Johannes)

(c.1300 - 1361)

متصوف نظري ألماني.

ولد حوالي سنة ١٣٠٠ في اشتراسبورج؛ وتوفي في ١٦ يونيو سنة ١٣٦١ في اشتراسبورج.

التحق بطريقة الدومينكان في اشتراسبورج سنة ١٣١٥ فأمضى عامين في التحضير noviciat وثماني

سنوات في الدراسة. وفي سنة ١٣٢٥ ارتحل إلى كيلن (كولونيا)، وهناك تتلمذ ـ هو وسوزو Suso ـ على السيد إكهرت. وفي سنة ١٣٣٩ صار واعظاً ومدرساً في بازل (سويسرة). ثم عاد إلى اشتراسبورج في سنة ١٣٤٧. وبعد سنة ١٣٥٠ صار واعظاً في مدينة كيلن (كولونيا) في دير القديسة جرترود.

تأثر تاولر بتصوف إكهرت؛ وانضاف إلى ذلك تأثره القويّ بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وخصوصاً ببرقلس وفورفوريوس.

إنتاجه

وإنتاج تاولر ينحصر في «مواعظه» Predigten. وقد طبعت بلغتها الألمانية لأول مرة في ليتبسك سنة ١٤٩٨؛ وأعيد طبعها في بازل في عامي ١٥٢١، ١٥٢٢؛ ثم في كيلن ١٥٤٣. وترجمت إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة اللاتينية في كيلن سنة ١٥٤٨؛ ثم في كيلن أيضاً في سنة ١٧٠٣ مع مقدمة بقلم Spences؛ وأعيد طبعها في فرانكفورت سنة ١٨٢٦. والطبعة النقدية هي تلك التي قام بها Ferdinand Vetter في سنة ١٩١٠. ولما كانت في الأصل باللغة الألمانية القديمة (العالية) فقد ترجمها ڤالتر ليمان Lehmaun إلى اللغة الألمانية الحديثة في مجلدين سنة ١٩١٣، وصدرت لها طبعة ثانية في سنة ١٩٢٣. وترجمت إلى الفرنسية في جزأين سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٩ في Lüttich.

وقد نسب إليه كتاب عنوانه: الفقر الروحي»، وكان يسمى أيضاً: كتاب «الاقتداء بحياة المسيح الفقيرة» لكن ثبت أن هذا الكتاب ليس له.

تصوفه

يقول تاولر في «مواعظه»: أن إتحاد الإنسان بالله يتم في أعماق الروح. وينبغي أن يميز في الإنسان بين الأساس المخلوق والأساس غير المخلوق في جوهره، أو على حد تعبيره: بين الصورة المخلوقة والصورة غير المخلوقة. وقوى الإنسان: وبينها النفس، والعقل، والإرادة، والذاكرة. تتوحد في مزاجه على شكل (شرارة Funken). وفي الصورة المخلوقة التي للإنسان يسكن الله بوصفه الصورة غير المخلوقة والسرمدية التي للإنسان. وسبيل النجاة للإنسان هو الانسجام مع الأساس المخلوق ابتغاء أن يتحد في النهاية مع الأساس اللامخلوق السرمدي، الذي هو الله نفسه، وهذا الإتحاد يعني الانفتاح الذاتي لله وتأليه الإنسان، وميلاد الابن فيه حتى يصير الإنسان ابن الله. لكن تحقيق هذا الغرض يصطدم بالخطيئة، أعني بالإرادة الخاصة بالإنسان. ولطف الله هو وحده الذي يمكّن من الكفارة عن طريق دم ابن الله. وهذا الكشف الطبيعي قد أنتج أيضاً لبعض الوثنية. فالزهد في الدنيا والتسليم لله والإيمان هي الشروط للنجاة. والإيمان الذي قام بالتكفير عن الخطيئة يشكل شعلة الحب.

قسّم تاولر الإنسان إلى ثلاثة أقسام: قسم خارجي أو حسيّ، وقِسْم داخلي أو عقلي، وقسم علوي. وفي الطريق إلى الكمال يجب على الإنسان أولاً أن يسير في حياته الحِسّية وفقاً لنموذج المسيح تحت قانون المحبة. وعليه أن يفعل نفس الشيء فيما يتعلق بجزئه العقلي. وفي المرحلة التالية عليه أن يتحول عن الظاهر فيزهد في كل الصور والأشكال، وفي فكره وإرادته، وفي الفرح بالتعازي الروحية. إن علينا أن نغوص في عَدَمنا كيما نصير محل الصورة المخلوقة. ففقط حيث يتم هذا المحو والفناء، وحيث يصير الإنسان سلبياً تماماً ـ يمكن الله أن يفعل «فإن شاء الإنسان أن يتحد بالله في الحقيقة، فلا بد أن تموت كل القوى في داخل الإنسان وأن تصمت. بل يجب أيضاً أن تصير الإرادة نفسها مجردة من كل إرادة وأن يتخلى العقل عن معرفة الحقيقة وتتخلى الذاكرة وسائر القوى عن مقاصدها». وطريق المحو والفناء هذا ينبغي أن يكون السير فيه تدريجياً، وكذلك الحال في الحب وفي الاستسلام لمشيئة الله. وقانون المحبة هو الأساس في ماهية الإنسان. والحب هو الأول والآخر في كل فضيلة. وكل هذا يتم بالرياضات: «فلا تنتظر أن يهبك الله الفضائل بدون مجاهدة». وفي الأفعال فقط يتبيّن هل تُولِد الله في النفس الإنسانية. ونادرون هم الذين بلغوا هذه المرتبة.

إن الأجزاء الثلاثة في الإنسان هي دائماً في صراع ونزاع. لكن هذا النزاع يهدأ حين يدخل الإنسان في داخل ذاته ويكتشف، في أعماق وجوده الإرادي، أصل الروح، أعني «الشرارة» Funken التي تحدث عنها

إكهرت وفي هذه الشرارة يلتقي الإنسان بالله. وهناك تستطيع النفس أن تسلم نفسها لله إسلاماً تاماً. لكن ليس معنى هذا أنها تصير إلٰهية. ولا أن تكون تماماً تحت رحمة المشيئة الإلٰهية.

ويختلف تصوف تاولر عن تصوف إكهرت في نقطة جوهرية هي أن المعرفة العقلية تلعب دوراً أقل أهمية عند تاولر منها عند إكهرت. لقد رأى تاولر أن الأمر الحاسم هو التجدد الأخلاقي الديني عن طريق التجربة الحية الصوفية.

ولا يهتم تاولر بالأعمال الخارجية للعدالة، وإنما يؤكد خصوصاً العمل الباطن، الذي ينبثق من الأساس غير المخلوق في النفس. وهو يقول: «لا شيء أكبر حقيقية من كلمة الله وأقواله. وفي هذا اليقين وفي العلم بهذه الحقيقة يصل الإنسان إلى سلام كبير وطمأنينة في ضميره؛ ولا يحدث هذا عن طريق أية أفعال يرجّى فيها الأنسان، وإنما فقط عليه أن يرجّى فيما وعد به الله». وبسبب هذه الأفكار اعتبر تاولر رائداً من رواد حركة الاصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر. ولوثر قد أشاد بتاولر اشادة عظيمة. وقد حذّر تاولر من أضرار الحياة التأمليّة والاستسلام المفرط للتأمل النظري.

مراجع

- Oberlni: De Tauleri dietione vernacula et Mystica. Strassburg, 1786.

- Karl Schmidt: Johannes Tauler von strassburg 1941.

- Preger: Art. Tauler, in Allgememie Deutsche Bibliographié, Bd. 37, (1894) S. 451 - 465.

- F. Cohrs: Art. Tauler, in Realenz. f. Protest. Theol. und Kirsche, Bd. 19 (1907, S. 451 - 459.

- G. Siedel: Die Mystik Taulers, 1911.

- H. Denifle: Taulers Bekchrung, 1879.

- Kurt Kirmss: Die Terminologie des Mystiker Johannes Tauler. Dissert: atin. Leipzig, 1930.

- Käte Grunwald: Studien Zu Taulers Frömmigkeit, 1930.

التجريد

Abstraction [F.E]; Abstraktion (D) Abstraziome (I.);- Abstractio (L.).

التجريد عملية ذهنية يقوم فيها الذهن بالنظر في عنصر (كيفية أو إضافة) من عناصر الامتثال أو التصور، صارفاً النظر عن سائر العناصر. إن التجريد يفصل في الذهن ما لا يمكن فصله في الامتثال. ويختلف التجريد عن التحليل من حيث أن التحليل ينظر في كل عناصر الامتثال الذي يقوم بتحليله.

واللفظ اليوناني aphianesis قد استعمله أرسطو بالمعنى الاصطلاحي هذا لأول مرة. وكان يعني به العملية التي بها نكوّن الماهيات الرياضية من المحسوسات. وتقوم هذه العملية في أن يضع، الفكر، بين أقواسٍ، المادة من حيث هي مبدأ الحركة، وليس المقصود بالمادة هنا أية مادة كانت. وإنما المادة كمبدأ للحركة. ذلك أنه بينما كان أفلاطون يرى أن موضوع الرياضيات هو ماهيات معقولة قائمة بذاتها، كان أرسطو يرى أن الرياضيات تتعلق بماهيات محسوسة تشغل مكاناً وتحتوي على كثرة. والفارق بين الرياضيات وبين الفيزياء يقوم في أن الرياضيات لا تنظر في الماهيات الفيزيائية بما هي فيزيائية، أي متحركة، بل تفصلها عن الحركة. فالموجود الرياضي إنما يتكوّن بواسطة التجريد، أي عزل العنصر الحِسّي والحركي فيه.

وكان أفلاطون، إزاء تشكيك السوفسطائية في المعرفة الحسية، قد أكدّ وجود مبادىء وتصورات عقلية محضة، سرمدية، لا تتغير، وهذه المقولات قد عرفتها النفس قبل هبوطها وحلولها في البدن. وهذه المعقولات هي التي تكوّن العلم الحقيقي المطلق غير المتغير.

لكن أرسطو لم يرض بهذا الحل. لقد أقرّ بالمعرفة العقليّة والتصورات العامة: الرياضية والميتافيزيقية، أقرّ بالاختلاف الجوهري بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. لكنه لم يشأ أن يفصل بينهما فصلاً تاماً كما فعل أستاذه أفلاطون. فقال: إن المعرفة العقلية تستند إلى المعرفة الحسية. وقال عبارته المشهورة: مَنْ فقد حسّاً فَقَدَ علماً. وقال إن العقل، قبل أن يعرف، كان مثل لوحة بيضاء للكتابة، لكن لم يكتب عليها شيء، لكن

يمكن أن يكتب عليها أيّ شيء [راجع «التحليلات الثانية» كتاب «البرهان»] م١ فصل ٨ إلى م٢ ف ١٩؛ «في النفس» م٣ فصل ٤، ٢٨.

وجاء شارحه الأكبر، الاسكندر الأفروديسي، فقال بتجريد الكلّي من أفراده الجزئية: مثل تجريد التصور الكلي: «إنسان» من أفراد الإنسانية، باستخلاص الصفات المشتركة بين كل بني الإنسان، ووضعها في تصور واحد يدل على الحياة والعقل. (راجع كتابنا: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية»، بيروت ١٩٧٢). وقد تأثر برأي الاسكندر الأفروديسي كل الفلاسفة المسلمين خصوصاً ابن سينا.

أما في العصور الوسطى الأوربية، فإننا نجد أولاً في عصر الآباء القديس أوغسطين لا يأخذ برأي أرسطو، بل لا نجد عنده أية نظرية تتعلق بالكليات، وعلاقتها بالجزئيات. لكن بؤتيوس Boethius تحدث عن التجريد وربطه بالموضوعات الرياضية. (راجع شرح بؤتيوس على «ايساغوجي» فورفوريوس، في: «محصّل الكتاب الكنسيين اللاتين» Corp Scriptorum ecel. lat.، نشرة S. Brandt، ط٢ ١: ١٠، ١١ ص١٦٣ ـ ١٦٧).

وفلاسفة العصور الوسطى الأوروبية الذين شايعوا أوغسطين لم يتناولوا موضوع التجريد. فمثلاً القديس أنسلم الذي من كنتربري لا يرد في كتبه اللفظ abstractio. وفي مقابل ذلك نجد من تأثروا ببؤتيوس يتكلمون عن التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات؛ ونذكر منهم: ابيلارد، ويوحنا الذي من سالسبري، وهوجو سان فكتور.

ولم يخرج توما الأكويني عما قاله أرسطو، خصوصاً كما عرفه ابن رشد وابن سينا: لقد أخذ عن تفسير ابن رشد لكتاب «النفس» لأرسطو (راجع نشرة كروفوردCrawford للترجمة اللاتينية: ٧: ٢٧ ـ ٣٢ وما يتلوها). وكل ما أضافه هو أنه سوّي بين العقل الفعّال والعقل الممكن، كما أنه أضاف فكرة مسيحية أخذها عن أوغسطين وهي القول بأن: «نور العقل الفعّال ـ الذي يتكلم عنه أرسطو ـ يصل إلينا من الله مباشرة» (توماس: Spirit creat. 10). وخلاصة ما قاله توما عن التجريد هو أن التجريد يتعلق بالماهية من حيث هي مبدأ يوحّد بين الخواص. وهو على نوعين: تجريد الشكل (أو الصورة) وهو يؤدي إلى العلم الرياضي، وتجريد الكل وهو يؤدي إلى العلم الأكثر عينية، مثل العلم بطبيعة الأمور الفيزيائية. وعقلنا يقوم بثلاثة أنواع من التمييز: الأول يتعلق بالحكم الذي يرّتب ويقسّم، وهذا هو الفصل بالمعنى الدقيق؛ وهذا هو العملية الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة؛ والثاني هو تجريد الشكل (أو الصورة) ابتداءً من المادة المحسوسة، وبه نصل إلى ماهيات الأشياء، وهذا هو ما يقوم به العلم الرياضي؛ والثالث هو تجريد الكلي ابتداءً من الجزئي وهذا هو موضوع العلم الطبيعي.

أما دونس اسكوت فيميز بين علم عياني خال من عملية التجريد لأنه يتعلق بحقائق روحية حاضرة في النفس (مثل معرفة النفس بنفسها) ـ وبين علم تجريدي ناقص يتعلق بماهيات الأشياء. والتجريد يقوم على الإدراك الحِسّي.

«فالعقل الفعّال يستطيع أن يجرّد كل موضوع متضمن في الموضوع الأول (أي: تصور الوجود) الذي يحرّكه، وأن يعتبر هذا المجرّد دون اعتبار ما جرّد منه. وفي اعتباره لهذا المجرّد، ينظر إليه على أنه مشترك بين المحسوس وما فوق المحسوس، لأنه في هذا المجرد يعتبر ما فوق المحسوس من جهة نظر كلية، وكذلك المحسوس» (Ord. Id. 3 P. I q. 1-2 & 63, III P. 445). وتصور الوجود يتجرد من كل ماهية، لأن هذه ينظر إليها بتصورات هي بمثابة فصول نوعية لها، وبالتالي تفترضها.

ثم جاء أوكام Occam بعد ذلك فاكتفى بالعلم العيني ورفض العلم التجريدي لأنه رآه بلا فائدة، وعدّه معرفة عيانية ناقصة.

أما في العصر الحديث فقد أخذ فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر بما قال به أوكام. نجد هذا عند فرنسيس بيكون في كتابه «الأورجانون الجديد» (الكتاب الثاني، ١ مجمل ١ ـ ٤)، وباركلي في كتابه: «بحث في مبادىء المعرفة الإنسانية» (المقدمة)، وديفد هيوم في كتابه: «بحث في الطبيعة الإنسانية» (الكتاب الأول، القسم الأول، بند ٧).

مراجع

- G. Fausti: Teoria dell, abstrazione. Padova, 1947.

- G. Van Riet: «La Théorie Thomiste del, abstraction, in Revue philos. de L. Louvain, 1952, th. 353 - 93.

- P. Gohlke: Die lehre um der Abstraktion bei Plato und Aristoteles. Dissert. Berlin, 1914.

- M. van den Berg: «l'abstraction ev degrés chez Aristote», in: Actes du congrès int. philos. Bruxelles- Amsterdam, 1951.

- L. Oeing-Hanhoff: article in: Historisches Wörterbucb der Philosophie, Band I, Col. 42 - 59. Basel, 19 - 31.

ترندلنبورج

Fr. Ad. Terndellenburg

(1802 - 1872)

باحث عميق في أفلاطون وأرسطو، ومحقق لبعض مؤلفات أرسطو.

ولد في ٣٠ نوفمبر ١٨٠٢ في أويتن Eutin (ألمانيا)، وتوفي في ٢٤ يناير ١٨٧٢ في برلين.

بدأ دراسته الفلسفية في جامعة كيل Kiel حيث تتلمذ على ل. راينهولد، أول أتباع فلسفة كنت ثم درس في جامعة ليبتسك وجامعة برلين، حيث حضر محاضرات اشليرماخر وهيجل وكتب رسالته للدكتوراه الأولى في سنة ١٨٢٦ وعنوانها: «نظرية الصور الأفلاطونية ونظرية الأعداد عند أرسطو». وصار مدرساً أهلياً في سنة ١٨٣٣، ثم أستاذاً مساعداً في جامعة برلين في ١٨٣٧، فاستاذاً ذا كرسي للفلسفة العملية (الأخلاق) والتربية في سنة ١٨٣٧. وفي سنة ١٨٤٦ صار عضواً في أكاديمية العلوم في برلين.

ركّز ترندلنبورج أبحاثه على أفلاطون وأرسطو. وهو لم ينظر إليهما على أنهما متعارضان، بل هما في نظره متفقان في الجوهر، وهو الفلسفة المثالية. وكان هو مثالي النزعة، على مذهب أفلاطون، إذ كان يرى أن ما هو واقعي يقوم على أساس عقلي مثاليّ. وكان يرى أن الفلسفة تطور مستمر لا يمكن أن يتوقف عند حد، بل هي في تقدم إلى غير نهاية لهذا أنكر وجود مذهب فلسفي نهائي، أو منهج مطلق، أو فلسفة مطلقة. ولهذا كان معادياً لفلسفة هيجل، ولفلسفة هربرت.

وتبدأ فلسفته الخاصة من الأسئلة التالية:

- كيف يرتبط الفكر والوجود في المعرفة؟

- كيف يصل الفكر إلى الوجود؟

- كيف يدخل الفكر في الوجود؟

إن الواقعة الأساسية بالنسبة إلى الفكر والوجود هي الحركة. ويقابل الحركة الواقعية في العالم «الحركة التركيبية» التي هي العنصر القبلي apriori في الفكر والإدراك، وهي الشرط في كل تجربة. ولا يوجد فكر بدون وجود يتشكل وفقاً له. ولهذا فإن «المقولات» هي تصورات أساسية ذاتية وموضوعية معاً. ويميز بين نوعين من المقولات: مقولات الحركة، ومقولات الغاية. ولهذا فإنه يتصور العالم من وجهة نظر الغاية. ويقول: «إن النظرة العضوية تنظر إلى العالم من وجهة نظر الغاية، من وجهة نظر القوى السارية فيه على أنه جسم حيّ» («مباحث منطقية» حـ٢، طبعة ثالثة، ص٥٠٠).

وتبعاً لهذه النظرة الغائية يرى ترندلنبورج أن الأجزاء إنما تفهم من الشكل، وتفسر الأحداث بواسطة الغايات المثالية.

وبمفهوم الغائية يريد أن يحدد الأخلاق: فيرى أن مهمة الأخلاق هي البحث في كيفية تحقيق الغايات. والغاية الأخلاقية عنده تقوم في فكرة «الإنسانية»، لا كما فهمها كنت بصورة مجردة، بل بوصفها التضافر بين الدولة والتاريخ. والفرد إنما يحقق نفسه في المجتمع، ولهذا فإن فكرة المجتمع (أو الجماعة) هي الفكرة الرئيسية في الأخلاق. وتلعب فكرة «القانون» الدور الرئيسي في هذا الاتجاه.. والقانون هو «المفهوم الباطن للتحديدات العامة للفعل، تلك التحديدات التي بها يستطيع الكل الأخلاقي وأعضاؤه أن تبقى وتستمر في الحياة». وفي الدول يتحقق الإنسان الكلي «في الشكل الفردي للشعب».

والفلسفة في نظر ترندلنبورج هي «التفكير الذي يتوجه إلى نظام الكل، وإلى نقد المنهج، وإلى الانسجام في النظرة الأخيرة». وكان يرى أن دراسة الفلسفة تقوم

على أساس الاستمرار التاريخي للفكر الإنساني. وقد رأى أن القاعدة التاريخية الأساسية للفكر الإنساني هي فلسفة أرسطو. وقد حدّد فلسفته هو بأنها «النظرة العضوية في العالم». والتصور الميتافيزيقي الرئيسي عنده هو تصور الغائية». وينحو نحو تأليهية واضحة ترى أن العلم إنما يكتمل في فكرة الله، الله الذي تمثل أفكاره أصل الوجود» («مباحث منطقية»، ط٢، حـ٢ ص٥١٠).

مؤلفاته

- تحقيق كتاب «في النفس» لأرسطو، نشرة نقدية سنة ١٨٣٣.
- «عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٣٣؛ ط٩ سنة ١٨٩٢.
- «شروح في عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٤٢.
- «تاريخ نظرية المقولات»، ط١ سنة ١٨٦٤؛ حـ٢ وحـ٣، سنة ١٨٥٥ - ٦٧.
- «مباحث منطقية»، في جزأين، سنة ١٨٤٠.
- «المسألة المنطقية في مذهب هيجل».
- «دراسات تاريخية في الفلسفة»، ٣ أجزاء: سنوات ١٨٤٦، ١٨٥٥، ١٨٦٧.
- «ميتافيزيقا هربرت، وتصور جديد لها»، سنة ١٨٥٤ و١٨٥٦.
- «مؤلفات صغيرة»، في جزأين، سنة ١٨٧١.
- «الفكرة الأخلاقية عن القانون».
- «القانون الطبيعي على أساس الأخلاق»، ١٨٦٠.
- «عيوب في القانون الدولي»، سنة ١٨٧٠.
- «كوفو فِشر وكتابه عن كنت».

التسامح

Tolérance (F.); Tolerance, Taleration (E.); Tolleranz (D.); Tolleranza (I.)

التسامح، بالمعنى الأصلي والمحدُود موقفٌ عملي، وإن أدان من حيث المبدأ طريقة في التفكير أو العمل لأنه يراها باطلة أو خطأ، فإنه مع ذلك يتساهل معها احتراماً منه لضمير وحرية الآخرين، أو بسبب تفهمه لما جُبل عليه الإنسان من ارتكاب الخطأ، أو لأسباب عملية تتعلق بإمكان التعايش مع الآخرين أو لأن في ذلك ضرراً أقل. بهذا المعنى يتميز التسامح من السماح: فالله - مثلاً - لا يسمح بالخطيئة، لكنه يتسامح في وقوعها من جانب الإنسان.

لكن التسامح بالمعنى الحديث أوسع من ذلك بكثير. إذ هو فيما يتعلق بحرية الرأي: لأنه يرى أن الآراء سواء، وليس ثم رأي أفضل من رأي بالضرورة، وحتى لو كان يعتقد أن الرأي الآخر خطأ فإنه لا يستبيح فرض رأيه هو الخاص على الغير.

إن التسامح استعداد نفسي، وسلوك ناتج عن هذا الاستعداد، لتفهم رأي وموقف الآخرين المغايرين لنا في الاعتقاد والتصرف، مهما كان هذا الرأي أو السلوك متنافياً مع ما نعتقده. وفي هذه الحالة فإن الشخص المتسامح لا يقوم برد فعل لما يراه من سلوك يصدم عقيدته، ولا يعبّر عن استهجانه لعقائد الآخرين، بل يتخذ موقف المتفهّم الغافر، ويحتمل نتائج ذلك.

والتسامح إما أن يكون دينياً، أو مدنياً. فالتسامح الديني يتعلق بالعقائد الإيمانية، والتسامح المدني يتعلق بالمذاهب السياسية والقوى الفعّالة في داخل الدولة. كذلك يطلق التسامح المدني على موقف الدولة من الأديان. وفيما يتعلق بالتسامح الديني يميز أيضاً بين نوعين: التسامح في العقيدة، والتسامح العملي، والأول يتعلق بالعقيدة الموحى بها، والتسامح في العقيدة يعني عدم الاكتراث تجاه الحقائق الدوجماطيقية، أو تجاه العقائد الدينية المختلفة.

والكنيسة الكاثوليكية تعرّف التسامح الديني بأنه «السماح السلبي بشر حقيقي أو مفترض». ذلك أنه من حيث المبدأ لا يجوز للكنيسة أن نسمح بالتساهل مع ما يتناقض مع الخير المقرّ بأنه خير. وإنما تتساهل مع الشر الذي لا تستطيع دفعه ومنعه. وهذا التساهل معناه: ترك الشر يحدث، ولهذا كان موقفاً سلبياً فحسب، لأن الكنيسة لا تستطيع أن تفعل غير ذلك. ولهذا فإن التسامح الديني لا يمكن في نظر الكنيسة أن يوصف بأنه فضيلة. صحيح أنه يتضمن معاني حسنة مثل المحبة، أو الرحمة،

أو الصبر، أو الفطنة والتبصرّ بالعواقب. لكن التسامح الذي يتعلق بالشر لا يمكن أن يوصف بأنه فضيلة.

والتسامح الديني يتعلق بالعقائد والشعائر التي تتعارض مع عقائد وشعائر السلطة الدينية القائمة، كما يتعلق بالأشخاص الذين يعتقدون هذه العقائد أو يمارسون هذه الشعائر. والتسامح الديني إما أن تتولاه السلطة الدينية القائمة، أو الدولة التي تتخذ في دستورها ديناً رسمياً معيناً.

أما التسامح المدني أو السياسي فهو من صميم الديمقراطية الحرّة وهو النتيجة الحتمية المباشرة لحرية الفكر للتنظيم الذي يؤمنه النظام الديمقراطي، ابتغاء إمكان توفير المشاركة المتساوية من جانب كل المواطنين في الشؤون العامة، وابتغاء احترام حقوق الآخرين. وتعدد الأ-راب السياسية، وحق المعارضة في النقد يمثلان تطبيقاً قوياً لمبدأ التسامح. كذلك يجري التسامح بالنسبة إلى الأقليات القومية، التي تؤمن لها الدولة هامشاً معيناً من الاستقلال الذاتي في داخل نطاق الترتيبات الدستورية والتشريعية.

ويقترح أدمون جوبلو في كتابه Vocabulaire philosophique التعريف التالي للتسامح: «ليس التسامح هو التخلي عن المعتقدات الخاصة أو الامتناع من إظهارها، والدفاع عنها أو نشرها، بل هو الامتناع من كل الوسائل العنيفة، أو المهينة أو المؤلمة، وبالجملة، التسامح هو اقتراح الآراء دون السعي إلى فرضها على الآخرين».

وأوروبا المسيحية لم تعرف التسامح بنوعيه: الديني والسياسي إلاّ ابتداءً من القرن التاسع عشر. بل هي لم تدرك أن التسامح فضيلة إلا ابتداء من القرن السادس عشر. وكان الفضل في ذلك لبعض المفكرين، وعلى رأسهم: جان بودان Bodin (في كتابه La Republique، وColloqium, Heptaplomeres، ومونتاني Montaigne (في الفصل الذي عنوانه: «في حرية الضمير» في كتابه Essais) وميشيل لوبيتال Michel liHoputal - في فرنسا؛ وهوجو جروتيوس Grotius - مع كثير من التحفظات على ذلك - في كتابه De imperim summarum potestatum circa sacra، واسبينوزا في «الرسالة اللاهوتية - السياسية» - في هولندة؛

وأما من بين الإنجليز فنذكر روجر وليمز Roger Williams في رسالتيه: «العقيدة الدموية للاضطهاد بسبب الضمير» (لندن ١٦٤٤) و«العقيدة الأكثر دموية بمحاولة غسلها بدم الحمل» (لندن، سنة ١٦٥٢)، ثم نذكر الشاعر ملتون Milton في كتابه Areopagitica (سنة ١٦٤٤) ثم خصوصاً لوك في كتابه «رسالة في التسامح» (صدر في هولندة، ولندن سنة ١٦٨٩؛ وقد ترجمناها إلى العربية مع مقدمة مستفيضة جداً، فنكتفي بإحالة القارىء إليها (طبع بيروت، ضمن منشورات اليونسكو، سنة ١٩٨٨).

وفي نفس الوقت كان هناك رجال دين كبار يحاربون التسامح الديني وأي تساهل مع ليس فقط الأديان الأخرى، بل وأيضاً، بل وخصوصاً، مع المذاهب الدينية المسيحية الأخرى. وعلى رأس هؤلاء كان بوسويه Bossuet. فإنه دعا إلى عدم التسامح مع البروتستنت وذلك في كتابه «تاريخ تغيرات الكنائس البروتستنتية» إذ دعا إلى عدم التسامح مطلقاً مع المذهب البروتستنتي و«الاصلاح» الديني بعامة؛ وفي كتابه «تحذيرات إلى البروتستنت» (التحذير السادس) لا يكتفي بادانه المذهب البروتستنتي من حيث هو عقيدة وشعائر بل لأنه مصدر للتسامح. وكذلك فعل في كثير من المنشورات الرعوية التي أصدرها. وبرّر هذا الموقف الشديد التعصب بقوله: الحقيقة وحدها هي التي تستحق الاحترام؛ والمذهب الكاثوليكي هو الحقيقة؛ فهو وحده إذن الذي يستحق الاحترام (!!)؛ كما قال أيضاً: كل إنسان خلق من أجل النجاة؛ والمذهب الكاثوليكي هو وحده الذي يحقق النجاة؛ إذن لا بد من فرض المذهب الكاثوليكي لكي يحصل الناس على النجاة (!!) وإلا لكان التسامح مع غير المذهب الكاثوليكي تقصيراً في الواجب وفي المحبة (!!).

لكن في الوقت الذي كان فيه بوسويه يصرخ بصرخاته الهستيرية ضد البروتستنتية، كان پيير بيل Pierre Bayle، مواطنه الفرنسي، يدعو إلى التسامح مع المذاهب الأخرى قائلاً: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطراب والمذابح - من تفرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي

كان فيها كل فردٍ سيّداً وله الحق في كل شيء، ما دامت لديه ا لقوة للاستيلاء عليه. إن من الواضح أن الدين الحق، أيّاً ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخوّل له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون» («مؤلفات مختلفة» جـ٢، لاهاي سنة ١٧٢٧ ص٥٧). وفي أكتوبر سنة ١٦٨٦ أصدر بيل كتابه الرئيسي عن التسلح، وعنوانه: «تفسير فلسفي لقول يسوع المسيح: أكرهوهم على الدخول». وفيه يبرهن بحجج عقلية عديدة على أنه لا أمر أفظع من إرغام الناس، بالقوة القاهرة، على تغيير دينهم، ويعدد كل المغالطات التي يسوقها مستعملو القوة القاهرة في ذلك.

أما رسالة لوك في التسامح فإنها تشتمل على الأفكار الرئيسية التالية:

١ ـ لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أيّ تغيير.

٢ ـ رعاية نجاة روح كل إنسان هي أمرٌ موكول إليه هو وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية أو دينية.

٣ ـ لكل إنسانٍ السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.

٤ ـ حرية الضمير (= حرية الاعتقاد) حق طبيعي لكل إنسان.

٥ ـ التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم هم في السيطرة الدنيوية. وهم بهذا يؤازرون نوازع الطغيان عند الحاكم. والمشاهد على مدى التاريخ أن تحالف الحاكم مع رجال الدين كان دائماً لصالح طغيان الحاكم: فهو الأقدر على التأثير فيهم، وليسوا هم قادرين على تقويمه وردّه إلى السبيل القويم إن جنح إلى الظلم والاستبداد.

٦ ـ لا ينبغي للحاكم أن يتسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني أو مع تلك القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني.

٧ ـ يستثني لوك من التسامح تلك الفِرَق أو المذاهب الدينية التي تدين بالولاء لأمير أجنبي؛ ولما كان الكاثوليك في انجلترة يدينون بالولاء للبابا ولملك فرنسا، فإن لوك يرفض التسامح مع الكاثوليك، لكن ليس ذلك لأسباب دينية، بل لأسباب سياسية محض.

٨ ـ كذلك ينبغي على الحاكم ألا يتسامح مع الملحدين، لأنه لا أمان لمن لا يؤمن بالله.

٩ ـ يجب ألا تتهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنها بُؤَرٌ لتفرخ الفتن وألوان العصيان. إن هذه التهمة لن يكون لها أي مبرّر إذا ما ساد التسامح. فإن السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانونه من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولهذا فإنه متى ما زال الاضطهاد واستقرّ التسامح معهم، زالت أسباب النوازع إلى الفتن والعصيان. فوجود نوازع الفتنة بينهم إنما مرجعه إلى ما يلاقونه من اضطهاد وعذاب.

١٠ ـ ومن أسباب التآمر والفتن استبداد الحاكم ومحاباته لأتباعه ولبني دينه. ولو أن الحاكم اتبع النزاهة والإنصاف مع الرعية، لما تآمروا عليه. فإن زعم الحاكم أنه إنما يفعل ما يفعل لأن هذا هو ما يقتضيه «الصالح العام» ـ بينما قال المخالفون إن هذا ليس من الصالح العام في شيء ـ فمن ذا الذي يستطيع أن يفصل في الأمر بينهما؟ يجيب لوك بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في هذا الخلاف، لأنه لا يوجد على الأرض حكم بين الشعب وبين الحاكم. لهذا يرى لوك أن من حق الأفراد أن يستخدموا القوة في الدفاع عن أنفسهم من السلطة الظالمة.

تلك خلاصة آراء لوك في «رسالة في التسامح». لكن أُخذ عليه أمران:

١ ـ أنه يستثنى من التسامح طائفتين: الكاثوليك، والملحدين.

٢ ـ وأن تصوره للتسامح مرتبط بالظروف التي كانت سائدة في إنجلترة في القرن السابع عشر.

لهذا جاء ڤولتير في رسالته: «بحث في التسامح» Traité sur la Tolérance (سنة ١٧٦٣) فتوسّع في التسامح وجعله كلياً شاملاً للبشر. ولتبرير هذا التسامح الكليّ الشامل لكل الناس على وجه البسيطة يسوق الحجج التالية. إنه يخاطب أولاً المسلمين فيقول:

«هذه الكرة (الأرضية) الصغيرة، التي ليست إلاّ

نقطة، تدور في المكان، مثلها مثل كرات أخرى؛ ونحن تائهون في هذا المكان الهائل. إن الإنسان، وقامته طولها خمس أقدام، هو قطعاً شيء هيّن في الخليقة. وواحد من هذه الكائنات التي لا يمكن إبصارها يقول لبعض جيرانه، في الجزيرة العربية أو في بلاد الكفار: «أصْغ إليّ؛ لأن إلهُ كل هذه العوالم قد بصّرني: يوجد تسعمائةَ مليون من النمل الصغير مثلنا على سطح الأرض، لكن قرية نملّي هي وحدها الأثيرة عند الله؛ أما سائرها فإن الله يكرهها منذ الأزل؛ وقريتي وحدها هي التي ستكون سعيدة؛ بينما سائر القرى ستكون شقيّة إلى الأبد». ويعلّق ڤولتير على هذه الدعوى بأنها ضرب من الجنون.

ثم ينتقل بخطابه إلى القائمين على محاكم التفتيش، وهم الرهبان الدومنيكان فيقول لهم إن كل مقاطعة في إيطاليا لها لهجتها الخاصة بها، فهل ندين سائر اللهجات إذا لم يتكلموا بلهجتنا نحن؟ وأنتم تحكمون على شخص بأنه يستحق الإحراق بالنار بناء على شهادة شخص واحد حتى لو كان مجرماً مرتكباً لأبشع الجرائم. فهل هذه عدالة؟ وأنتم تقولون: «لا نجاة خارج الكنيسة الكاثوليكية» ـ فهل نعرف نحن كل طُرق الله ومدى تسامحه ورحمته؟ ثم إنه ورد في الإنجيل «أحبّوا الله وقريبكم» (إنجيل لوقا: ١٠: ٢٧)؛ لكنكم فسّرتم هذه العبارة تفسيراً مليئاً بالمغالطات وأحطموها بالمجادلات التي لا تفهم.

«إني أقول لكم وأنا أذرف الدموع على الجنس البشري: انتقلوا معي إلى اليوم الذي سيحاسب فيه كل الناس، وفيه سيجازي الله كل إنسان بحسب أعماله. إنما أشاهد حينئذ أن كل الموتى في القرون الخالية وفي قرننا الحالي يمثلون في حضرته. فهل أنتم واثقون أن خالقنا وأبانا سيقول للحكيم الفاضل كونفوشيوس، وللمشرع سولون، ولفيثاغورس، وديمقريطس، ولسقراط، ولأفلاطون، وللأباطرة الأنطونيين الإلٰهيين، ولتريان الطيب، ولطيطوس ـ الذين هم أفاضل الجنس البشري ـ ولابكتيتوس، ولكثيرين آخرين هم نماذج الإنسانية: اذهبوا، أيها الأشرار، اذهبوا كي تَصْلوا من العذاب ما لا نهاية له في الشدّة والمدة؛ وليكن عذابكم أبدياً مثلما أنا باق أبداً. أما أنتم يا جان شاتل، ويا رفياك ويا دميان، ويا كرتسوش الخ، يا من مُتّم مزودّين بكل الصيغ المفروضة، فشاركوا إلى الأبد في سلطاني وفي نعيمي». وهذه الأسماء هي أسماء مجاهيل بسطاء من عامة الناس.

لكن ڤولتير ييأس من إقناع هؤلاء المتعصبين الدينيين من كل الملل، ولا يجد ملجأ إلا الله يتوجه إليه. فيتوجه إلى الله بهذا الدعاء:

«كلا، لن أتوجه إلى الناس، بل إليك أنت، يا إلٰه كل الكائنات وكل العوالم في كل الأزمنة:

«إن كان مسموحاً لمخلوقات ضعيفة تائهة في المكان الهائل، وغير مُقصَرة من سائر الكون ـ أن تتجاسر وتطلب منك شيئاً، منك أنت يا من أعطيت كلَّ شيء، ويا مَنْ أوامره ثابتة وأزلية أبدية ـ تفضّل وتغمّد برحمتك الخطايا الملازمة لطبيعتنا، ولا تجعل هذه الخطايا سبباً في بلايانا. إنك لم تهبنا قلباً كي يكره بعضنا بعضاً، وأيدي ليذبح بعضنا بعضاً. وأعمل على أن يعين بعضنا بعضاً على تحمل أعباء حياة أليمة عابرة، وعلى أن الاختلاف الصغير بين الملابس التي تستر أجسادنا الضعيفة، وبين كل لغاتنا القاصرة، وبين عاداتنا المضحكة، وبين شرائعنا الناقصة، وبين كل آرائنا الحمقاء، وبين كل ظروفنا المتفاوتة في نظرنا ولكنها متساوية أمامك أنت ـ نعم، اعمل على أن كل هذه الفوارق التافهة التي تميّز بين الذرات التي تسمى: الناس ـ لا تكون دواعي للكراهية والاضطهاد. واعمل على أن من يضيئون الشموع في رائعة النهار احتفالاً بك ـ يتحملّون أولئك الذين يقنعون بضوء شمسك، واعمل على أن أولئك الذين يتدثرون بمسوح من الكتان الأبيض ليقولوا بأنه تجب محبتك ـ لا يبغضون أولئك الذين يقولون نفس الشيء وهم يرتدون مسوحاً من الصوف الأسود. واعمل على أنه تستوي عبادتك برطانة مستمده من لغة قديمة أو برطانة بلغةٍ أحدث. واعمل على أن أولئك الذين قولهم مصبوغ باللون الأحمر أو اللون البنفسجي، ويسيطرون على قطعة صغيرة من طين هذا العالم ويملكون بعض شذرات مستديرة من معدن معين ـ يتمتعون دون كبرياء ما يسمونه «عظمة» و«ثروة»، وأن يراهم الآخرون دون حَسَد: لأنك تَعْلم أنه ليس في كل هذه المظاهر الزائفة ما يستحق الحسد، ولا يستدعي التفاخر به.

«يا ليت كل الناس يتذكرون أنهم إخوة! ويا ليتهم

يستشعرون الفزع والبغض لكل استبداد مفروض على النفوس، مثل شعورهم بالفزع والبغض لقاطع الطريق الذي يستولي بالقوة على ثمرة العمل والاجتهاد الهادىء وإذا كانت مصائب الحرب لا وسيلة لتجنبها، فلا يبغض بعضنا بعضاً، لا يمزقن بعضنا بعضاً في حِضْن السلام، ولنستخدم لحظة وجودنا من أجل أن نبارك ـ بألف لغة مختلفة، من سيام حتى كاليفورنيا ـ الخيرَ الذي وهبنا هذه اللحظة». («بحث في التسامح»، الفصل ٢٣، ص١٨٠ ـ ١٨١، في مجموع بعنوان: ڤولتير: قضية كالا L'affaire Calas، باريس، عند الناشر جاليمار، سنة ١٩٧٦).

وبعد ظهور رسالة ڤولتير هذه عن التسامح بعامين ـ أي في سنة ١٧٦٥ ـ نجد في «الانسكلوبيديا» التي أشرف عليها دالمبير وديدرو مادة عن «التسامح» بقلم Ramilli le fils (المجلد رقم ١٦ ص٣٩٠ ـ ٣٩٥) يبدأه بتعريف التسامح بأنه «بوجه عام هو فضيلة كل كائن ضعيف، مقدر عليه أن يتعايش مع كائنات مشابهة له. إن الإنسان العظيم، بعقله هو في الوقت نفسه محدود قاصر بأفكاره ووجداناته بحيث ينبغي أن ندعوه إلى ممارسة هذا التسامح وهذا التحمّل الذي هو في حاجة ماسّة إليه من أجل صالحه هو، والذي بدونه لن يشاهد على سطح الأرض إلا الاضطراب والمنازعات. والحق أنه بسبب عدم ممارسة هذه الفضائل الرقيقة المتساهلة فإن كثيراً من القرون كانت ـ بدرجات متفاوتة ـ مصدر عار وبؤس لبني الإنسان».

ويعدد المؤلف الأسباب الداعية إلى ضرورة ممارسة التسامح مع الآخرين. وينعى على الإنسان أن عقله ـ وهو مصدر فخاره ـ هو أيضاً مصدر النزاع بين الناس، بما يصدره من آراء يخالف بعضها بعضاً، ويعتقده من أمور تصبح دواعي النزاع والجدل والتعاسة بين الناس. إن الخطأ من مزايا الإنسان. فلماذا لا يكون من الطبيعي جداً أن يحتمل بعضنا بعضاً، كم من مرة اعتقدت أنني رأيت الصواب، ولكنني فيما بعد أدركت أنه خطأ؛ وكم من عقيدة أدنتها، ثم أتيت بعد ذلك فاعتنقتها!

وفيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم وبين الرعية، ينقل المؤلف عن جان ـ جاك روسو في كتابه: «في العقد الاجتماعي» هذا النص:

«إن الحق الذي يخوّله العقد الاجتماعي للسلطة على رعية ـ لا يتجاوز أبداً حدود المنفعة العامة. والرعايا إذن ليسوا مسؤولين عن آرائهم إلا بمقدار ما تهمّ الجماعة هذه الآراء. ويهم الدولة أن يكون لكل مواطن ديّن يجعله يحب الواجبات. لكن عقائد هذا الدين لا تهم الدولة، ولا أعضاءها إلاّ بقدر ما تتعلق بالمجتمع ـ إن تمت عقيدة مدنية صرفة، من حق السلطانه أن يحدّد موادها، لكن ليس كعقائد دينية، بل كمشاعر اجتماعية، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو رعيّة مخلصة، لكن دون أن يقدر على إرغام أحدٍ على اعتقادها، إنه يستطيع أن ينفي خارج الدولة من لا يعتقدها، لكن لا بوصفه فاسقاً كافراً، وإنما بوصفه غير اجتماعيّ، وبوصفه عاجزاً عن أن يحبّ حباً مخلصاً قوانين العدالة وأن يضحي بحياته ـ عند الحاجة ـ من أجل واجبه».

ويستخلص صاحب هذه المادة ـ روملي الابن ـ من نص روسو هذا ثلاثة أمور:

١ ـ يَجب على الحكام ألا يتسامحوا مع العقائد التي تتعارض مع المجتمع المدني.

٢ ـ يجب على الحكام أن يقاوموا بشدّة محاولات أولئك الذين يسترون أطماعهم بدعوى التديُّن، ويريدون التهجم على أموال الأفراد بل والأمراء.

٣ ـ ويجب على الحكام أن يقضوا خصوصاً على الجماعات الخَطِرة التي تُخضع أعضاءها إلى سلطة مزدوجة تكوّن دولة داخل الدولة.

ويختم المؤلف مقاله الجيد هذا بالتوجيهات التالية:

ـ احترموا بكل دقة حقوق الضمير في كل ما ليس من شأنه إحداث اضطراب في المجتمع. إن الأخطاء النظرية لا تهم الدولة؛ واختلاف الآراء سيسود دائماً بين الكائنات الناقصة مثل بني الإنسان؛ والحقيقة تنتج الهرطقات (البدع) مثلما تحدث الشمس عكارات وبُقعاً: فلا تزيدوا من شرّ محتوم باستعمال الحديد والنار للقضاء عليه.

ـ عاقبوا على الجرائم.

ـ اشفقوا على الأخطاء، ولا تعطوا للحقيقة أسلحة

غير الرقة، والقدوة الحسنة، والإقناع بالحسنى.

وقد كان لمؤلفات لوك، وبيير بيل، وڤولتير، وروسو ومونتسكيو هذه آثارها القويّة في نشر دعوى التسامح الديني والمدني (السياسي) على السواء. ولهذا نجد أن المشرّعين من أصحاب القول بالقانون الطبيعي - مثل بوفندورف pufendorf وتومازيوس J. H Thomasuis، وبومر Boehmer يستخدمون فكرة التسامح في التخفيف من الطابع الاستبدادي لقانون الدولة *فيما يتعلق بأمور الكنيسة. واللاهوتيون أخذوا* يخففون من إفراطهم في تقرير العقائد الأساسية. ودعا أصحاب المذاهب التقوية Pietismus إلى التسامح المبني على الضمير والميلاد الجديد، ونذكر من رجالها اشبينر Spener واتسنسندورف Zinzendorf. وقال أرنولد Arnold أن الملحدين شهودٌ على الإيمان. كذلك كثرت المناظرات والمجادلات حول التسامح في الأوساط الفكرية والدينية في النصف الثالث من القرن الثامن عشر.

ولم يكن في وسع السلطات السياسية أن تستمر في عنادها وعدم تسامحها مع الأديان الأخرى في الدولة، وقهر الناس على اعتناق ديانة الحاكم، تبعاً للقاعدة التي ظلت سائدة في أوروبا طوال العصر الوسيط فأوائل هذا العصر الحديث حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي القاعدة التي تقول: «الناس على دين ملوكهم» Cuius regis ejus religio: وتم ذلك على النحو التالي:

- ففي القرن السادس عشر مارست «المقاطعات المتحدة» (= هولندة) التسامح.

- وفي سنة ١٧٨١ منح الأمبراطور يوسف الثاني، أمبراطور النمسا، بعض الحريات للبروتستنت. لكن المساواة السياسية لم تمنح لهم إلاّ في القرن التالي، وذلك في ٨ ابريل سنة ١٨٦١.

- وأعلنت الولايات المتحدة الأمريكية في بيان استقلال سنة ١٧٧٦ ضمن حقوق الإنسان حرية العقيدة.

- أما في بروسيا فإن حرية العقيدة كانت مكفولة منذ سنة ١٦٠٩، وفي دوقية كليڤس Clèves منذ سنة ١٦١٨؛ ثم جاء الأمبراطور فريدرش الكبير فعمم حرية العقيدة في بروسيا كلها في سنة ١٧٤٠.

- ومنحت بريطانيا حرية العقيدة للبروتستنت المنشقين في سنة ١٦٨٩.

- وفي ألمانيا كلها أعلنت الحرية الدينية الكاملة بمقتضى القانون الصادر في ٣ يوليو سنة ١٨٦٩.

- أما في فرنسا، فإن لويس السادس عشر أعلن في سنة ١٧٨٧ حرية العبادة للبروتستنت؛ ثم قامت الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ فأعلنت في مرسوم حقوق الإنسان كفالة كل الحريات، ومنها حرية العقيدة للجميع.

مراجع

- A. Makagrin: Histoire de la tolérance religieuse. Paris, 1905.

- L. Luzzatti: la libertà di Coscienza. Milano, 1909.

- A. Vermeersch: la tolérance. Louain, 1912.

- W. K. Jordan: The Development of religious tolérance in England. 4 Vols, London, 1932 - 1940.

- M. Searle Bates: Religious liberty. London, 1945.

- J. Leclerc: Histoire de la tolèrance au siècle de la Réforme. 2 Vols, Paris, 1955.

- Tolérance: Its Foundahous and limits in theory and practie - by different autnors. Stockbon, California, 1963.

- F. Prand: les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle. Paris, 1881.

- L. Ubach: La Hollande et la liberté de penser au XVII^e et XVIII^e siecles, 1884.

- G. Bonet - Maury: Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes. Paris 1900.

- S.H. Cobb: The Rise of religious liberty in America, New-York, 1902.

- M. Freund: Die Jdee der toleranz in England der Grossen Revolution, 1927.

- J. Guirard: Histoire de l'inquisition au moyen âge. I, II, Paris 1935/ 1938.

التصوف الإسلامي

- ١ -

اسم التصوف

أول مشكلة تثار بالنسبة إلى التصوف الإسلامي، هي مشكلة اسمه، من أين اشتق، شأنه شأن علم «الكلام». وهي مشكلة قديمة نجدها تثار في أقدم ما لدينا من كتب في التصوف الإسلامي، مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السرّاج[1]، ثم تناولها من بعده من كتبوا في التصوف، مثل «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم بن هوازن القشيري، التي كتبها مؤلفها في سنة ٤٣٧هـ.

فالسرّاج (المتوفى في شهر رجب سنة ٣٧٨هـ/ اكتوبر نوفمبر سنة ٩٨٨م) يعقد فصلاً بعنوان: «باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سُمّوا بهذا الاسم، ولِمَ نسبوا إلى هذه اللبسة» يبدأه بالسؤال عن السبب في تسمية «الصوفية» بهذا الاسم، دون نسبتهم إلى حال ولا إلى علم مُعيّن. كما يُنْسَب الفقهاءُ إلى الفقه وأصحابُ الحديث إلى الحديث، ويجيب عن هذا قائلاً: «لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع. ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم مَعْدِنُ جميع العلوم. ومحلُّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة. فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقّين اسماً دون اسم. فلأجل ذلك ما أضفتُ إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم». وينتهي إلى القول بأنه يسميهم بهذا الاسم نسبةً «إلى ظاهر اللبسة. لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء». فرأيه إذن أن اسم الصوفية مأخوذ من كون اللباس الغالب عليهم هو لبس الصوف «لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء - عليهم السلام! - والصدّيقين وشعار المساكين المتنسّكين».

ويَرُدُّ السرّاج على من يقول إن اسم الصوفية محدث، ولم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ولا مَنْ بعدهم. ولا يعرف الناس «إلا العُبّاد والزهاد والسيّاحين والفقراء. وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله ﷺ: صوفي» - بأن السبب في ذلك أنهم نسبوا إلى الصحبة، صحبة رسول الله، وهي أشرف من النسبة إلى الصوف.

فإن قال قائل: إنه اسم مُحْدَث أحدثه البغداديون - ردّ السراج على هذا بقوله إن هذا محال «لأن في وقت الحسن البصري - رحمه الله - كان يُعْرف هذا الاسم. . . وقد روي عنه أنه قال: «رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي». كما يروي عن سفيان الثوري أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء». بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إنه في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر أنه قبل الإسلام قد خَلَتْ مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد. وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف. فإن صحّ ذلك يدلّ على أن قبل الإسلام كان هذا الاسم يعرف، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح» (ص٢٢).

وخلاصة رأي السراج:

أ - أن اسم الصوفية مشتق من الصوف، بوصفه اللبسة الغالبة على هؤلاء؛

ب - وأنه اسم قديم، قد وجد حتى قبل الإسلام؛

جـ - إنهم لم ينسبوا إلى حال معينة أو علم معين لأنهم يتخلقون بكل الأخلاق الفاضلة ويتَسّمِون بكل الأحوال الشريفة، فلا محلّ لتمييزهم بحال دون حال، ولا بخلق دون خلق.

وإذا نظرنا في قوله إنه اسم قديم، واستبعدنا ما جاء في «أخبار مكة» على أساس أنه وصف لحال شخص، وليس رواية لقول حتى يكون الاسم معروفاً بهذا الوصف: الصوفي، فمن المهم قوله إن الحسن البصري استعمل هذا اللفظ: «صوفي»، والحسن البصري توفي سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)، ثم ما روي عن سفيان الثوري (المتوفى في شعبان سنة ١٦١هـ - مايو سنة ٧٧٨) من ذكره أبا هاشم الصوفي، لأنه إذا صحّ هذان القولان

(١) أبو نصر السراج: كتاب «اللمع» ص٢٠ وما يتلوها، نشرة نيكلسون، لندن ١٩١٦.

وأنهما رويا بحروفهما، لكان علينا أن نستنتج أن كلمة «صوفي» كانت معروفة وشائعة للدلالة على الزهاد السالكين في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) أو قبله بقليل، وكان يسمّى بها بعض الناس في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.

وعبد الرحمن الجامي[١] (المتوفى سنة ٨٩٨هـ) يرى أن أول من حمل اسم «صوفي» هو أبو هاشم الكوفي هذا، الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي). والقشيري[٢] (المتوفى سنة ٤٦٦هـ) يرى أن هذا الاسم انتشر قبل سنة مائتين للهجرة (= سنة ٨١٥ ميلادية).

لكن هذه كلها أقوالٌ لمتأخرين عن القرن الثاني، وليست لدينا روايات كتابية وثيقة من القرنين الأول والثاني ورد فيها اسم «الصوفي». ولعل أقدم ما وصلنا من مؤلفات ذكرت اسم الصوفي والصوفية هو كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ[٣] (المتوفى سنة ٢٥٠ أو سنة ٢٥٥هـ) إذ يذكر «الصوفية من النسّاك» ويورد أسماء من عرف بالفصاحة منهم.

ورأي السرّاج هذا في اشتقاق أو في سبب التسمية بالصوفي والصوفية هو أرجح الآراء، وإن طعن فيه القشيري على أساس أن الصوفية لم يختصوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة. أما الآراء الأخرى الواردة في المصادر العربية فبعيدة الاحتمال، ونذكر أهمها هنا على سبيل الاستقصاء فحسب:

١ ـ منها أنّهم سمّوا بذلك نسبة إلى أهل «الصُفّة» وهي «المقعد»، وكان لقباً أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ممن لم تكن لهم بيوت يأوون إليها فكانوا يأوون إلى مقعد مغطى خارج المسجد الذي أمر الرسول ببنائه في المدينة.

٢ ـ ومنها أن اسم الصوفية مشتق من «الصفاء»، وأن الصوفي هو الذي:

صَافَى فصُوفِي، لهذا سُمِّي الصوفي

(١) عبد الرحمن الجامي: «نفحات الأنس» ص٣٤، نشرة W.N. Lees في كلكتة سنة ١٨٥٩.

(٢) «الرسالة القشيرية»، ص٢٩ القاهرة سنة ١٣١٨هـ.

(٣) الجاحظ: «البيان والتبيين» جـ١ ص١٣٨، القاهرة سنة ١٣١٣هـ.

كما قيل في بعض الشعر، بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها.

٣ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «الصفّ» الأول من بين المؤمنين في الصلاة.

٤ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.

٥ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «الصفوانة» وهي نوع من البقل.

٦ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «صوفة[٤] القفا» وهي خصلة الشعر على القفا.

وكما لاحظ القشيري * بحقّ فإن هذه الآراء لا يشهد لها اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، وكلها بعيدة من جهة القياس اللغوي.

فلما جاء الباحثون من المستشرقين في العصر الحديث حاولوا أن يجدوا لهذا الاسم أصلاً غير عربي:

١ ـ فجاء أولاً يوسف[٥] فون هَمّر ١٨١٨ فأكد أن ثم علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود ـ Gymnosophistes، وكأن الكلمتين العربيتين «صوفي» و«صافي» ترجع إلى نفس المصدر، مثل الكلمتين اليونانيتين Sophos (= حكيم) وSaphes (= صافي)،

(٤) هكذا صوابها (لا كما كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى جـ٤ ص٦٨١ عمود ب من النسخة الإنجليزية). يقولون: أخذ بصوفة قفاه: إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته. ويقال: أخذ بصوف رقبته وبصافها، أي بجلدها، أو بشعره المتدلي في نقرة قفاه.

(٥) Joseph von Hammer: Geschichte der Schönen Redekünste Persiens, p. 346, n.J. Vienna 1818.

* يقول القشيري: «التصوف... هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال: رجل صوفي، وللجماعة: صوفية. ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنه كاللقب. فأما قول من قال إنه من الصوف، وتصوف: إذ لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص ـ فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ـ ومن قال إنهم منسوبون إلى «صفة» مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو: الصوفي ـ ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ـ وقول من قال إنه مشتق من: الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى: «الصف» «الرسالة القشيرية» ص١٢٦ طبع صبيح، القاهرة بدون تاريخ).

واضح، متميز، ظاهر).

لكن رفض هذا الرأي ف ا. ج. تولك[١] في سنة ١٨٢١.

غير أن أدلبرت مركس جاء فأيّد رَأيَ يوسف فون همّر وهو إرجاع كلمة صوفية إلى الكلمة اليونانية

لكنَّ البحث الحاسم في هذه المسألة هو ذلك الذي قام به تيودور نيلدكه، المستشرق الألماني العظيم، في مقال له نشر في مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ZDMG في سنة ١٨٩١ (المجلد رقم ٤٨ ص٤٥ وما يتلوها). بيّن نيلدكه أن كلمة اليونانية غير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلاً عن الآرامية. ومن ناحية أخرى نجد في الآرامية وفي العربية الكلمات (سوفسطائي) وفيلوسوفس - والحروف اليوناني O قد عرّب إلى س، كما هي الحال في معظم أو في كل الأحوال التي عربت فيها كلمات يونانية تحتوي على حرف س اليوناني، ولا تعثر عليها معرّبة إلى حرف ص. فلو كانت كلمة «صوفي» مشتقة من كلمة يونانية. لكانت الصاد التي في أولها شاذة تماماً. ومن ناحية أخرى ليس ثم دليل حقيقي على أن كلمة «صوفي» مشتقة من (سوفس) اليونانية، بينما اشتقاقها من كلمة «صوف» العربية تقرّه اللغة العربية والمصادر العربية.

ثم أورد نيلدكه Th. Nöldeke بعد ذلك عدة نصُوص من القرنين الأول والثاني للهجرة تدلُّ على أن لبس الصوف الخشن كان شائعاً عند عامة الناس وخصوصاً عند أولئك الذين سلكوا سبيل الزهد. وعبارة «لَبِس الصوف» ترد مراراً في النصوص القديمة (القرنين الأول والثاني للهجرة) بمعنى أن الشخص زهد في الدنيا وصار زاهداً. وينتهي إلى تأييد ما ذهب إليه السّرّاج وكثيرٌ من المؤلفين المسلمين من أن «الصوفي» نسبة إلى الصوف.

وبرأي نيلدكه - وهو رأي معظم المؤلفين المسلمين *كما رأينا - أخذ نيكلسون في مقاله في «دائرة معارف* الدين والأخلاق[٢]، ولوي ماسينيون في مقاله عن «التصوف» في دائرة المعارف الإسلامية»[٣]. ويُضيف نيكلسون أنه في الفارسية يقال پشمينه پوش» على المتصوف، ومعناها «لابس الصوف». والزهّاد المسلمون القدماء الذين كانوا يلبسون الصوف قد استمدوا هذه العادة من الرهبان النصارى. ويورد شاهداً على ذلك أنه حين ورد حمّاد بن سَلَمة (المتوفى سنة - ٧٨٤م) إلى البصرة قال لفرقد السنجي (أو السبخي) الذي تبدّى أمامه في ثوب من الصوف: دع عنك هذه (الشارة) النصرانية[٤]. وهذه الثياب التي من الصوف كان يطلق عليها اسم «زيّ الرهبان». ونسب إلى النبي ﷺ حديث مفاده أن عيسى المسيح كان يلبس الصوف.

ويحدد ماسينيون أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي» بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) مع جابر بن حيان الذي كان يسمى الصوفي وكان له مذهب صوفي خاص (راجع كشيش النسائي المتوفى سنة ٢٥٣هـ/ ٨٦٧م: «الاستقامة»، تحت اللفظ)، ومع أبي هاشم الكوفي، الصوفي الشهير. وأما الجمع: «صوفية» الذي يظهر في سنة ١٩٩هـ بمناسبة فتنة صغيرة قامت في الإسكندرية (راجع الكندي: «قضاة مصر»، نشرة Guest ص١٦٢، ٤٤٠) فيدل في ذلك التاريخ - تبعاً للمحاسبي («المكاسب»، مخطوط باريس، ص٨٧) والجاحظ («البيان والتبيين» جـ١ ص١٩٤) على فرقة صغيرة شبه شيعية من الصوفية الذين أصلهم من الكوفة، كان آخر رؤسائها هو عبدك الصوفي، المتوفى في بغداد حوالي سنة ٢١٠هـ (٨٢٥م). واقتصر اسم «الصوفي» آنذاك على من في الكوفة. ولكن بعد مرور ٥٠ سنة كان يطلق على كلّ صوفية العراق (في مقابل «ملامتية» خراسان). وبعد ذلك بقرنين أطلق اسم «الصوفية» على كل الصوفية المسلمين. ويشير إلى ما أشار إليه نيكلسون من قبل من أن عادة لبس الصوف كانت مسيحية المصدر، وإن ثم عدة أحاديث

(١) F.A.G. Tholuck: Soufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, Berlin, 1821, pp. 30 sqq.

(٢) Reynold A. Nicholson, s.v. Sufis, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XII, p. 10 New-York, 1928.

(٣) Louis Massignon, s.v. Tasawwuf, in The Encyclopeadia of Islam, vol. IV, p. 681. Leyden, 1934.

(٤) العقد الفريد لابن عبد ربه جـ٣ ص٣٤٨، القاهرة سنة ١٢٩٣هـ.

رواها الجويباري ـ وربما كان هو الذي اخترعها ـ تشير إلى أن النبيّ ﷺ كان يرى أن الصوف هو اللباس اللائق بالرجل المتديّن.

ونودّ أن نعترض هنا على هذا الربط المغتصب في نظرنا ـ بين لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى. إذ يجب أن يلاحظ أوّلاً، كما قال القشيري («الرسالة» ص١٢٦) أن الصوفية المسلمين «لم يختصوا بلبس الصوف» بل كان الأغلب عليهم لبس المرقّعات، وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان، كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصاً جلود الأغنام والماعز. ويحكي السرّاج[1] أن يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى سنة ٢٥٨هـ) «كان يلبس الصوف والخُلقان في ابتداء أمره، ثم كان في آخر عمره يلبس الخزّ واللّيّن»، وأن أبا حفص النيسابوري (المتوفى سنة ٢٦٥ تقريباً) «كان يلبس قميصاً خزّاً وثياباً فاخرة». ومعنى هذا أن الصوفية المسلمين الأوائل، الذي يزعم لهم نيكلسون وماسينيون التأثر بلباس الرهبان النصارى، لم يختصوا بلباس الصوف، ولا بنوع من القماش دون نوع. ويقرر السراج هذا بصراحة فيقول: «آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت: إذا وجدوا الصوف أو اللّبد أو المرقعة لبسوا؛ وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا. والفقير الصادق أيش ما لبس يحسن عليه، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلّف ولا يختار؛ وإذا كان عليه[2] فضلٌ يؤاسي من ليس معه، ويؤثر على نفسه إخوانه بإسقاط رؤية الإيثار. ويكون الخُلْقان أحبّ إليه من الجديد. ويتبرّج بالثياب الكثيرة الجيدة، ويَضَن بالخُرَيْقات الخَلَق القليلة، ويتكلّف للنظافة والطهارة».

ويلاحظ ثانياً أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف. بل كان الكثير منهم يلبسون ثياباً مصنوعةً من جلد الماعز أو شعر الجمل[3]. وكان الواحد منهم يشد إلى وسطه زُنّاراً، ذكرى لما كان يلبسه يحيى المعمدان[4]؛ وصار هذا الزنار جزءاً أساسياً من لباس الرهبان؛ وكان من الجلد عادة ويسمى في اليونانية ، وفي اللاتينية balteus, zoma, cinctura cingulum، و cingulum، الخ. كذلك اتخذ الرهبان النصارى غطاءً للرأس سُمّي cucullio, cucullus وكان في الأصل الغطاء العادي للرأس عند الفلاحين في الغرب والشرق، وكان أحياناً منفصلاً وأخرى متصلاً بسائر الدثار؛ ثم استعملوا غطاءً للأكتاف سُمّي scapulare (من scapula = كتف)، وإن كان القديس بندكتوس هو أول من استعمله.

ومن هذا نرى أنه لا محل أبداً للربط بين ثياب الرهبان النصارى وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم.

ولكن هذا شيء، وأمرٌ آخر أن يكون اشتقاق اسم «الصوفية» من لبس الصوف، فهذا لا يزال أرجح الآراء.

ومن الصوفي يشتق الفعل: «تصوّف» ـ بمعنى: سَلَك مَسْلَك الصوفي.

ومن أسماء الصوفية أيضاً: الفقراء. ويقول السراج إن «أهل الشام يسمّون الصوفية: فقراء، ويقولون: قد سمّاهم الله تعالى فقراء، فقال: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم**﴾ الآية (سورة الحشر: ٨) وقوله تعالى: ﴿**للفقراء الذين أحصِروا في سبيل الله**﴾ الآية (سورة البقرة: ٢٧٣)[5]».

ولكن الأصحّ عدم اعتباره مرادفاً للصوفية، وإنما الفقر مقام من مقامات الصوفية.

كذلك الحال في تسميتهم بالعارفين: **فالعرفان** مرتبة من مراتب الطريق فحسب، ولا يصل إليها من الصوفية إلاّ من بلغ درجة عالية في سُلّم الطريق.

وقد يفرّقون بين الصوفي والمتصوف، كما يفرقون بين الفيلسوف والمتفلسف. وتظهر هذه التفرقة بوضوح في كلمة جميلة للحلاج، قال: «**مَنْ أشار إليه فهو متصوّف، ومَنْ أشار عنه فهو صوفي**»[6]. فالأول لا يزال

(١) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي: «اللمع» ص١٨٨، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٢) ثوب زائد.

(٣) راجع Cassian: De Institutions Coenibiorum I, 8 Patrologia latina, XLIX, 74.

(٤) «إنجيل متى» اصحاح ٣ عبارة ٤.

(٥) أبو نصر السراج: «اللمع» ص٢٦، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٦) المناوي: «الكواكب الذرية»، أورده ماسينيون في النصوص الحلاجية التي ألحقها بكتابه «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف ازسلامي» ص٤٤٠. باريس، سنة ١٩٥٤.

يفرّق بين الرب والعبد، والثاني قد اتحد بالذات الإلهية حتى صار يتكلم عنها وباسمها.

ـ ٢ ـ

حدّ التصوف

فإذا انتقلنا الآن من مشكلة اسم التصوف، إلى مشكلة جدّه، وجدنا أنفسنا بإزاء حشد هائل من التعريفات جمع منها نيكلسون[١] ٧٨ تعريفاً. لكن الأغلب على هذه التعريفات هو الجانب الأدبي والبلاغي، دون التحديد العلمي الدقيق. ونجتزىء هنا بشواهد[٢] مِنها للدلالة على هذا:

١ ـ «سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة»؛

٢ ـ «وقال الجنيد: التصوف عنوة لا صلح فيها».

٣ ـ وقال أيضاً: «هم أهل بيت واحد، لا يدخل فيهم غيرهم».

٤ ـ وقال أيضاً: «التصوف ذكرٌ مع اجتماع، ووَجْد مع استماع، وعملٌ مع اتباع».

٥ ـ وقال أيضاً: «الصوفي كالأرض: يُطرح عليها كلُّ قبيح، ولا يخرج منها إلاّ كل مليح»؛

٦ ـ وقال أيضاً: «إنه كالأرض: يطؤها البَرُّ والفاجر، وكالسحاب يُظِل كل شيء، وكالقطر يَسْقِي كلّ شيء».

٧ ـ «وقال سهل بن عبد الله: الصوفي مَنْ يرى دمه هدراً، ومِلْكهُ مباحاً».

٨ ـ وققال الثوري: نعت الصوفي: السكون عند العَدَم، والإيثار عند الوجود».

٩ ـ وقال الشبلي: التصوف الجلوسُ مع الله بلا هَمّ».

١٠ ـ وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق. متصل بالحق، لقوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ (سورة طه، آية: ٤١) قطعه عن كل غير». ثم قال: «لن تراني»؛

١١ ـ وقال الشبلي أيضاً: «الصوفية أطفال، في حِجْر الحق».

١٢ ـ وقال أيضاً: «التصوف بَرْقة مُحْرِقة».

١٣ ـ وقال أيضاً: «هو العصمة عن رؤية الكون».

١٤ ـ «وقال الجريري: التصوف مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب».

١٥ ـ «سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قومٌ آثروا الله ـ عزَّ وجلّ ـ على كل شيء فآثرهم الله ـ عزَّ وجلّ ـ على كل شيء».

١٦ ـ «وسئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: «أن يكون العبد في كل وقت بما هو أوْلَى به في الوقت».

١٧ ـ «وسئل سحنون عن التصوف فقال: «أن لا تملك[٣] شيئاً ولا يملكك شيء»[٤].

١٨ ـ «وسئل رويْم عن التصوف فقال: استرسال النّفْس مع الله تعالى على ما يريد»[٥].

١٩ ـ «قال أبو يعقوب المزابلي: التصوف حالٌ تضمحل فيها معالم الإنسانية»[٦].

٢٠ ـ «وقال رُوَيْم بن أحمد البغدادي: التصوف مبنيٌّ على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار»[٦].

٢١ ـ «وقال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[٦].

٢٢ ـ وقال عبد الواحد بن زيد: الصوفية هم «القائمون بعقولهم على همومهم، والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيّدهم مِنْ شَرّ نفوسهم»[٧].

٢٣ ـ «وسئل ذو النّون المصري عن الصوفي فقال:

---

(١) في مقال له في «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» JRAS سنة ١٩٠٦ ص٣٠٣ ـ ٣٤٨.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص١٢٧ وقارن أيضاً «اللمع» للسراج ص٢٥.

(٣) في المطبوع. أن تملك.

(٤) «الرسالة القشيرية» ص ١٢٧.

(٥) «الرسالة القشيرية» ص١٢٨.

(٦) السراج: «اللمع ص٢٥.

(٧) السراج: «اللمع» ص٢٦ ـ ٢٧.

هو الذي لا يُتعبه طَلَب، ولا يُزعِجه سَلَب»[1].

٢٤ ـ وسئل ذو النون عن الصوفية فقال: «هم قومٌ آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء»[1].

٢٥ ـ ويلخص السرّاج تعريفات الصوفية بأن الصوفية: «هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عزَّ وجلّ، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لأن كلَّ واحد قد فَني بما وجد»[1].

وهذه التعريفات ترجع إلى صوفية من القرنين الثالث والرابع الهجريين، وتتسم بالطابع العملي السلوكي، ولا تشير إلى الجانب المتعلق بالمعرفة، كما أنها لم تعرف بعدُ علاقة الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود فيما بين الله والصوفي. وكما لاحظ ماسينيون بحق فإنها «غرائب عقائدية وأدبية لا شأن لها بتاريخ معاني هذا اللفظ»[2].

أ ـ حقيقة التصوف:

والحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين:

١ ـ التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب؛

٢ ـ إمكان الإتحاد بين الصوفي وبين الله.

أما الأساس الأول، وهو التجربة الصوفية، فيقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يتم بها هذا الإتصال، وفيها تتأحّد الذات والموضوع، وتقوم فيها البواده واللوامح واللوامح مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها مُعاشَة، لا مُتأمَّلة. ويغمر صاحبَها شعورٌ عارم بقوى تضطرم فيه تغمره كفيض من النور الباهر، أو يغوص فيها كالأمواج العميقة. ويبدو له أيضاً أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، وهو لهذا يسميها واردات، ونفحات علوية، وفي مرتبة أدنى تدعى خواطر. ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة بإثراء في كيانه الروحي، وتحررٍ في أفكاره وخواطره، وانطلاقٍ لطاقات حبيسة عميقة الغور في نفسه. ويصحب هذه الأحوال أحياناً ظواهرُ نفسية غير عادية مثل الشعور بأن ثمة هواتف وأصواتاً يسمعها، أو تخيل رؤى خارقة، أو الإحساس بجَذَبات ومواجيد؛ وقد تفرط أحياناً فتصبح أحوالاً غير سويّة تماماً كأنها نوبات هستيرية أو صرعات. وقد يستعان على استدعاء هذه الأحوال بوسائل صناعية، مثل الموسيقى (السماع على حد تعبير الصوفية) والرقص أو تحريك البدن بطريقة منتظمة وبإيقاع متفاوت الشدّة. ولهذا كان للأحوال والمقامات ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ دور أساسيّ جداً في كل تصوف.

ويدخل في هذه التجربة الباطنة عنصرٌ سلبي هو محاولة الكشف عن دقائق الرياء والشهوة الخفية والشِّرْك الخفي ووساوس الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء، والخواطر المذمومة.

أما الأساس الثاني فضروري جداً في مفهوم التصوف، وإلاّ كان مجرد أخلاق دينية. ويقوم في توكيد المطلق، أو الوجود الحق، أو الموجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنهُ كل الموجودات؛ وفي إمكان الاتصال به اتصالاً متفاوتاً في المراتب حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، بحيث لا يبقى ثمّ إلا هو. ومن هنا كان طريق التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العليّة، وكان سَفَراً يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد.

ب ـ مدى انطباقها على التصوف الإسلامي:

فإذا بحثنا الآن في مدى انطباق حقيقة التصوف هذه كما بيّناها، على التصوف الإسلامي وجدناه في مجموعه يقوم على هذين الأساسين، وحتى منذ بدايته في القرن الثاني للهجرة.

ذلك أن التصوف الإسلامي منذ رابعة العدوية في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة قد قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله، وعلى أساس محاولة اتحاد بالمطلق أو على الأقل ايجاد صلة خُلّة به وعشق له تسمح، إذا ما تعالت، بالإتحاد مع الذات. والتطور في هذا السبيل واضح مستقيم صُعداً من فكرة

(١) السراج: «اللمع» ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) لوي ماسينيون: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» ص١٥٦، باريس سنة ١٩٥٤.

العشق الإلهي عند رابعة العدوية في النصف الثاني من القرن الثاني حتى قولة الحلاج المشهورة «أنا الحق» في نهاية القرن الثالث. وتحليل أحوال النفس كان منذ البداية مطلباً أساسياً لهذا التصوف: نجده عند رابعة وعند المحاسبي والكرخي والبسطامي والجنيد والحلاّج، ويزداد عمقاً وتدقيقاً لدى المكيّ والهروي والغزالي وابن عربي وابن سبعين، حتى أصبح الشطر الأكبر في كتب التصوف مخصصاً لتحليل أحوال النفس في ملابساتها مع أمور الحياة.

جـ ـ خصائص الطريق الصوفي:

وهنا قد يقال: إن تحليل أحوال النفس أمر يقوم به الفلاسفة أيضاً، والقول بوحدة الوجود موجود في الأفلاطونية المحدثة ومن تأثر بها من مذاهب فلسفية. فكيف نميز الصوفية عن هؤلاء، والتصوف عن الإلهيات؟

والجواب عن ذلك أن الصوفية يتميزون من الفلاسفة الإلهيين فيما يلي:

١ ـ أداة المعرفة عندهم هي ملكة خاصة، تسمى الوجدان أو الذوق intuition أو العيان، بينما عند الإلهيين هي العقل والبرهان العقلي.

وفي هذا المجال يُفرّقون بين علم الظاهر، وعلم الباطن. ويقصدون بعلم الظاهر أساساً علم الشريعة لأنّه يتعلق بالأعمال الظاهرة، كأعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والأحكام الشرعية. أمّا علم الباطن فيتعلّق بالأعمال الباطنة، «كأعمال القلوب وهي المقامات، والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين، والصدق والإخلاص، والمعرفة، والتوكل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والإنابة، والخشية، والتقوى، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف والرجاء، والصبر والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقُرْب والشوق، والوجد والوجل، والحُزْن والندم، والحياءُ والخجل، والتعظيم والإجلال والهيبة»[١]. وواضح أن علم النفس عند الفلاسفة والنفسانيين لا يعني بهذه المعاني، فهي إذن من مميّزات علم الباطن عند الصوفية. إن علم النفس الصوفي دراسة لأحوال النفس في علاقتها بالله.

(١) أبو نصر السراج: «اللمع» ص٢٣ ـ ٢٤.

ويرتبط بهذا أيضاً معنى المشاهدة، فيقولون «فلان يشاهد العلم، وفلان يشهد الوجد، وفلان يشاهد الحال. ويريدون بلفظ «الشاهد»: ما يكون حاضر قلب الإنسان. وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتى كأنه يراه ويبصره وإن كان غائباً عنه. فكل ما يستولي على قلب صاحبه ذِكْرُه: فو يشاهده[٢]» وربما كانت أقرب الكلمات الأوروبية إليها كلمة Erlebnis الألمانية.

«والمعرفة» التي يصل إليها الصوفي هي إذن معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين. إنها معرفة فوق عقلية، لا يجوزها إلاّ من سلك سبيل التصوف، وألهم المَعْرفة المباشرة؛ ومن هنا أيضاً تسمى المعرفة «كشفاً». ولهذا يرى الصوفية أن هذه المعرفة هي «علم الصدّيقين، وإن مَنْ كان له منه نصيبٌ فهو من المقرّبين، وينال درجة أصحاب اليمين»[٣]. وهي من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قِبَل الواحد الحق. وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سُمّي «عارفاً».

وقد خصّ ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات»[٤] العارفَ بعدة إشارات وتنبيهات تعد في الذروة من حيث الإيجاز والثراء في المعنى.

والمعرفة بهذا المعنى تناظر ما يعرف بالغنوص في العصر المسيحي الهلّيني: فهذه الكلمة تدل في كتابات من عرفوا «بالغنوصيين» على رؤية الحق مباشرة، لا عن طريق البحث والبرهان. والغنوص يقوم على أساس أن الإنسان لا يستطيع بقواه العادية الوصول إلى المعرفة العليا، ولهذا يحتاج إلى مصدر عالٍ لإيصالها إليه. ولا يستطيع المرء تحصيل الاستعداد للاتصال بهذا المصدر إلاّ إذا تطهر قلبه. يقول فالنتينوس، وهو من أكبر الغنوصيين: «من له قلب مطهّر، يشعّ بالنور، هو الذي يظفر برؤية الله».

٢ ـ كذلك يتميزون فيما يتعلق بالقول بوحدة

(٢) «الرسالة القشيرية» ص٤٤.

(٣) أبو طالب المكي. «قوت القلوب» جـ١ ص١٧٣، القاهرة سنة ١٣١٠هـ بالمطبعة الميمنية بمصر.

(٤) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، جـ٣ في علم ما بعد الطبيعة النمط التاسع، ص٣٧٥، ٣٩٥؛ طهران سنة ١٣٧٩هـ، مطبعة الحيدري.

الوجود، بأنهم يهدفون أساساً ومنذ البداية إلى الوصول إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل في الكل؛ وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية.

وبعبارة أوضح نقول إن المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الإلهية أو بالواحد؛ أما عند الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود فإن المهم هو معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد في صدورات متوالية يتدفق بعضها من بعضٍ في مراتب، فوحْدةُ الوجودِ عند الفيلسوف الإلهي نظريةٌ في الكون، وعند الصوفي أساسٌ يستند إليه في تجربة الاتحاد. الأول يسعى لإدراك الوحدة، والثاني يفترضها مقدماً ويسلك الطريق لتحقيقها بنفسه في تجربته الذاتية. الأول يضع النظرية، والثاني يعيشها في تجربة حيّة. ذلك أن التصوف يقوم أساساً على السلوك، والممارسة، والتجربة الحيّة. بينما الإلهيات لا شأن لها بالعمل والممارسة، بل هي علم نظري خالص. وصاحب الإلهيات هو الذي يُثْبِت نظرية وحدة الوجود؛ وليس للصوفي، بما هو صوفي، أن يُثْبِتها؛ بل عليه أن يتلقاها مُسَلّمة من صاحب العلم الإلهي، ثم أن يعانيها تجربة حيّة.

د ـ الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي:

وهذا الجانب العملي يقودنا إلى الحديث عن الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي، وهو دورٌ قد أبرزه ماسينيون في مقدمة كتابه: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»[١] فقال إن منهج الاستبطان الذي يقوم عليه، وبه أحيا الإسلامَ وعلومه على حد تعبير الغزالي، يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين. ذلك لأن الصوفية، كما يقول المحاسبي في كتاب «المحبّة» قد رنوا بأبصارهم، بفضل ضياء الحكمة الإلهية، إلى المناطق التي تنمو فيها الأدوية. وقد علّمهم الله كيف يفعل الدواء، فبدأوا بشفاء قلوبهم، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين يتألمون. «فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء تسرد، أو وصفات صيدلية، بل هو علاجٌ بَدَأ الطبيبُ المعالج فجرّبه على نفسه، ابتغاء أن يفيد به الآخرين. والتصوف كما يقول (أبو الحسين) النوري ليس نصوصاً وعلوماً نظرية، بل أخلاق. أي أنه قاعدة للحياة. وكما يقول الجُنَيْد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[٢].

ومن هنا أتت الأهمية الاجتماعية للتصوف الإسلامي: إنها جاءت من قيمته الطبية النفسية المفترضة. فهل استطاع شيوخه، حسبما زعموا، أن يَسْتَقوا من حياتهم الباطنة الوسائل لعلاج آلام القلوب، وتضميد جراح الجماعة وقد مزّقتها رذائل أعضائها غير الصالحين؟ الوسيلة الوحيدة الميسورة لنا للفَحْص عن الحقيقة التي استهدفتها تجارب الصوفية المسلمين هي النظر في نتائجها الاجتماعية: أعني قيمتها، وأثر طريقتهم في الحياة بالنسبة إلى علاج الهيئة الاجتماعية ـ دون أن ندع استطلاعنا يستغرق في السبّحات المفاجئة الغريبة التي تنطلق من هذه العقول، في حالات الوجد المجرد، التي يفخر البعض إبّان وحدتهم فيها بأن ينسوا في الله أنهم ليسوا بحاجة إلى رحمة الناس.

وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المحزون الذي فيه يصبح المجذوب[٣].

بل هي في الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه، في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج حين قال[٤]:

فالصوفي يخدم نفسه، كما يخدم الآخرين: يكتشف عيوب نفسه، ليعالجها في نفسه وفي الغير؛ ويرتفع بمستوى حياة الروحية، ليجعل منها نموذجاً يحتذيه، ليس فقط أصحابه في الطريقة، بل وسائر الأمّة. ويستهلك نفسه في الحب الإلهي ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة. ويُسْتَشْهد، ابتغاء أن يكون شاهداً على الحق. وما أروع ما قال الحلاج وهو مصلوب على الجذع، لما سئل: «ما حد التصوف»

(١) L. Massignon: Essai sur les origines du lexque technique de la mystique musulmane, p. 16 sqq. Paris, 1954.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص٢٠، القاهرة، سنة ١٩٥٩، مطبعة الحلبي.

(٣) أورده ابن عجيبة في الفتوحات جـ١ ص٤٦.

(٤) أورده ماسينيون في «عذاب الحلاج» ص٣٠٣، ٧٦٨.

فقال: ما ترون!»[١] أي الاستشهاد في سبيل الحق.

ومن هنا رأينا الحلاج في يوم الوقوف بعرفات، حين يتوجه كل حاج بالدعاء إلى الله ليغفر ذنوب أهله وأقاربه ـ يدعو هو للأمة الإسلامية جمعاء. كذلك نرى أن ابن سبعين يلقي السلام على المؤمنين والكافرين على السواء.

هـ ـ دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية:

وللصوفية وبخاصةٍ للطرق الصوفية المنتظمة، دور هائل في نشر الدعوة الإسلامية في خارج دار الإسلام.

ونأخذ مثالاً على ذلك ما حدث في الهند. فكما قال ماسينيون بحق[٢]: «إن الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب، بل انتشر بفضل الصوفية، والطرق الكبرى، وهي: الجشتية، والكُبْرَوية، والشطارية والنقشبندية» ذلك لأن «التوفيق الاجتماعي بين الظافرين والمقهورين لا يتم إلاّ بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطالبون، ويُقْرِضون ولا يأملون في شيء». وقد كان للتصوف الإسلامي في الهند الفضل في المصالحة بين الطوائف، كما يتجلى ذلك في تصوف باباكيور (المتوفى سنة ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م) في مدينة جواليور، وما قام به كبير (المتوفى سنة ٩٢٤هـ/ ١٥١٨م) الذي تأثر به السيكه (السّيخ) فمزجوا بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج مؤسس مذهبهم، نانك (المتوفى سنة ٩٤٦هـ/ ١٥٣٩م) في كتابه الذي يقدسه السيكه: «ادي جرنته» Adi Granth ـ قصائد صوفي مسلم هو فريد شكر گنجي.

وانتشار الإسلام في إفريقية السوداء جنوبي الصحراء: السنغال، ومالي، والنيجر وغينيا وغانا ونيجريا وتشاد ـ إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية، خصوصاً التجانية والسنوسية والشاذلية. فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الإفريقية وقلبها.

ومرد هذا خصوصاً إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى والصلاح، إلى جانب ما تقوم به هذه الطرق من خدمات اجتماعية وألوان من البرّ والإحسان والمواساة والمؤاخاة. «إن النموذج المقنع الذي تَبَدَّى عنه الصوفيةُ المسلمون وشيوخ الجشتية والشطّارية والنقشبندية، وقد تعلموا اللغة الشعبية واختلطوا بحياة عامة الناس، نقول: إن هذا النموذج هو الذي جعل العديد من الهندوكيين والملاويين (سكان الملايو) يعتنقون الإسلام، وليس التعصب المستبدّ للغزاة (المسلمين) الذين كانوا يتكلمون لغة أخرى أجنبية»[٣].

* * *

ويتصل بهذا أيضاً دور الصوفية في الجهاد بالمرابطة في الثغور الإسلامية لحمايتها ضد المعتدين على حدود دار الإسلام. والتصوف الإسلامي نشأ وتطور واستمر إلى عهد قريب مجاهداً مرابطاً. والرابطات، وهي قلاع حربية حصينة، كانت في أصلها وتطورها خانقاهات للصوفية المرابطين فيها للجهاد ضد أعداء المسلمين. فعبادان كانت في الأصل أول رباط تجمع فيه «متطوعة» البصرة للدفاع عن هذا الثُغر الإسلامي. وفيه رابط عدد كبير من كبار مشايخ الصوفية، مثل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٨هـ؛ راجع «تاريخ بلخ»[٤]، مخطوط باريس برقم ١١٥ في المخطوطات الفارسية القديمة، ورقة ٥٢أ)، وحمّاد بن سَلَمة (المتوفى سنة ١٦٧، راجع «الاعتدال» للذهبي جـ ١ ص٢٧٨)، وبشر الحافي (راجع: الغزالي: «كيمياء السعادة»، ترجمة رتّر ص١٧١).

ورباط المنستير في تونس (القرن الثاني الهجري) ورباط الفتح (عاصمة دولة المغرب حالياً) ومئات غيرها كانت حصوناً حربية وخانقاها صوفية في وقت واحدٍ معاً. كذلك الزوايا في المغرب اتخذت نفس معنى الرباط. وكثير من الرباطات مرتبط بشيوخ صوفية كبار. كرباط العباد بالقرب من تلمسان في الجزائر كان حول

(١) ابن الجوزي «مرآة الزمان» أورده ماسينيون في «بحث»... ص٤٣٩، باريس سنة ١٩٥٤.

(٢) ماسينيون: «بحث في نشأة»... ص٨٦ ـ ٨٧، باريس، سنة ١٩٥٤.

(٣) ماسينيون: «بحث في نشأة». ص١٥. باريس، سنة ١٩٥٤.

(٤) «تاريخ بلخ» = «فضائل بلخ» ص٨٩. نشرة عبد الحي حبيبي، طهران سنة ١٣٥٠ هـ.ش.

قبر سيدي أبي مَدْين، ورباط تافرطست على حدود وادي سبو في المغرب يحتوي على مسجدٍ وقبرٍ لأميرين من بني مرين، ورباط تسكيدلت في جنوب غربي وهران يضم قبر أحد الأولياء من بني ازناسن[١]. وفي المشرق أنشأ نور الدين زنكي في سنة ٥٤٣/١١٤٨ الخانقاه القديم في حلب.

ومحي الدين بن عربي لعب دوراً هامّاً في حث سلاجقة الروم على محاربة الصليبيين[٢].

و ـ النزعة الإنسانية العالمية في التصوف الإسلامي:

ويمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس. وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كل الأجناس لا فرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغة أو مكاناً أو زماناً، فإن الصوفيّة المسلمين قد وسّعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام، فامتدوا بها إلى الأديان الأخرى:

فأبو يزيد البسطامي يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس منه أن يبسط رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس كافّة، لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بأيّ دين دانوا. ويودّ لو تحمّل عن الخطاة جميعاً العقاب، فاتّسع وجودُه ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره.

أ ـ ومن كلماته المشهورة في هذه المعاني: «أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون، ومرّ بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»[٣].

ب ـ «جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال: ما هؤلاء حتى تعذّبهم؟ كُفَّ! عظامٌ جرت عليهم القضايا. اعْفُ عنهم!»[٤].

(١) راجع G. Marçais: «Note sur les ribâts en Berbérie» in Mélanges René Basset, Paris, 1925, vol. II, 395-430.

(٢) راجع ترجمتنا لكتاب أسين بلاثيوس: «ابن عربي، حياته ومذهبه» القاهرة، سنة ١٩٦٥.

(٣) السراج: «اللمع» ص٣٩١، نشرة نيكلسون، سنة ١٩١٤.

(٤) ماسينيون: «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين» ص٣٠ ـ ٣١. باريس سنة ١٩٢٩.

جـ ـ قال أبو يزيد: «إلهي! إن كان في سابق علمك أن تعذِّب أحداً من خلقك بالنار، فعَظِّم خلقي فيه (أي في النار) حتى لا يَسَع معي غيري».

د ـ «ما النار؟! لأستندنّ إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً، أو لأبلعنّها! ـ ما الجنّة؟ لعبة صبيان!»[٥].

هـ ـ «لو شفّعني الله في الأوّلين والأخرين، لم يكن ذلك عندي بكثير: غاية الأمر أنه شفّعني في لقمة طين».

ومحي الدين ابن عربي عبّر عن هذه النزعة الكلية في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة:
فمرعىً لغزلانٍ، وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثان، وكعبةُ طائفٍ
وألواحُ توراةٍ، ومصحفُ قرآن
أدين بدين الحبّ، أنّى توجّهت
ركائبُه فالحب ديني وإيماني[٦]

وكثيراً ما ردّد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده، ونذكر منها:[٧]

تدابيراى مسلمانان كه مَنْ خودرا نَميدانَمْ
نه تَرْسانه يَهودَيْم من نه كَبْرَم نه مسلمانَم
نه شرقيُم نه غربيّم نه علويم نه سُفْليم
نه ز أركان طبيعيّم نه از أفلاكِ كَردانَمْ
نه ازهِنْدم نه أزچينم نه ازبلغار وسقسينم
نه ازمُلك عراقينَم نه ازخاكِ خُراسانَمْ
نِشَانَمْ بي نشان باشَدِ مكانَمْ لاسَكان باشد
نه تنْ باشد نه جان باشد، كه مَنْ خودجان جانانَمْ
دوئي راچون برون كردَم، دو عالم رايكي ديدَمْ
يكي بينم، يكي جويم، يكي دانَمْ، يكي خوانَمْ

وترجمتها:

«أيها المسلمون! ليت شعري ما التدبير؟ أنا لا أدري من أنا:

(٥) ماسينيون، المرجع نفسه ص٣١ ـ ٣٢.

(٦) «ترجمان الأشواق» لابن عربي، ص٣٩ ـ ٤٠، بيروت، سنة ١٣١٢هـ.

(٧) «شمس الحقائق» مختارات من كلية ديوان شمس تبريز لرضاولي خان هدايت، ص٢٥٧. طبعة تبريز، ١٣١٦ شمسية. وتوجد في «كليات شمس تبريز» ص٤٦٠، طبع الهند، مطبعة منشى نول كشور في لكنهو، مع زيادات واختلاف في الرواية.

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرداشتي ولا مسلم

ولا شرقي ولا غربي، ولا علويّ ولا سفلي

ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوّار

ولا أنا هنديّ ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين

ولا عـــراقـــيّ ولاَ مـــن أرض خـــراســـان

علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان

ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح

لما لفظت الأثنينية رأيت العالم واحداً،

إني أرى واحداً، وأنْشُد واحداً وأعلم واحداً وأقرأ واحداً[(١)]

وفي هذه المعاني أيضاً يقول ابن الفارض في تائيته المشهورة:

وما عقد الزنار حكماً سوى يدي	فإن حُلَّ بالإقرار بي فهي حلّت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه	يُناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خرّ للأحجار في البُدّ عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصبيّة[(٢)]

فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعاً لينبوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود.

وهكذا يحقق الصوفية المسلمون - وإلى أعلى درجة - ذلك المجتمع المفتوح société ouverte الذي تحدث عنه برجسون في كتابه المشهور: «ينبوعا الأخلاق والدين»، لأنهم منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

---

(١) ترجم نيكلسون هذه القصيدة بتصرف كبير في ما ترجمه من «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» (ص٣٤٤)، ومن هنا جاءت ترجمة د. أبي العلا عفيفي عن ترجمة نيكلسون غير متمشية مع الأصل الفارسي (راجع «في التصوف الإسلامي وتاريخه» دراسات قام بها نيكلسون، وترجمها عفيفي، ص٩٥، القاهرة سنة ١٩٥٦).

(٢) شرح الكاشاني على «تائية ابن الفارض»، ص٤٦٣ - ٤٦٤. طبع حجر سنة ١٣١٩هـ. الأبيات أرقام ٧٣٢ - ٧٣٥. وعقد الزنار كناية عن اعتناق المسيحية واليهودية والمجوسية. والبد هو الصنم الهندوكي والبوذي، والمقصود: بيت أو معبد البد، وقد ترجم «التائية» إلى الألمانية نظماً همر - بورجشتال Hammer- Purgstall في ڤيينا سة ١٨٥٤؛ وإلى الإيطالية Ignazio di Matteo (روما سنة ١٩١٧). وعلق على هذه الترجمة ك.أ. نلينو Nallino في RSO جـ٨ (روما، ١٩١٩، ١٩٢٠)؛ وترجمها إلى الإنجليزية نيكلسون في كتابه «دراسات في التصوف الإسلامي» ص١٩٩ - ٢٦٦، كمبردج سنة ١٩٢١.

التضامن

Solidarité (F.); Solidarity (E.); Solidarität (D.); Solidarietà (I.)

التضامن، ويقال أيضاً: التكافل. وهذا الاصطلاح أصله قانوني. وقد ورد تعريفه في القانون المدني الفرنسي (الكتاب الثالث، الباب الثالث، المادة ١٢٠٠) هكذا: «يحدث التضامن من جانب المدنيين حين يكونون ملزمين بنفس الشيء، بحيث أن كل واحد منهم يمكن أن يكون ملزماً بالنسبة إلى الكل، بأن يكون الدفع من جانب واحد منهم يخلي سائر الأطراف تجاه الدائن، وينظر إلى التضامن على أنه تأمين يمكّن الدائن الذي له مدينون عديدون من أن يختار بين هؤلاء واحداً منهم يطالبه بتمام دينه. والأسباب التي من أجلها يضع المشرّع علاقة تضامن بين مُلزَمين - عديدة: منها فكرة الاشتراك في المصلحة بين المدينين، ومنها فكرة المشاركة في الخطأ، ومنها أيضاً فكرة الضمان الخاص بالنسبة إلى الدائن. وقد توسع فيه القانون المدني فبعد أن كان ينطبق فقط على التضامن بين المدينين، جعله يشمل أيضاً التضامن بين الدائنين (المادة ١١٩٧)، ثم التضامن بين أصناف أخرى من الأشخاص.

وكان التضامن هو الأساس في المجتمعات البدائية والقديمة. يقول رينان: «كانت الحالة الأولية هي التضامن. وحتى الجريمة نفسها لم تكن فردية؛ وكان إبدال البريء بالمذنب أمراً يبدو طبيعياً جداً؛ والخطيئة كانت تنتقل بالوراثة وصارت وراثية» («مستقبل العلم» ص٣٠٧).

ومن هذا المعنى القانوني المحدود اتسع التضامن فشمل معاني عديدة جداً وفي ميادين مختلفة كل الاختلاف، لكنها تشترك في معنى عام هو الاعتماد المتبادل بين أفراد أو مفهومات أو أشياء بحيث أن ما يحدث لواحد منها يؤثر في الآخر. ففي علم الأحياء (بيولوجيا) مثلاً يقول كلود برنار («المدخل إلى دراسة الطب التجريبي»، القسم الثاني، الفصل الثالث): «يوجد في تجليات الأجسام الحية تضامن بين الظواهر خاص جداً ينبغي علينا أن نلفت إليه انتباه القائم بالتجريب». وتحدث أوجست كونت عن «التضامن الحتمي بين

الأخلاق واللاهوت» («قول في الروح الوضعية»، بند ٥٠). ويتكلم كورنو Cournot («بحث في تسلسل أفكارنا. . .» الكتاب الأول، فصل ٢٦ بند ٥١) عن التضامن في «الساعة» بين عقرب الساعات وعقرب الدقائق، بينما حركة عقرب الدقائق مستقلة عن حركة عقرب الساعات.

ومن التضامن كواقعة، ثم الانتقال إلى التضامن كواجب أخلاقي يقضي بالمساعدة بين أعضاء المجتمع أو الهيئة من حيث أنها تمثل كُلاً. ويمتد هذا التعاون من الجماعة في الزمان إلى الجماعات في الأزمان المتوالية، وهو ما يسمى بتكافل الأجيال فالجيل الحالي مدين للجيل الماضي وللجيل المقبل. إنه مدين للجيل الماضي بما ورثه عنه، ومدين للجيل المقبل بما يجب عليه أن ينقله إليه ومن أوضح الأمثلة على ذلك في عصرنا الحاضر ما تقوم به دولة الكويت من تخصيص صندوق للأجيال المقبلة توقعاً لنفاد النفط أو قلته.

وبهذا المعنى الواسع خصّ ليون بورجوا كتابه المشهور، وعنوانه: «التضامن» (باريس ط١ ١٨٩٩، ط٥ ١٩٠٦) La solidarité. رأى بورجوا أن بني الإنسان من حيث أنهم يولدون ويعيشون في مجتمع فإنهم ملتزمون نحوه بالتزامات، لأنهم في كل عمل من أعمال حياتهم يستفيدون من التراث الذي خلفته الأجيال السابقة وعليهم إذن ليس فقط أن يحافظوا عليه، بل وأيضاً أن ينمّوه وأن يحسّنوه. وهذه الالتزامات المتعلقة بالنظام الاجتماعي الذي هو فوق كل إرادة - ليست ذات طبيعة تجاوزيه، بل يمكن عدّها نوعاً من شبه التحقق صنعه القانون، مستقلاً عن أي إجماع واتفاق. وكما أنه في كل التزام خاص أو عام يوجد دائماً - إلى جانب المسؤولية - دين، كذلك التبادل والانتفاع بالخدمات الاجتماعية وعدالة التوزيع في الافعال والعمل الملازمين لها - تمثل ما نسميه عقد المشاركة، الذي هو، بما هو كذلك، يخلق ليس فقط واجبات أخلاقية بسيطة بل وأيضاً التزامات من طبيعة قانونية، قابلة للأفعال والجزاءات.

ثم جاء إميل دوركهايم في كتابه: «تقسيم العمل الاجتماعي» ففرّق بين شكلين من أشكال التضامن الاجتماعي: الأول هو «التضامن الميكانيكي» القائم على المشابهات، وهو بالجملة تضامن بالانضمام الكامل للفرد إلى مجتمعه، وامتصاص كل ألوان الوعي الفردي في الوعي الجماعي. والثاني هو «التضامن العضوي»، ويقوم على الاختلافات، وهو ضمان يتم بالتعاون (راجع «تقسيم العمل الاجتماعي» فصل ٧). بيد أن هذه الاختلافات ليست اختلافات شكلية خالصة، بل هي تغيرات في العلاقات الاجتماعية، ذات دلالة تاريخية، تناظر التطور الفعلي، وهي ناتج تغيرات في البِنية راجعة إلى تطور تقسيم العمل. إنها مرتبطة بمورفولوجيا الجماعات.

وألف سلستان بوجليه Bouglé كتاباً بعنوان: «التضامنية» Solidarisme (سنة ١٩٠٧، باريس) يعرض فيه مذهباً سماه بهذا الاسم، وهذا المذهب يجعل من التضامن المبدأ في الأخلاق، وفي السياسة، وفي علم الاقتصاد.

مراجع

- A. Comte: système de politique positive. Paris, 1851.

- Charles Gide: «L'Ecole nouvelle», in: Quatre écoles d'éconornié sociale. Genève, 1890.

- Essai d'une philosophie de la solidarité, Conferences et discussions presidées par MM.L. Bourgeois, A. Croiset. Paris, 1902.

- Léon Borgeois: La Solidarité, 1899; 5éd. Paris, 1906.

- C. Bouglé: Le solidarisme. Paris, 1907.

- A. Grappali: I Fundamenti giuridiei del solidarismo. Genova, 1910.

- G. Menegozzi: I fundamenti del solidarismo, Milano, 1965.

التقدّم

Progrès (F.); Progress (E.); Fortschritt (D.); Pragresso (I.); Ettzosis (G.); Progressio (L.)

التقدم بالمعنى اللغوي هو السير إلى الأمام، والنماء، والرقيّ، والازدياد في الرخاء. ولكنه كما يعني السير نحو الأحسن، فإنه قد يعني أيضاً السير نحو الأسوأ.

وإذا تتبعنا معناه عند الفلاسفة، لوجدنا أولاً أن أفلاطون يرى أن «الشباب يتقدم نحو كل شيء» «محاورة تئيتاتوس» ١٤٦ب)؛ ويقول أيضاً إنه في المدينة (= الدولة) قد يحدث مع التقدم في الفضيلة التغير نحو الأسوأ («النواميس» ٦٧٦أ).

ويتحدث أرسطو عن التقدم في نمّو بني الإنسان والنبات («المسائل» ٩٢٣أ ٣٧).

والمؤرخ بوليبيوس Polybius يتحدث عن ارتفاع منزلة الرومان، وعن التقدم في المعارف والأعمال في عصره («التاريخ» ٢ : ٤ : ٢؛ ٤٧ : ١٢). وشيشرون يتكلم عن «التقدم الجدير بالإعجاب» Progrossio admirabilis بعد التحرر من طغيان الملوك («التسكلانيات» ٤ : ١).

وفي مقابل ذلك نجد من بين الفلاسفة اليونانيين من يذمّ التقدم. فالرواقي خروسفوس يقول: «من يتقدم بخطى في سبيل المحافظة على الفضيلة فإنه مع ذلك في الشقاء تكون حاله مثل حال من لم يقم بأية خطوة» (الشذرة رقم ٥٣٠ في «شذرات الرواقيين القدماء») وسنكا Seneca يعدّ المتقدمين من بين الحمقى، لكن ينبغي مع ذلك تمييزه من سائر الحمقى، كما توجد فروق بين المتقدمين (رسائل إلى لوكليوس، نشرة O. Heure سنة ١٨٩٨، الرسالة رقم ٧٥).

وتساءل هؤلاء المفكرون الأقدمون عن التقدم في تاريخ الإنسان وفسّروا الأساطير الخاصة بذلك. فقال اكسينوفانس: إن الآلهة لم يكشفوا للناس الفانين كل شيء مقدّماً، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يكتشف تدريجياً ما أبقاه الآلهة مستوراً (راجع «شذرات السابقين على سقراط»، نشرة دبلز وكراتس ١١ ب ١٨. أما أفلاطون فإنه وإن قال إن ديدالوس، وأورفيوس، وبلاميدس، ومرسياس، وأيمنيزس قد وضعوا الفنون والصناعات لبني الإنسان، فإنه بعد الطوفان بقي الكثير منها مجهولاً، ولم يعرف الكثير من الفنون والصناعات إلاّ حديثاً («النواميس» م٣ ص٦٧٧ حـ ـ د) ـ وأرسطو قال إن التقدم هو في الفنون والصناعات أساساً، وعلى كل إنسان أن يتم ما ينقصه، وهذا يحتاج إلى زمان، ولهذا يمكن أن يقال إن الزمان «هو المخترع أو المساعد الجيّد للاختراع» («الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص١٠٩٨ أ س٢٤). ويرى أرسطو أن من العبث التوقف عند ما فعله الأقدمون أو استرجاعه، ذلك لأن «التحرك هو الأفضل» (أرسطو: «السياسة» ص١٢٦٨ ب ٢٧)؛ ولأن العادات والأخلاق الأولى «أوليّة ومتوحشة» («السياسة» ص١٢٦٨ ب ٣٩). ولهذا جعل أرسطو «التقدم» هو المبدأ الذي ينبغي على الناس اتباعه.

وأبيقور قال بنظرة مشابهة، إذ قال إن «العصر الذهبي» المزعوم إنما كانت الحياة فيه «شبيهة بحياة الحيوان» (لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» ٥ : ٩٢٥ ـ ١١٦٠). ودعا الناس إلى المزيد من الثقافة والتكوين والأخلاق، والتقدم في هذه المسيرة. وبالمثل يدعو لوكرتيوس إلى المزيد من التجربة، وإلى كشف النقاب عن الطبيعة، وإلى تنمية وتطوير الفنون والصناعات.

لكن هؤلاء القائلين بالتقدم يختلفون عن القائلين به، في العصر الحديث، من حيث أن التقدم في العصر القديم لم يكن ينظر إليه على أنه يسير باطراد قدماً في خط مستقيم، بل كانوا يرون ما رآه أفلاطون من أن الزمان دَوْري (أفلاطون: «السياسة» («الجمهورية» ص٥٤٦ أ) بمعنى أن كل أنواع التقدم في السياسة والمعرفة والحضارة إنما تستمر دورة تنتهي بانحلال، ثم يستأنف دورة جديدة تبدأ من الصفر وتتقدم حتى نهايتها في الدورة، وهكذا دواليك.

ثم جاءت المسيحية، وكان أول من تفلسف في التاريخ عند المسيحية هو القديس أوغسطين. حصر أوغسطين تاريخ العالم بين آدم والمسيح. وقال: إن عصور التاريخ ستة انتهت بميلاد المسيح في العصر السادس والأخير. وقال: إن مضمون تاريخ العالم يماثل حياة الفرد الأنسي؛ وإن الحياة في هذا العصر السادس تقوم على أساس الأمل والإيمان بعودة المسيح. والتقدم مقصور على ازدياد التقوى ونماء الحياة الروحية المحضة (راجع أوغسطين: «مدينة الله» الفصل ١٨، البند ١١).

وقصر توما الأكويني «التقدم» على ازدياد المعرفة. فقال: إن الروح الإنسانية تسعى إلى المزيد من المعرفة وهي تتقدم تدريجياً في هذا المجال، ابتغاء البحث عن أصل الأشياء (توما الأكويني: «في الجواهر المفارقة»، مجموع رسائله، نشرة J. Perrier باريس ١٩٤٩ ص١٥٤). وبمثل هذا قال دونس اسكوت: «في تقدم

الجنس الإنساني تتزايد دائماً معرفة الحقيقة» (مجموع مؤلفات دونس اسكوت، أكسفورد حـ٤ IV, D.I, 9, 3.n. 8).

لكن لم يظهر مفهوم «التقدم» بوضوح في العصور الوسطى الأوروبية إلاّ عند روجر بيكون. إذ قال روجر بيكون إن من المهم وضع الأساس الذي عليه يستطيع العلماء في المستقبل أن يحققوا ما بدأ به على نحو جيد (مجموع مؤلفاته OM,I, 16). إن الإنسان في المستقبل سيعرف الكثير مما هو لا يزال مجهولاً عندنا اليوم؛ وسيأتي اليوم الذي سيتعجب فيه أخلافنا من جهلنا بالأشياء (OMI,6). والفلسفة التجريبية ستكتشف أسرار الطبيعة والتغيرات المستقبلية في هذا العالم إن العلم سيتمكن من إطالة العمر، ومن اكتشاف آلات للطيران، وسيارات تسيّر نفسها بنفسها، وآلات للتحرك تحت الماء (OP.Br. 1, 535; OM, VI, 1).

ثم يأخذ مفهوم «التقدم» معنى أعمق وأوسع عند فرنسيس بيكون. ذلك أن اختراع البارود، والفرجار Compas، وفن الطباعة قد أحدثت تغييرات جذرية في تصورات الإنسان. وقد رأى بيكون أن احترام الأقدمين ينافي تقدم العلم («الأورجانون الجديد» ١ : ٨٤). ويشبّه ديكارت أولئك الذين يتّبعون أرسطو بنبات العليق الذي يحاول أن يصعد إلى أعلى من الشجرة التي تحمله. إنهم في النهاية سيكونون أكثر جهلاً مما كانوا قبل الدراسة (ديكارت: «مقال في المنهج»، مجموع مؤلفاته نشرة آدم وتاندري حـ٦ ص٧٠). وفي فرنسا خلال القرن السابع عشر ثارت معركة «القدماء والمحدثين». وفيها نجد فونتنل Fontnelle يأخذ يصفّ المحدثين، ويقول على لسان سقراط في كتابه «محاورات الموتى» (مؤلفاته ط١ ص٤٨، باريس ١٧٤٢ إننا نقدّر الأقدمين والأسلاف أكثر مما يستحقون. إن الزمان الحاضر أسمى من الزمان السالف، لأن الأول يعتمد على تبرير من التجربة وفي الوقت نفسه يستند إلى الزمان السالف. والناس يستفيدون دائماً من المزيد من التجارب التي تتم مع مضيّ الزمن.

ويؤكد فرنسيس بيكون أن «الحقيقة بنت الزمان، وليست بنت السلطة العلمية autoritas. وأن إغراء السلطة العلمية يشلّ مواهب الإنسان، وبالتالي يعوق التقدم. والعلم القائم على التجريب هو الذي يصنع العلاقات الحقيقية بين الإنسان والطبيعة. «أما التأملات النظرية التي يقوم بها الناس فهي غير مقنعة، لأنها تقوم على إعجاب زائف بمواهب الإنسان، ويفوقها في المهارة مهارة الطبيعة» («الأورجانون الجديد» ١ : ١٠ = نشرة فاول ص١٩٦).

وفي القرن الثامن عشر كان مفهوم «التقدم» الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة والمؤرخين والأدباء وعلى رأسهم: ڤولتير، روسو، هردر، شلر، لسنج، كنت، هيجل. فهم ميّزوا بين التقدم في العلم والحضارة والصناعة، وبين التقدم الأخلاقي أو الروحي في الإنسان. فقال بعضهم بأن كلا النوعين متلازم مع الآخر، وقال آخرون إن كليهما متعارض مع الآخر. فمثلاً جان جاك روسو قال: «بقدر ما يتقدم علمنا وفنوننا نحو الكمال، تزداد أرواحنا فساداً» («قولٌ في العلوم والفنون» [سنة ٧٥٠]). بل أنكر «التقدم» إنكاراً تاماً فقال: «لا يوجد تقدم حقيقي للعقل في الجنس الإنساني، لأن ما يكسبه في ناحية يفقده في ناحية أخرى، (الكتاب السابق). وأنكر التوافق بين التقدم العملي والتقدم الأخلاقي. وشايعه في هذا الاتجاه شيفتسبري ودعاة الأخلاق العاطفية. وفي مقابل هذا الاتجاه نجد كوندورسيه: فهو يقرر أن العقل مرتبط بالخير الأخلاقي للإنسان، ويرى أن الطبيعة ربطت «الحقيقة، والسعادة والفضيلة ارتباطاً لا انفصام له» (كوندورسيه: «مخطط لوحة تاريخية لتقدم الروح الإنسانية» [١٧٩٣/ ١٧٩٤]). وهردر يرى أن الإنسان هو «زهرة الخليقة»، ويرى أن تقدم الإنسان غير محدود ويزداد كمالاً باستمرار (هردر: «المختار في فلسفة تاريخ الإنسانية [سنة ١٧٨٤ ـ ١٧٩١]، مجموع مؤلفاته نشرة Suphan حـ١٣ ص٤٩؛ «رسائل من أجل تقدم الإنسانية [١٧٩٣ ـ ١٧٩٧] حـ١٧ ص١١٧، ١٢٢).

وكان امانويل كنت Kant أول من درس معنى «التقدم» بعمق وتفصيل. وهو يرى أن «التقدم» يسير من الأسوأ إلى الأحسن»، ويسير نحو الكمال (كنت: «البداية المحتملة لتاريخ الإنسانية» [سنة ١٧٨٦]، طبعة الأكاديمية حـ٨ ص١١٥). ويؤكد أن التقدم «مستمر إلى غير نهاية» («محاضرات في الميتافيزيقا» ٢٨ : ١ ص٤٤٦ من الطبعة المذكورة)، وأنه تحقيق لخطة خفية للطبيعة

بهدف تحقيق نظام كامل للدولة وقانون عالمي وحالة فريدة فيها الطبيعة «تستطيع أن تنمّي استعداداتها في الإنسان تنمية تامة» (أفكار في التاريخ العام بالمعنى العالمي» [١٧٨٤]، الطبعة المذكورة حـ٨ ص١٢، ٢٧ - وراجع ترجمتنا له في كتابنا: «النقد التاريخي»، طـ١ القاهرة سنة ١٩٦١). والخطة الخفية للطبيعة تقوم على أساس أن الاستعدادات الطبيعية في الإنسان كما في سائر الأحياء قد قدر لها أن تنمو وتتطور تماماً ووفقاً لغاية محددة». لكن بينما تكفلت «حكمة الطبيعة» بتحقيق هذه الغاية عند سائر الأحياء، فإنه «من واجب بني الإنسان بفعلهم الذاتي أن يحققوا التطور» («أفكار في التاريخ العام...» حـ٨ ص١٨ من النشرة المذكورة). «إن الإنسان يكمّل نفسه بنفسه وفقاً لغايات اتخذها هو نفسه» من حيث أنه حيوان عاقل». ولهذا فإن تاريخ «التقدم هو تاريخ الإنسان الذي يعمل بعقله عن حرية وإرادة حرّة عاقلة وذلك بأن يحكم نفسه بنفسه «ويتوسع خارج دائرة الغريزة»، فيتخلص من النظام الميكانيكي للوجود الحيواني، ويتحرر تماماً من الغريزة، مستنداً إلى عقله وحده.

أما هيجل فإنه وإن قال «بالتقدم» فإنه يستبعد منه فكرة السير المتواصل نحو الكمال إلى غير نهاية، وينكر ارتباط هذا السير المتواصل بأيّ معنى أخلاقي. (راجع هيجل: «العقل في التاريخ، نشرة هوفمايستر ص٨٠). وقد تصوّر التاريخ على أنه «تقدم» في الوعي بالحرية. وقانون «التقدم» هو الديالكتيك.

أما أوجيست كونت فقد أكد التقدم، ووضع له قانون الأطوار الثلاثة: الديني - والميتافيزيقي - والوضعي - وهذا التطور يمثل «السير التقدمي للروح الإنسانية». لكنه تحاشى القول بالتقدم في خط مسقيم؛ وإنما قال بأن سير التقدم يمر بسلسلة من الترجّحات والذبذبات المختلفة وغير المتساوية، حول حركة وسطى تسعى دائماً إلى السيطرة، بحيث تتناقص الذبذبات والترددات.

وعند هربرت اسبنسر أن قوانين التقدم هي بعينها قوانين التطور الكوني: إنه يمضي خلال تفاضلات وزيادة مطردة في التنوع.

وجاء كارل ماركس فأكد أن «التقدم» ليس «قانوناً طبيعياً»، وليس «فكرة» Idee، بل هو أمر عينيّ سيحدث نتيجة التنازع في المجتمع. يقول ماركس: «إن المبادىء النظرية للشيوعيين لا تقوم على أساس أفكار أو مبادىء من نوع تلك التي نادى بها دعاة إصلاح حال العام. بل هي فقط تعبيرات عامة عن أحوال واقعية للصراع بين الطبقات القائم حالياً، في حركة تاريخية تحدث أمام أعيننا» (كارل ماركس وفريدرش انجلز: «بيان الحزب الشيوعي» [١٨٤٨]. والتحقيق الثوري التدريجي للمجتمع الصناعي يفترض مقدماً تحقيق ذلك في «تقدم» تاريخي.

وسنرى زعماء الشيوعية في القرن العشرين يفرطون في ترديد كلمة «التقدم». فنجد ماوتسيه تونج مثلاً يصيح قائلاً: «إن العالم يسير قدماً، والمستقبل وضاء، ولا يستطيع أحدٌ أن يغير مجرى التاريخ هذا» («الكتاب الأحرار، طبعة T. Grimm الألمانية، سنة ١٩٦٧، ص٤٦). ويقول في موضع آخر (ص٩٢): «علينا أن ننشر التقدم في العالم بين الشعب باستمرار، ابتغاء أن يكتسب الثقة بالانتصار».

وهكذا نرى الغالبة العظمى من الفلاسفة والمفكرين يؤكدون التقدم وينادون بتحقيقه رغم اختلاف اتجاهاتهم. وهنا يثور السؤال: ما معنى «التقدم» الذي يقصده كل واحد من أنصاره؟

هنا نجد أن كل واحد منهم يفهمه بمعنى مختلف عما يفهمه به الآخر. فالتقدم كما يفهمه كنْت يختلف اختلافاً تاماً عن التقدم الذي يقصده كارل ماركس وأشياعه. والتقدم الذي قد يدعو إليه رجل الدين يتناقض تماماً مع التقدم الذي ينادي به أحرار الفكر. والتقدم يفهم عند البعض بمعنى التطور الصناعي الصرف، ويفهمه البعض الآخر بأنه التقدم في الحياة الروحية، وهذان النوعان من التقدم نادراً ما يسيران معاً. والوصف بـ «تقدمي عند المفكر المثالي هو على النقيض تماماً من «التقدمي» بالمعنى الشيوعي أو الوضعي. وأوجيست كونت حين صاغ المبدأ الوضعي المشهور، وهو: «الحب هو المبدأ، والنظام هو القاعدة، والتقدم هو الهدف» («نظام السياسة الوضعية» حـ٢ ص٦) - لم يقل شيئاً ذا محصّل مفهوم.

مراجع

- J. Debvaille: Essai sur lidée du progrés jusqu`a la fin du 18ᵉ siécle. Paris, 1910.

- J.B. Bury: The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth. New-York 2nd ed. 1955.

- M. Ginsberg: The idea of Progress. A Revolution, London 1953.

- E. Burck (ed.): Die Ide des Fortschritts. Neun Vorträge über wege und Grenzen des Fortschritts glaubens. Müchen, 1960.

- R. W. Meyer: Das Problem des Fortschritts-heute Darmstadt. 1969.

- J. Ritter: art. «Fortschritt» in Historisches wörterbuch der Philosophie, Bd. II, col. 1032 - 1059. Basel, 1972.

- E. Dupréel: Deux essais sur le progrès. Bruxélles, 1928.

- B. Delg a a u w: Geschichte als Fortschrit, I-II, deutsche üebersetzung, Köln, 1965.

تِلّش

Tillich (Paul)

(1886 - 1965)

لاهوتي وباحث في فلسفة الأديان ألماني بروتستنتي ولد في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٦ في Starzeddeln (بنواحي Gruben في براندنبرج). وكان مدرساً مساعداً في هلّه Halle (١٩١٦ ـ ١٩١٩)، في برلين (١٩١٩ ـ ١٩٢٤). ثم صار أستاذاً مساعداً في ماربورج (١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، وأستاذاً ذا كرسي في درسدن (١٩٢٥ ـ ١٩٢٩)، وفي فرانكفورت (١٩٢٩ ـ ١٩٣٢). ثم هاجر إلى أمريكا وصار أستاذاً في المعهد اللاهوتي Union theological seminary في نيويورك (١٩٢٣ ـ ١٩٥٥). وأخيراً صار أستاذاً في جامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥٥.

تأثر في البداية بحركة تسمى «الشكلية» اللاهوتية، فاهتم بالأشكال الدينية بوصفها أشكالاً حضارية.

كذلك عني بالمسائل الاجتماعية والمذاهب الاشتراكية، محاولاً أن يقرر روابط بين المبادىء اللاهوتية البروتستنتية، والوضع الاجتماعي في العصر الحاضر.

لكن نشاطه العلمي الرئيسي دار حول إيجاد لاهوت منظم تتلاقى فيه كل الموضوعات اللاهوتية العظمى في العصر الحاضر. وفي هذا السبيل حاول استخلاص ايمان ديني مستمد من التجربة الحية عند الفرد، لكن دون أن يردّ اللاهوت إلى «لاهوت التجربة الحية». يقول تلش:

«ما يعنينا في نهاية الأمر هو ما يحدد وجودنا وعدم وجودنا. وفقط الصيغ التي تتناول الفرد من حيث وجوده أو عدمه هي التي تعدّ لاهوتية». واللاهوت هو تأمل منظم في «المطلق» من حيث هو يعنينا بوصفه «مطلقاً».

مؤلفاته الرئيسية

- «التركيب الديني التاريخي في فلسفة شلنج الايجابية»، سنة ١٩١٠، وهي رسالة للدكتوراه.
- «التصوف والشعور بالخطيئة في التطور الفلسفي لشلنج»، سنة ١٩١٢.
- «الجمهور والروح: دراسات في فلسفة الجمهور»، سنة ١٩٢٠.
- «نظام العلوم بحسب الموضوعات والمناهج»، سنة ١٩٢٣.
- «أفكار تتعلق بلاهوت الحضارة»، سنة ١٩٢٤.
- «الكنيسة والحضارة»، ١٩٢٤.
- «الموقف والصيرورة الروحيان»، سنة ١٩٢٦.
- «ما هو جنّي Das Damonische»، سنة ١٩٢٦.
- «البروتستنتيّة بوصفها نقداً وتشكيلاً»، سنة ١٩٢٩.
- «التحقيق الديني»، سنة ١٩٢٩.
- «المبدأ البروتستنتي والموقف البروليتاري»، سنة ١٩٣١.
- «هيجل وجيته»، ١٩٣٢.
- «الحسّم الاشتراكي»، ١٩٣٣.

والكتب السابقة كلها باللغة الألمانية. ثم كتب باللغة الانجليزية، الكتب التالية: ١٩٤٨ «هزّ الأسس».

- «اللاهوت التنظيمي»، ٣ أجزاء، ١٩٥١ - ١٩٥٤.

- «المحبة، والقوة، والعدالة: تحليل انطولزجي وتطبيقات أخلاقية»، سنة ١٩٥٤.

- «ديانة الكتاب المقدس والبحث عن الحقيقة النهائية»، سنة ١٩٥٥.

- «الوجود الجديد»، ١٩٥٦ وقد صدر أيضاً بالألمانية في سنة ١٩٥٧.

- «ديناميكا الإيمان»، سنة ١٩٥٧.

- «الشجاعة للوجود»، ١٩٥٨ The Courage to be وصدر أيضاً بالألمانية في نفس السنة Der Mut zum Sein.

- «الآن الأبدي»، سنة ١٩٦٣.

- «المسيحية واللقاء مع أديان العالم»، ١٩٦٣.

- «بحثي عن المُطلقات»، ١٩٦٥.

ونشر له بعد وفاته كتاب: «مستقبل الأديان»، سنة ١٩٦٦، نشرة J.C. Braner.

وطبع مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٥٩ بإشراف R. Albreche.

مراجع

- R.A. Killen: The ontological theology of Paul Tillich, 1956.

- Christopher Rhein: Paul Tillich, philosoph und Theologe 1957.

- James Luther Adams: P. Tillich, Philosophy of culture, science and religion, 1966.

تيشمُلر

Teichmüller (Gustav)
(1832 - 1888)

فيلسوف ومؤرخ فلسفة ألماني.

ولد في ١٩ نوفمبر ١٨٣٢ في براونشفايج؛ وتوفي في ٢٢ مايو ١٨٨٨ في دوربات Dorpat.

دَرَس الفلسفة في جامعتي توبنجن وبرلين من سنة ١٨٥١ إلى ١٨٥٥. وفي أثناء ذلك تعرّف على ترندلنبورج وصار صديقاً لدلتاي. وفي سنة ١٨٥٦ حصل على الدكتوراه الأولى من جامعة هلّه Halle. ثم صار معلماً من ١٨٥٦ إلى ١٨٥٨ في بطرسبرج (روسيا). ثم صار مدرساً مساعداً في جتنجن سنة ١٨٦٠، ثم أستاذاً مساعداً فيها في سنة ١٨٦٧، تعرّف إلى لوتسه Lotzé. ثم صار أستاذاً ذا كرسي في جامعة بازل سنة ١٨٦٨، ثم في دوربات سنة ١٨٧١ واستمر في هذا المنصب حتى وفاته.

في الميتافيزيقا تأثر تيشملر بليبنس من خلال لوتسه وهربارت. وقد رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في وجود الموجود، وانتهى إلى نوع من الشخصانية المسيحية».

وحارب النزعة إلى التصور المادي للصور الأفلاطونية. لأن ذلك يهدد الحقيقة الواقعية للأنا. ورأى أن الصور الأفلاطونية Ideen لا تكون حقيقية في الواقع إلاّ بفضل اسقاطات الأنا.

وفي كتابه الرئيسي: «العالم الحقيقي والظاهري» (سنة ١٨٨٢) عرض مذهبه الذي سماه: «المنظورية» perspectivisme، ومفاده أن من الممكن اعتبار العالم والأشياء من مختلف وجهات النظر، أو من منظورات متعددة، وكلها لها ما يبرّرها، بحيث أن كل وجهة نظر تقدم منظوراً وحيداً وفي الوقت نفسه لا غنى عنه لتصور العالم. وبهذا المعنى يمكن اعتبار «المونادولوجيا» عند ليبنس نوعاً من «المنظورية». وسيأخذ بهذا المذهب أورتيجا إي جاست، وقد شرح ذلك في دراسته المتعلقة بالعلاقة بين الحقيقة والمنظور (في المجلد الأول من El Espectador).

لقد رأى أن المذاهب الفلسفية الرئيسية الثلاث: الوضعية المادية، الاسبينوزية، والأفلاطونية - إنما هي مجرد اسقاطات projections للأنا. وقال إن الزمان والمكان والحركة تنتسب إلى العالم الظاهري. وليس جوهرياً وحقيقياً إلاّ «الأناوات» (جمع: أنا) والأشخاص. والأنا يعي ذاته، ويعي أفعاله أو وظائفه،

ويعي الموضوعات أو المحتويات. ووجود الأنا، بوصفه وحدة شخصية، ووجودنا الذاتي موجود حقاً، ولهذا هو يختلف عن الوجود الظاهري للأفعال وللموضوعات. والأنا المتصور هو مجرد علاقة ورمز على الموجود الحقيقي، وهو مجرد مظهر يشابة معاني ما هو عقلي وما هو شيء. أمّا الأنا غير الصائر وغير الفاني، «الأنا الراسخ» فإنه يعيش ذاته كينبوع لكل تصورات الوجود وكحقيقة لا زمانية، إذا ما تحرر منه وهم العالم الظاهري. ولا توجد حقيقة في ذاتها. والحقيقة تتشكل بحسب قرار الأنا. ولهذا فإن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق أُحاد النفس seelennmonade، وهي الأنا الشخصي.

وفي مذهبه الخاص بالزمان يأخذ برأي أوغسطين: فهو يستنبط الماضي والمستقبل من الحاضر. والجاهز هو حضور الأنا الموجود وتحديده لذاته. والزمانية هي وهم منظوري فحسب. ولهذا فإن الخوف من الموت بوصفه خوفاً من الله هو خرافة، وليس بشيء. إن هذا العدم الذي منه يخاف الإنسان، ليس بشيء، لأن الأنا حرٌ ويقوم فوق المقولات التي يجدها العقل عند إدراك الظواهر.

وقد بَيّن هرمن نول Hermann Nohl أن نيتشه ـ وقد كان زميلاً لتيشملر في جامعة بازل ـ إنما يجادل مع أفكار تيشملر التي عرضها في كتابه: «العالم الحقيقي والظاهري» ـ وذلك في كتابي نيتشه: «عِبَر الخير والشر»، و«إرادة القوة».

ومن بين تلاميذ تيشملر البارزين كان رودلف أويكن ولوتسلافسكي.

مؤلفاته

ـ «أبحاث أرسطالية»، في ثلاثة أجزاء:

الأول: «اسهامات في دراسة كتاب فن الشعر لأرسطو»، سنة ١٨١٧.

الثاني: «فلسفة الفن عند أرسطو»، سنة ١٨٦٩.

الثالث: «تاريخ مفهوم الـ Parusie»، ١٨٧٢ ـ والـ Pausie هو تحقيق أو مشاركة الأشياء في الصور عند أفلاطون، وتحقق الصور في الهيولي عند أرسطو.

ـ «دراسات في تاريخ المفهومات»، ١٨٧٤.

ـ «في خلود النفس»، ١٨٧٤؛ ط٢ ١٨٧٩.

ـ «دراسات جديدة في تاريخ المفهومات»، ٣ مجلدات ١٨٧٦ ـ ١٨٧٩.

ـ «الدارونية والفلسفة»، دوربات ١٨٧٧.

ـ «في ماهية الحب»، ١٨٧٩.

ـ «منازعات أدبية في القرن الرابع قبل الميلاد»، في مجلدين ١٨٨١ ـ ١٨٨٤.

ـ «في التربية»، دوربات، سنة ١٨٨١.

ـ «العالم الحقيقي والظاهري»، سنة ١٨٨٢.

ـ «فلسفة الدين»، ١٨٨٤.

ـ «تأسيس جديد لعلم النفس وعلم المنطق»، نشره بعد وفاته Jarobc Otis، سنة ١٨٨٩.

ـ «فلسفة المسيحية»، نشره بعد وفاته Tennemann سنة ١٩٣١.

مراجع

- Fileppi Masci: un metafisica antievoluzionista, J. Teichmüller. Napoli, 1887.

- Adolf Müller: Die Metaphysik Teichmüllers 1899. (Archiv f. system atische philosophie, G (19001, 1-27, 156-75, 341-3.

- M. Radovanovic: Menschengeist und Gottheit. Darstellung von Teichmullers Religions philosophie auf Grund von dessen Metaphysik, 1903.

- Ed. Tennemann: Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931.

- Schabad: Die Wiedrentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmullers, 1940.



ثامسطيوس

Themistius

(cir. 317 - 388)

فيلسوف وشارح لأرسطو وخطيب.

من المحتمل أنه ولد في سنة ٣١٧ بعد الميلاد، لأنه يقول عن نفسه أنه من سنّ الأمبراطور قسطنطين، وذلك في إقليم بفلاجونيا بآسيا الصغرى حيث كان يملك أهله أراضي زراعية. أما المدينة التي ولد فيها فيحتمل أن تكون أبونوطيغوس. وكانت أسرته وثنية، وظل هو كذلك. وكان أبوه يوجنيوس «فيلسوفاً ريفياً» بينما ابنه سيدعى «فيلسوفاً مدنياً». وكان يدرّس الفلسفة، وكان مولعاً خصوصاً بأرسطو، وعَمِل على تبسيط فلسفة أرسطو؛ ومع ذلك كان يلقى دروساً في فلسفة فوثاغورس، وأفلاطون وزينون الرواقي، وأبيقور. كذلك كان يلقى دروساً في الكوميديا القديمة والحديثة، وعن مؤلفي التراجيديات وعن الشعراء الغنائيين.

وعَلّم يوجنيوس ابنه ثامسطيوس الفلسفة ولم يكن ذلك في اقليم بفلاجونيا، بل في القسطنطينية، لما كان أستاذاً للفلسفة هناك. أما معلمه في الخرافات فكان هيروقلس Hierocles، ومعلمه في الخطابة كان أستاذاً ممتازاً في مدينة صغيرة على البحر الأسود بالقرب من فاسس.

وبدأ ثامسطيوس التدريس في سنة ٣٤٥. وتزوج بنت أحد الفلاسفة ورزق منها بعدة أولاد. وتوفي والده في نهاية سبتمبر أو أوائل اكتوبر سنة ٣٥٥م.

وبفضل توصية من ساتورنينوس Saturninus صار على علاقة قريبة مع الأمبراطور، لأول مرة في سنة ٣٥٠. وعينه الأمبراطور عضواً في مجلس الشيوخ، وهو منصب يكفل لصاحبه مرتباً جيداً، ولكن ثامسطيوس رفض هذا المرتب قائلاً إنه لا يليق بالفيلسوف أن يعيش عيشة فاخرة! وأثار هذا المنصب الرفيع الحسد في نفوس خصومه، الذين لم يكونوا من النصارى، بل من الفلاسفة والخطباء.

وفي سنة ٥٥٧ سافر ثامسطيوس إلى روما على رأس وفد لتقديم التهاني إلى الأمبراطور.

وكان على مراسلات مع يوليان الذي سيصير أمبراطوراً في سنة ٣٦١ (حتى سنة ٣٦٢، وأهدى إليه خطبة مديح. فلما تولى يوليان (المرتدّ) عرش الأمبراطورية الرومانية رحبّ به، خصوصاً وأن يوليان نبذ المسيحية وكان يعبد الشمس.

لكن أوج ازدهاره بوصفه خطيباً كان في عهد الأمبراطور (٣٦٤ ـ ٣٧٨) الذي عهد إليه بتربية ابنه. ولما خلفه ثيودوسيوس الكبير على الأمبراطورية (من سنة ٣٧٩ حتى سنة ٣٩٥) ذهب ثامسطيوس لتهنئته في سالونيك، سنة ٣٧٩. وبين سنة ٣٧٩ وسنة ٣٨٤ قام ثامسطيوس بما لا يقل عن عشر سفرات موفداً من قِبَل أهل القسطنطينية ومن ربيع سنة ٣٨٣ حتى خريف سنة ٣٨٤ صار محافظاً لمدينة القسطنطينية، وبهذه المثابة صار رئيس مجلس الشيوخ. وتوفي بعد سنة ٣٨٨م، إذ لا يعرف تاريخ وفاته بالدقة.

اتجاهه في الفلسفة

كان ثامسطيوس من أتباع أرسطو المتأخرين. ولكنه كان مع ذلك يمجد الجانب السياسي في فلسفة أفلاطون. وكان يرى أن فلسفة أرسطو تتفق في جوهرها مع فلسفة أفلاطون.

وكان ثامسطيوس يعرّف الفلسفة كما عرّفها أفلاطون الذي قال إن «الفلسفة هي التشبّه بالله قدر طاقة الإنسان». ومع ذلك فإن هذا التشبه يتخذ أشكالاً مختلفة، ومن ثم اختلفت مذاهب الفلاسفة، إذ يختلف الناس في طرق عبادتهم وتصورهم لله. ومن الصعب تحديد اتجاه واضح في آراء ثامسطيوس الفلسفية؛ لقد كان ذا نزعة انتقائية eclectisme يختار ما يروق له من مختلف المذاهب الفلسفية.

لكن قيمة ثامسطيوس من الناحية الفلسفية تقوم في تلخيصاته لمؤلفات أرسطو. وهو يقول عن طريقته في التلخيص ما يلي: «رأيت أنه لا جدوى من أن أقوم بتفسير كتب أرسطو، لأن الكثير من هذا النوع موجود. وإنما بدا لي أن أقوم بتلخيص أفكاره، وعرضها بإيجاز فقمت بتوضيح بعضها وعرضها بتفصيل أوسع، والبعض الآخر بدّلت في ترتيب عباراته وفصوله، والبعض الثالث قمت بإيجازه» (من مقدمة تلخيصه لكتاب «البرهان» - «التحليلات الثانية» - لأرسطو؛ وقارن أيضاً ما يقوله في مقدمة تلخيصه لكتاب «في النفس» لأرسطو).

أما موقفه بالنسبة إلى النص الأصلي المخطوط لكتب أرسطو فإنه كان موقفاً نقدياً: فكان يختار من بين القراءات المختلفة التي تقدمها المخطوطات، وكان في غالب الأحيان يمزج بين بعضها البعض، وفي بعض الأحيان يتخذ طريقاً وسطاً بين مجموعتين من المخطوطات المتعلقة بكتاب واحد.

وها نحن أولاء نتحدث عن تلخيصاته:

١ - تلخيص «التحليلات»: لم يبق لدينا إلاّ تلخيص «التحليلات الثانية» (= كتاب «البرهان). وقد نشره Max. Wallies في مجموعة أكاديمية برلين الشهيرة: «الشروح على أرسطو»، في سنة ١٩٠٠، حـ٥ المجلد رقم ١.

٢ - تلخيص «السماع الطبيعي»، نشرة .H Schemkel في المجموعة المذكورة، سنة ١٩٠٠، حـ٥ مجلد ٢.

٣ - تلخيص «في النفس» نشرة Richard Heinze في المجموعة المذكورة في برلين سنة ١٨٩٩، حـ٥ المجلد رقم ٣.

٤ - تلخيص «في السماء» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel Landauer في نفس المجموعة على ترجمة إلى اللاتينية في برلين ١٩٠٢/ ١٩٠٣ حـ٥.

٥ - تلخيص مقالة ١٢ من «ما بعد الطبيعة» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel لانداور في نفس المجموعة. كما نشر براندس Brandis مقتطفات من الأصل اليوناني وردت في حواشي على أرسطو.

٦ - تلخيص «المقولات» - مفقود؛ وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه «للسماع الطبيعي» (ص ٤، ٢٦ من نشرة شنكل).

٧ - تلخيص «الطوبيقا» - مفقود، لكن أشار إليه بوتيوس وكسيودوروس.

٨ - تلخيص «في الحِسّ والمحسوس» - مفقود، وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه لكتاب «في النفس» (صفحات ٧٠ س٨، و٧٧ س٢٨ من نشرة هاينزة).

٩ - «تلخيص الكون والفساد» - مفقود.

١٠ - وينسب إليه تلخيص «للطبيعيات الصغرى»؛ ولكنه في الحقيقة من تأليف سوفونياس، وقد نشره .P Wendland في نفس مجموعة برلين حـ٥ المجلد ٦، برلين سنة ١٩٠٣.

١١ - ويشك في أنه قام بتلخيص كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد ترجم إلى اللغة العربية في القرنين الثامن والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلاديين) بعض هذه التلخيصات. فما هي؟ من الصعب تحديد ذلك، لأن ابن النديم في «الفهرست» ذكر فقط أن لثامسطيوس تفسير الكتب التالية: «المقولات» - «التحليلات الأولى والثانية» - «طوبيقا» - «الشعر» - «السماء والعالم» - «السماع الطبيعي» - «الكون والفساد» - «النفس» - مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة». لكن ابن النديم لم يذكر أنه ترجم إلى العربية إلا مقالة اللام

من كتاب ما بعد الطبيعة، وذكر ترجمة بعضها إلى السريانية. وقد نشرنا ترجمة إسحق بن حنين للفصلين الأول والثاني من شرح مقالة اللام - في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (ص ٣٥٩ - ٣٣٣).

مراجع

- Willy Stegemann: «Themistios», in Pauly's Real - En- cyclopädie, 2. serie, Band 10, Stuttgart 1934, col. 1642 - 1680.

- Ueberweg- Praechter: Grundis der Philosophie, I, 656 f.

- Ed. Zeller: Die Philos. d. Griechen, III 2, 797 ff. 4. Afl.

- A. BADAWI: Transmissim de la Philosohie grecque au monde arabe. Paris, 2e éd. 1987.

ثاوفرسطوس

Theophrastus

(372 - 287 B.C.)

فيلسوف وعالم، وتلميذ أرسطو، وخليفته على رئاسة المدرسة المشائية ولد في أرسوس Eresus بجزيرة لسبوس Lesbus في بحر إيجه في سنة ٣٧٢/ ٧١ و٣٧١/ ٧٠ قبل الميلاد، وكان أبوه يدعى ميلانتاس Melantas. وكان اسمه الأصلي هو ثورتاموس Tyrtams، لكن أرسطو غيّر اسمه إلى «ثاوفرسطس» (ومعناه: من يتكلم كلاماً إلاهياً). وتتلمذ على مواطنه ليقوبوس Leucippus ثم أفلاطون، وخصوصاً على أرسطو. وقد ارتحل مع أرسطو إلى اسّوس وإلى مقدونيا. ولما لجأ إلى خلقيس، تولى ثاوفرسطوس رئاسة اللوقيون (مدرسة أرسطو في أثينا) في سنة ٣٢٢/ ٢١ قبل الميلاد. وكان له تلاميذ عديدون جداً، إذ يقال إنه كان عنده ألفان من التلاميذ، من أبرزهم: ديمتريوس الفاليري، وأراسيطراطوس Erasistratos، وميناندروس Menandrus وكان على صلة ببعض الأُسَر الحاكمة الأجنبية ولم يتزوج طوال حياته (راجع كتابه «في الزواج»)، ابتغاء تكريس نفسه للبحث والتعليم. ويلوح أنه قد حدث في المدرسة لغط وضيق ونزاع، ولهذا السبب لم يترك مكتبته (وكانت تضم أيضاً مكتبة أرسطو) للمدرسة بعد وفاته، ولم يهتم باختيار خلف له على رئاسة المدرسة.

وتوفي وهو في الخامسة والثمانين من عمره، وذلك في سنة ٢٨٨/ ٢٨٧ أو ٢٨٧/ ٢٨٦، ودفن في أثينا.

أما مكتبته فقد ورثها نيليوس Neleus، الذي نقلها إلى اسكبسيس skepsis (في إقليم طروادة بآسيا الصغرى، في نواحي كرشنلوتبه اليوم، ثم أخفيت بعد ذلك؛ ثم اقتناها ابليكون Apellikon؛ ثم استولى عليها القائد الروماني سولا sylla ونقلها إلى روما في سنة ٨٤ق.م. حيث عني بها تورانيون (راجع اسطرابون ١٣ : ٦٠٩؛ وسيرة سولا في «سير» فلوطرخس بند ٢٦).

الف ثافرسطس عدداً هائلاً من الكتب، وقد أورد ذيوجانس اللأرسي ثبتاً بها (الكتاب الخامس، البنود ٣٦ - ٥٧). وهذه المؤلفات يتناول: المنطق ما بعد الطبيعة، الأخلاق، السياسة، الشعر، العلوم الطبيعية، تاريخ العلوم، وتاريخ الفلسفة. وهاك بياناً موجزاً بما بقي لنا منها:

أ - في المنطق والطوبيقا: لم يبق لدينا إلاّ شذرات وعنوانات كتب:

(١) التحليلات (٢) الطوبيقا في مقالتين

(٣) في الأقوال الشارحة (٤) في تحليل الأقيسة

(٥) في الاثبات والنفي (٦) في الصعوبات البسيطة

(٧) في المقولات (٨) العِلَل

(٩) في التصور

ب - في الميتافيزيقا: شذرة في الميتافيزيقا.

جـ - في العلوم الطبيعية:

(١) في الحرارة والبرودة، مقالة (٢) في الحركة، ٣ مقالات

د - في علم النفس، والفسيولوجيا والباثولوجيا:

(١) في الإبصار (٢) في السمّ

(٣) في النوم والرؤيا، مقالة (٤) في الماليخوليا

(٥) في الآلام: في أسباب وأفعال وعلاج التعب

(٦) في التعَرَق (٧) في الدُوّار، مقالة

(٨) في الإغماء، مقالة (٩)في الاختناق

(١٠) في الصرع (١١) في الفالج

(١٢) في المحسوسات (١٣) في النفس

هـ - في الآثار العلوية، والمعادن:

(١) في الأمور العلوية، مقالتان (٢) في الرياح

(٣) في العلامات (٤) في الأحجار

(٥) في المعادن (٦) في النار

(٧) في الماء

و - في الحيوان:

(١) في الحيوان، ٣ مقالات (٢) مختصر كتب أرسطو في الحيوان

(٣) في شعور الحيوان وسلوكه

ز - في النبات:

(١) في طباع النبات، ٩ مقالات (٢) في أسباب النبات، ٦ مقالات

ح - في الأخلاق

(١) الأخلاق ethica

(٢) تقسيم الفضائل

(٣) في الشيخوخة (٤) في الباه

(٥) في السعادة (٦) في الأفعال الإرادية

(٧) في الصداقة (٨) في اللُّطف

ط - في الدين:

(١) في مدح الآلهة (٢) في الاحتفال بأعياد الآلهة

ي - في السياسة:

(١) في السياسة الفاضلة (٢) في المَلَكية

(٣) في السياسة الملائمة (٤) في المشرِّعين

(٥) القوانين بحسب العناصر

وقد بقيت لنا من هذه الكتب: إما كتب كاملة، وإما شذرات.

فمن الكتب الكاملة بقي لنا:

١ - «طباع النبات» Historia Plantarum في ٩ أو ١٠ مقالات. وقد نشره A. Hort مع ترجمة انجليزية، لندن سنة ١٩١٦. وترجمه إلى الإيطالية Ferri Mancimi، روما سنة ١٩٠١. وإلى الفرنسية مع تحقيق النص اليوناني Suzanne Amignes، في مجلدين: الأول يشمل المقالة الأولى والثانية مع مقدمة، والثاني يشمل المقالتين الثالثة والرابعة، وصدر الأول في باريس ١٩٨٨، والثاني في باريس ١٩٨٩ عند الناشر Belles - Lettres.

٢ - «أسباب النبات» De plantarum causis، وقد نشره وترجمه إلى الإنجليزية R.E. Dengler، فيلادفيا، ١٩٢٧.

٣ - «ما بعد الطبيعة» Metaphysica، نشرة W.D. Ross وF.H. Fobes مع ترجمة انجليزية، أكسفورد ١٩٢٩ (وأعيد طبعه بالأوفست في هلسهايم بألمانيا، سنة ١٩٦٧). وترجمه إلى الفرنسية J. Tricot، باريس ١٩٤٨ وإلى الإيطالية G. Reale في مجموع بعنوان: Teofrasto e la sua apor، برشيا، ١٩٦٤.

٤ - «الطبائع الأخلاقية» Characteres morales. وقد نشر نشرات عديدة جداً، نقتصر على ذكر بعضها: J.M. Fraenrel؛ - P. Croenbom في خرونتجن بهولندة سنة ١٩٠١ - G.E.V. Austén، لندن ١٩٠٤ - Diels في أكسفورد ١٩٠٩ - G. Pasquali مع ترجمة إلى الإيطالية، فيرنتسه ١٩١٩؛ O. Navarre مع ترجمة إلى الفرنسية، باريس ١٩٢٠ - W. Plank مع ترجمة إلى الألمانية، منشن ١٩٤٣ - P. Steinmetz مع ترجمة إلى الألمانية، منشن، في جزئين، ١٩٦٠ - ١٩٦٢.

٥ - «في النار»، نشرة A. Gercke في جريفسڤلد ١٨٩٦.

٦ - «في الأحجار» De lapidibus، مع ترجمة إلى الإنجليزية قام بها F.G. Richards، كولومبوس، أوهايو، ١٩٥٦.

وأول طبعة لما بقي لنا من مؤلفاته هي طبعة Aldi في ڤينسيا ١٤٧٧ بعنوان عام هو Opera Aristotelis. ثم طبعها كل من Camerarius وGemusaeus في ١٥٤١؛ وهنسيوس في ليدن ١٦١٣؛ ثم G. Schneider في ليبتسك ١٨١٨ -. ثم F. Wamnier في برسلاو، ١٨٤٢، الخ الخ.

فلسفته وإنتاجه العلمي

كان ثاوفرسطس تلميذاً مخلصاً لمذهب أستاذه أرسطو. لكنه مع ذلك أسهم بآراء أصيلة في أمور جزئية من فلسفة أرسطو:

ففي المنطق قال بأن النتيجة تتبع الأخسّ في الأقيسة. وأسهم في تحديد الأقيسة الشرطية.

وفي علم النفس أكد أن النفس لا مادية، وتبعاً لذلك قال بخلود النفس. كما قال بأن العقل الفعّال موجود في داخل النفس.

وفي الميتافيزيقا قال: إن المحرك الأول والجواهر التي فوق الحسّ هما فقط علل للكون. وتصوّر حركة السمٰوات على نحو يؤذن بما سيقول به الرواقيون فيما يتعلق بنفس العالَم. واطرّح رأي أرسطو في السماء الأثيرية.

وفي الأخلاق أكدّ فضل الحياة الفكرية النظرية على الحياة العملية. ويقال إنه أكّد وحدة الجنس البشري كله، وبالتالي دعا إلى النظرة الإنسانية العالمية التي ستؤكدها الرواقية.

وفي الدين تصور الألوهية في ثلاثة معان: العقل (النوس)، والسماء بوصفها وحدة النجوم، والآلهة التقليديون في الوثنية اليونانية وعزا إليهم وجوداً حقيقياً على نحو أكثر مما فعل أرسطو. ولكل واحد من هذه المعاني الثلاثة شكل من العبادة تليق به. وتصور التقوى تصوراً خاصاً.

لكن الإنتاج الأصيل المميز لثاوفرسطس هو في الميدان العلمي، وخصوصاً في علم النبات. إنه في ميدان العلوم الطبيعية قد تجاوز أستاذه أرسطو بمراحل واسعة. وسيكون هذا هو الاتجاه الذي ستتخذه المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو (راجع مادة: اسطراطون اللمبساكي).

وفي دراسته للنبات اعتمد على الملاحظة المباشرة وهاهنا يثور السؤال: هل شاهد مباشرة النباتات التي يصفها خارج بلاد اليونان؟ ذلك أنه يصف أنواعاً من الأشجار في مصر وفي ليبيا (قورينا). لهذا ذهب W. Capella في مقالة بعنوان: «ثاوفرسطس في قورينا؟» (نشره في مجلة Rhenisches Museum für Philologie سنة ١٩٥٤ مجلد ٩٧ العدد ٢ ص١٦٩ ـ ١٨٧) إلى «توكيد أنه» لا يوجد أي سبب للقول بأن هذه المعرفة المباشرة إنما ترجع إلى «مصدر غير مباشر»، أي إلى مندوب كلّفه ثاوفرسطس بمشاهدة أحوال النبات في قورينا» (ص١٨٤). ومن ناحية أخرى ورد في «وصية» ثاوفرسطس التي أوردها ذيوجانس اللأرسي (مقالة ٥ بعد ٥٢ ـ ٥٥) ذكر بستان خلفه بعد وفاته. ودعا ذلك بعض الباحثين إلى افتراض أن ثاوفرسطس كان يقوم ـ في هذا البستان ـ بالتجارب لاستنبات أنواع مختلفة من النبات، وغرس غروس وردت إليه من مختلف الأنحاء (راجع Suz. Amignes في مقدمة ترجمتها لكتاب «طبائع النبات» ط١ صXV، باريس، ١٩٨٨).

وقد اهتم العرب بثاوفرسطس. وكتب عنه ابن النديم في كتابه «الفهرست» ما يلي:

«ثاوفرسطس: أحد تلامذة أرسططاليس، وابن أخته، وأحد الأوصياء الذين وَصّى إليهم أرسططاليس؛ وخَلَفَه على دار التعليم بعد وفاته. وله من الكُتب: كتاب «النفس»، مقاله. كتاب «الآثار العلوية»، مقالة. كتاب «الأدب»، مقالة. كتاب «الحِسّ والمحسوس»، أربع مقالات: نقله إبراهيم بن بكوس. كتاب «ما بعد الطبيعة»، مقالة، نقلها أبو زكريا يحيى بن عديّ. كتاب «أسباب النبات»، نقله إبراهيم بن بكوس ـ والذي وجد تفسير بعض المقالة الأولى. ومما ينحل إليه: تفسير كتاب «قاطيغورياس» («الفهرست» لابن النديم، ص٣١٢، طبعة بيروت ١٩٨٨).

ولنا على هذه النبذة الملاحظات التالية:

١ ـ لم يرد في ترجمة حياة ثاوفرسطس في كتاب «سِيَر الفلاسفة» تأليف ذيوجانس اللأرسي أن ثاوفرسطس هو ابن أخت أرسطو؛ ولم يرد هذا أيضاً في أي مصدر يوناني.

٢ ـ كتاب «الأدب» لا بد أن المقصود منه كتاب «الأخلاق» ethica، انظر ما قلناه فوق عنه.

٣ ـ قول ابن النديم: «ومما ينحل إليه تفسير كتاب قاطيغورياس»، وقبل ذلك (في ص٣٠٩) أورد اسم ثاوفرسطس من بين من شرحوا كتاب «المقولات»

(قاطيغورياس) ـ يدلّ على أنه تفسير غير صحيح النسبة إلى ثاوفرسطس. ونحن فعلاً لا نجد ذكراً لكون ثاوفرسطس شرح كتاب «المقولات» لأرسطو ـ في الفهرست الكامل لمؤلفات ثاوفرسطس الذي أورده ذيوجانس اللارسي؛ كما لا يعلم ذلك من المصدر اليوناني.

٤ ـ لم نعثر حتى الآن على النقول إلى العربية، التي ذكرها ابن النديم، لبعض كتب ثاوفرسطس. ونحن بسبيل البحث مما عسى أن يكون قد وردت فيها اعتبارات أو إشارات لدى المؤلفين العرب.

مراجع

تواريخ الفلسفة اليونانية تأليف: اتسلر، وجومبرتس، وأوبرڤك ـ بريشتر.

- J. Bernays: Theo Phrastus schrift über die Frömmingkeit. Berlin, 1866.

- Usener: Kleine schriften I. Leipzig, 1912.

- M. Bochenski: la Logique de Théophrate, Freiburg, 1947.

- E. Barbotin: la théorie aristotélicienue de l'intellect d'après Théphrasté. louvain, Paris, 954.

- B. Farrington: Greek science, II: Theophrast to Galen. Middlesex, 1949.

- Enz. Pauly- Wissowa, suppl. VII, col. 1354 - 1562.

ثاون الأزميري

Theon de Smyrne

(ازدهر في بداية القرن الثاني بعد الميلاد)

فيلسوف أفلاطوني، ورياضي، وفلكي.

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته على وجه الدقة. وإنما يستنتج زمان ازدهاره من الوقائع التالية: فهو ينقل عن منجم الأمبراطور طباريوس المدعو ثراسولس، وعن الاسكندر الأفروديسي المشائي وشارح أرسطو ـ وهذا يؤذن بأنه عاش على أبكر عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني بعد الميلاد. ومن ناحية أخرى لا ينقل عن «المجسطي» لبطلميوس، وهذا يدل على أنه كتب مؤلفه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» قبل ظهور كتاب «المجسطي». وآخر المؤلفين الذين ذكرهم ثاون هم: ثراسلّوس Thrasyllus، وادراستوس Adrastus. ويوجد «تمثال نصفي لثاون الأزميري. منقوش عليه أنه: «أفلاطوني Platonicus. ويلوح أنه بدأ فيلسوفاً أفلاطونياً ثم انصرف شيئاً فشيئاً إلى الرياضيات وعلم الفلك.

مؤلفاته

بقي لنا من مؤلفاته كتاب واحد هو الذي أتينا على ذكر اسمه.

لكنه ألف كتابين آخرين فقط، وهما:

١ ـ شرح على محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم: «الجمهورية») لأفلاطون. وقد ذكره ثاون في كتابه الرئيسي (١٤٦: ٤ نشرة Hiller) وذلك بعنوان: «تذكرة في (محاورة) السياسة».

٢ ـ «مراتب كتب أفلاطون». ولا يعرف هذا الكتاب إلاّ من المصادر العربية، وعلى رأسها: «الفهرست» لابن النديم، الذي ذكره ونقل الموضعين التاليين:

١ ـ «ما ألفه (أفلاطون) من الكتب على ما ذكر ثاون ورتبه: كتاب «السياسة». . كتاب «النواميس». . . قال ثاون: وفلاطن يجعل كتبه أقوالاً يحكيها عن قوم، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنِّف له. تحت ذلك قول سماه «تااجيس في الفلسفة. . .» (ص٣٠٦، طبع بيروت).

٢ ـ «قال ثاون: وفلاطن يرتب كتبه في القراءة: أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب، يسمى ذلك: رابوعاً» (ص٣٠٧ س٤ ـ ٥، طبع بيروت ١٩٨٨).

وهو في الموضع الأول يورد أسماء ٢٨ محاورة، على ترتيب غير الترتيب الذي وضعه تراسلّوس للروابيع التسع كما ذكرها زيوجانس اللارسي (حـ١ ص١٨١ ـ ١٨٢ ترجمة فرنسية، باريس ١٩٦٥).

فهل كان ثاون يخالف الترتيب، الذي وضعه ثراسلّوس؟ أو أن ابن النديم لم ينقل هذا الترتيب على

النحو الذي ذكره ثاون؟ كلا الأمرين محتمل.

أما كتابه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» فإن قيمته ترجع إلى النقول العديدة التي أوردها عن مصادر قديمة مفقودة. ثم إنه قصد بهذا أن يبيه كيف أن الهندسة، وقياس الأجسام الصلبة، والموسيقى والفلك والأرثماطيقي مترابطة فيما بينها بيد أنه لم يتناول الهندسة وقياس الأجسام الصلبة إلاّ بطريقة سريعة عارضة، ربما لأنه افترض أن القارىء على اطلاع واسع عليهما من قبل، ثم إنه وعد بتفصيل القول في مسألة الانسجام الموجود في الكون (ص١٧، س٢٤ من نشرة Hiller)، لكن المخطوطات الباقية لدينا لا تحتوي على هذا التفصيل الموعود، إما لأنه لم يكتبه، وإما لأنه فُقِد مبكراً.

والقسم المتعلق بالأرثماطيقي يتناول أنواع الأعداد بطريقة الفيثاغوريين فهو يتكلم عن الأعداد الأوليّة، والأعداد الهندسية (مثل المربعات، و«الضلع» و«القطر» بوصفهما أعداداً)، والمتواليات.

وقسّم الموسيقى إلى ثلاثة أنواع: موسيقى الآلات، والموسيقى النظرية (الفترات الموسيقية بالتعبير العددي)، والانسجام في الكون. وهو قد قرر أنه لا يضيف جديداً إلى علم الموسيقى، ولهذا ينقل كثيراً عن المؤلفين السابقين: ثراسلوس، وإدراستوس، وأرستوكسينس، ورهپاسرس، ويودكسوس، وخصوصاً أفلاطون.

وفي القسم الخاص بالفلك أبدى آراءً سديدة، اعتمد فيها خصوصاً على ادراستوس Adrastus. فقرر أن الأرض كرة، وأن الجبال صغيرة جداً بالنسبة إلى الأرض؛ وأن الأرض تقع في مركز الكون ـ ويشرح دوائر السموات وفسّر انحرافاتها من الشمس والقمر والنجوم.

وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب يورد ثاون شذرة عن اوريموس تتناول علم الفلك عند الفلاسفة السابقين على سقراط. وفيها يرد مثلاً أن انكسمندر كان يرى أن الأرض عالية وأنها تتحرك حول مركز العالم.

نشرة كتابه

يوجد لكتاب «عرض...» مخطوطات موجوان في مكتبة سان ماركو (القديس مرقص) في ڤينيسيا: الأول رقمه ٣٠٧ (من القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، والثاني برقم ٣٠٣ (من القرنين الثالث عشر والرابع عشر) وقد نشر القسم الأول (ص١ ـ ١١٩)، باريس سنة ١٦٤٤ إسماعيل بولياو Ismael Boulliau، ونشر القسم الثاني (ص١٢٠ ـ ٢٠٥ ت. هـ مارتان T.H. Martin في باريس ١٨٤٩. وجاء E. Hiller فنشر الكتاب كله في مجموعة Teubner (ليبتسك ١٨٧٨).

مراجع

- K. Fritz: in Pauly-Wissowa, (1934), col. 2067-2075.

- T. H. Heath: A History of Greek Mathiematies, II, 11. 238 - 244. Oxford, 1921.

ثوبيري

Zubiri Apalàtegui (Xavier)

(1898 - 1974)

فيلسوف أسباني.

ولد في سان سبستيان في ١٢ ابريل سنة ١٨٩٨.

كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة في الجامعة المركزية (مدريد) منذ سنة ١٩٢٦، ثم صار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة برشلونة في سنة ١٩٤٢؛ ثم عاد إلى جامعة مدريد سنة ١٩٤٣ مدرساً خارج الإطار ومتطوعاً في سنة ١٩٤٣. وابتداءً من سنة ١٩٤٥ أخذ في إلقاء دروس خصوصية في مدريد، كان يحضرها ما يناهز المائة مستمع. وكان قد رسم قسيساً، لكنه ما لبث أن تخلّى عن هذه المرتبة الكنسية وعاد إنساناً عادياً. وأقام عدة سنوات (من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩) في ألمانيا حيث التحق ببعض الجامعات الإلمانية، وحضر محاضرات هُسرل وهيدجر. كذلك حضر محاضرات في جامعات: لوڤان (بلجيكا) وروما، وباريس.

وقد دَرَس الرياضيات، والفيزياء، والطب، واللاهوت، واللغات الساميّة واللغة اليونانية.

وألقى خمس عشرة سلسلة من المحاضرات على مستمعيه الخصوصيين، هذا بيانها:

ـ «في العلم والواقع»، سنة ١٩٤٥؛
ـ «حول ثلاثة تعريفات للإنسان»، سنة ١٩٤٦؛
ـ «في نظرية المثل العقلية»، سنة ١٩٤٧؛
ـ «في مشكلة الله»، ١٩٤٩؛
ـ «في الجسم والنفس»، ١٩٥٠؛
ـ «في الحرية»، ١٩٥١؛
ـ في الفلسفة الأولى»، ١٩٥٢؛
ـ «في مشكلة الإنسان»، ١٩٥٣؛
ـ «في الشخصية»، ١٩٥٩؛
ـ «في العالم» ١٩٦٠؛
ـ «في الإرادة»، ١٩٦١؛
ـ «في دروس الفلسفة»، ١٩٦٣؛
ـ «في مشكلة البشر»، ١٩٦٤؛
ـ «في المشكلة الفلسفية لتاريخ الأديان»، ١٩٦٥؛
ـ «في الإنسان والحقيقة»، ١٩٦٦؛

ومن هذه المحاضرات نشر في سنة ١٩٦٣ مجلد بعنوان: «خمسة دروس في الفلسفة» (مدريد ١٩٦٣)، وفيها دراسة لمفهوم الفلسفة عند أرسطو، وكَنْت، وأوجست كونت، وبرجسون، وهُسرِل، وماذا أرادوا أن يقولوا حين تفلسفوا. ثم نشرت أجزاء من محاضرات عامي ١٩٤٦ و١٩٥٣ في مجلة «الغرب» التي كان يصدرها أورتيجا إي جاست (سنة ١٩٦٣ العدد ١؛ سنة ١٩٦٤ العدد ١٧) ـ وأجزاء من محاضرات سنة ١٩٤٩ في نفس المجلة (سنة ١٩٦٤ ص١٤٦ ـ ١٧٣) ـ وأجزاء من محاضرات ١٩٥٩ (في نفس المجلة سنة ١٩٦٤ ص٥ ـ ٢٩).

ويمكن تلمس أهم آرائه في المجموع الذي أصدره بعنوان: «الطبيعة، والتاريخ، والله» (مدريد ١٩٤٢؛ ط٥ سنة ١٩٦٣).

وتدور آراؤه الرئيسية حول: العقل، والواقع الأصلي، والماهية، والموقف. ونجد فيها أصداء قوية لآراء هسرل وهيدجر، لكنه يحاول أن يكون مستقلاً عنهما. وأبحاثه في «الماهية» تسعى إلى إيضاح «التركيب الجذري للواقع وعنصره الجوهري».

وقد اهتم ثوبيري بمشكلة الله ومجالها الذي حدّده بفكرة «إعادة الربط» أو «إحكام الربط» religacion «بوصفه إمكان الوجود بما هو وجود».

وفيما يتصل بالتاريخ قال إنه ليس مجرد وقائع ماضية، وليس أيضاً تحليلاً لوقائع، بل هو «فِعْل قوة» hacer un poder يحوّل التاريخ إلى «شِبه خَلْق».

ويعالج ثوبيري «الفلسفة الأولى»، ساعياً إلى الكشف عن سبب جديد للوجود. وفي هذا يقول: «ليس فقط الوجود، من حيث هو تصور، يقال على عدة أنحاء، بل وأيضاً وقبل كل شيء سبب الوجود يقال على عدة أنحاء».

ويميّز ثوبيري تمييزاً غريباً بين الوجود والواقع فيقول إن الواقع سابق على الوجود؛ وليس الواقع نوعاً من الوجود، بل الوجود يتأسس في الواقع!! وبالجملة، فإن الوجود «واقع نسبي»، والواقع بما هو واقع هو الأساسيّ وهو الأوّليّ، فقط في المرتبة الثانية وكعنصر منه يمكن الكلام عن الوجود. ذلك أنه يرى أن الواقع realidad هو المعقول الأوّل.. ولما كان التعقل يمثّل الأشياء الواقعية بما هي واقعية، فإن الإنسان يمكن أن يُعَرَّف بأنه «حيوان الواقعات». وبهذه المثابة فإنه قادر على الشعور بالواقع نفسه في طابعه الشكلي من حيث هو واقع. ويقول ثوبيري إن الوظيفة الأصلية للإنسان هي «مواجهة واقع الأشياء عن طريق الإحساس والشعور».

تلك هي موضوعات «الفلسفة الأولى» كما سماها ثوبيري. أما موضوعات ما سماه «الفلسفة الثانية» فتتناول: العادة، العلاقة بين الجسم والنفس، ومشاكل الشخصية، الإرادة، الحرية.

ولكن المرء يحاول عبثاً أن يجد في كتابات ثوبيري معاني واضحة، إنما الانطباع الذي يخرج به من ورائها هو التلاعب بالألفاظ، وعدم وضوح الرؤية، وتدفق العبارات دول محصّل صريح.

مؤلفاته

ـ «بحث في نظرية فينومينولوجية عن الحكم» ١٩٢٣، وهي رسالته للدكتوراه.

- «في مشكلة الفلسفة»، مقال في «مجلة الغرب»، العدد ٣٩ (سنة ١٩٣٣) ص٥١ ـ ٨؛ عدد ٤٠ سنة ٣٣ ١٩ ص٨٣ ـ ١١٧).

- «الطبيعة، والتاريخ، والله»، سنة ١٩٤٤؛ ط٥ مزيدة سنة ١٩٦٣؛ ويشتمل على الأبحاث التالية السابق نشرها في مجلات: «هيجل والمشكلة الميتافيزيقية» (١٩٣١)؛ «فكرة الطبيعة» (١٩٣٤)؛ «الله والتأليه في لاهوت القديس بولس» (١٩٣٥)؛ «ما هي المعرفة؟» (١٩٣٥)؛ «حول مشكلة الله» (١٩٣٥ ـ ١٩٣٦)؛ «سقراط والحكمة اليونانية» (١٩٤٠)؛ «العلم والواقع» (١٩٤١)؛ «اليونان ودوام الماضي الفلسفي» (١٩٤٢)؛ «موقفنا العقلي» (١٩٤٢).

- «في الماهية»، ١٩٦٢.

- «خمسة دروس في الفلسفة»، ١٩٦٣: وهي تدور حول مفهوم الفلسفة عند: كنت، أوجيست كونت، برجسون، هسرل، مع ملحقين عن دلتاي، وهيدجر.

- «الإنسان، واقع شخصي» مقال في «مجلة الغرب»، ابريل ١٩ ص٥ ـ ٢٩.

- «أصل الإنسان»، مقال في «مجلة الغرب»، أغسطس ١٩٦٤ ص١٦٤ ـ ١٧٣.

مراجع

- Julián Mariás: Filosofia espanola actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. 1948, ff. 133 - 147.

- A. del Campo Et Altri: Homenaje a Zubri, 1953.

- Viente Fatone: la existencia humana y sus filosofos, 1953, cap. IV.

- I. Ellacuria Et Altri: Homenaje a X. Zubiri, 2 vols. 1970.



جاليليو

Galileo Galileï

(1564 - 1642)

رياضي، وفلكي وفيزيائي وفيلسوف، إيطالي.

ولد في مدينة پيزا Pisa في ١٥ فبراير سنة ١٥٦٤، وتوفي في أرشترى Arcettri بالقرب من فيرنتسه Firenze في ٨ يناير ١٦٤٢.

وكان أبوه Vincenzio Galilei عازفاً موسيقياً ومؤلفاً في نظريات الموسيقى، وقد انحدر من أسرة نبيلة عريقة في فيرنتسه اشتهرت بأطباء ورجال سياسة. وكان جاليليو أكبر أبنائه السبعة ثم انتقل بأسرته في سنة ١٥٦٢ إلى پيزا.

وتعلم جاليليو أولاً في پيزا لكن لما عاد أبوه إلى فيرنتسه واستقر فيها حوالي سنة ١٥٧٥، دخل جاليليو مدرسة تابعة لدير سنتا ماريا في ڤلومبروزا Vallombrusa. وفي سنة ١٥٧٨ التحق بهذه الرهبانية كمريد، على عكس رغبة والده الذي أخذه معه إلى فيرنتسه لكنه لم يستطع أن يحصل لابنه على منحة دراسية في جامعة پيزا. لهذا عاد جاليليو واستأنف الدراسة عند رهبان ڤلومبروزا في فيرنتسه حتى سنة ١٥٨١، حين استطاع الالتحاق بجامعة پيزا لدراسة الطب. لكنه لم تجتذبه دراسة الطب، بل أولع بدراسة الفلك والرياضيات. وكان تدريس الفلك مقصوراً على محاضرات في كتاب «في السماء» لأرسطو، كان يلقيها فيلسوف هو فرنشسكو بوونانشي Buonanci، كما كانت المحاضرات في الفيزياء مقصورة على فيزياء أرسطو، وكان يلقيها أندريا انشيزلپينو Gesalpion. وانصرف جاليليو إلى دراسة الرياضيات في سنة ١٥٨٢ وتلقى دروساً فيها خارج الجامعة على يد أوستيليو رتشي Ostilio Rici، لكن جاليليو ترك الجامعة دون أن يحصل على شهادة، وذلك في سنة ١٥٨٥، وعاد إلى فيرنتسه، حيث واصل دراسة كتب اقليدس وأرخميدس.

وفي المدة من ١٥٨٥ حتى ١٥٨٩ كان يعطي دروساً خصوصية في الرياضيات في فيرنتسه كما كان يقوم بالتدريس في مدارس عامة في سيينا Siena. وألف في سنة ١٥٨١ رسالة صغيرة بعنوان: «الميزان» La Bilancetta بيّن فيها كيف اكتشف أرخميدس غش الجواهري في مسألة كمية الذهب في تاج هيرون Heron، ووصف ميزاناً هيدرو ستاتيكياً دقيقاً. واهتم في نفس الفترة بالمسائل المتعلقة بمراكز الثقل في الأجسام الصلبة. وفي سنة ١٥٨٨ دعته أكاديمية فيرنتسه لإلقاء محاضرات عن جغرافيا «جحيم» دانته معالجة بطريقة رياضية. وتقدم للحصول على كرسي الرياضيات في جامعة بولونيا في سنة ١٥٨٨، لكن الجامعة فضلت عليه جوڤاني أنطونيو ماجيني Magini ربما لأن ماجيني كان أوفر علماً في علم الفلك، ذلك لأن جاليليو لم يكن حتى ذلك الحين قد اهتم كثيراً بهذا العلم.

لكنه في مقابل ذلك حصل في سنة ١٥٨٩ على كرسي الرياضيات في جامعة پيزا. بفضل توصية من جويد وبلدو. وفي أثناء توليه هذا المنصب، كتب رسالة عن الحركة هاجم فيها رأي أرسطو. وفي مستهلها عرض نظرية في سقوط الأجسام تعتمد على مبدأ الأجسام

الطافية لأرخميدس. كذلك عرض القانون الذي يحكم توازن الأثقال على مستويات مائلة، وحاول الربط بين هذا القانون وبين سرعة السقوط.

لكن نظراً لقلة مرتّبه في پيزا، فإنه انتقل إلى جامعة پادوا حيث عيّن أستاذاً للرياضيات في سنة ١٥٩١. وكانت جامعة پادوا في ذلك الحين تضم خيرة العلماء في إيطاليا، كما أنها كانت تتمتع باستقلال كامل تجاه السلطات الحاكمة. وهنا في پادوا كان جالليو يلقي دروساً في الموضوعات المقررة، وهي: هندسة اقليدس، وفلك بطلميوس، وكتاب «المسائل في الحيل» المنسوب إلى أرسطو وألّف متوناً كي يدرس فيها طلابه، ومن بينها متن بقي لنا، ويعرف بعنوان «الميكانيكيات» Le meccaniche.

وفي مايو سنة ١٥٩٧ كتب إلى زميله السابق في پيزا - ياكيوي متسوني Mazzoni - مدافعاً عن نظام كوبرنيكوس ضد من انتقد هذا النظام. وفي أغسطس من نفس السنة تلقى نسخة من كتاب يوهانس كپلر Kepler بعنوان «السرّ الكوسموجرافي»، وهو أول مؤلفات كپلر. فكتب جالليو إليه معبراً عن إعجابه بنظام كوبرنيكوس.

وفي سنة ١٦٠٩ بدأ في تأليف بحث عن الحركة جمع فيه نتائج دراساته عن السطوح المائلة وعن البندول، وانتهى منها إلى وضع قانون التسارع.

وفي أكتوبر سنة ١٦٠٨ كان صانع عدسات، يدعى هانز لپرهاي Hans Lipperhey، من هولندة قد كتب إلى الكونت موريس فون نساو Maurice de Nassau للحصول على براءة عن اختراعه لآلة من شأنها أن تجعل الأشياء البعيدة تبدو قريبة. وعَلِم بهذا الأمر ساربي Sarpi الذي كان يراسل جالليو بانتظام، وذلك بعد شهر فقط من تقديم ذلك الطلب للحصول على البراءة (الباطنطا). فأخبر جالليو بهذا الأمر. وتشكك جالليو في هذا النبأ، ولهذا كلّف أحد تلاميذه السابقين وهو جاكومو بادور Badoer بالاستعلام عن المزيد من هذا الأمر. كذلك سمع جالليو، وهو في ڤينيسيا، الناس يتحدثون عن هذا الاختراع، وذلك في يوليو سنة ١٦٠٩؛ كذلك أكدّ له ساربي صحة الخبر. وأكثر من هذا، سمع أن أحد الأجانب وصل إلى پادوا ومعه هذا الاختراع. فأسرع جالليو بالعودة إلى پادوا ليلتقي بهذا الأجنبي، لكن هذا كان قد سافر إلى ڤينيسيا، وحاول جالليو في الوقت نفسه أن يصنع آلة مثلها. وأفلح في ذلك، وأرسل يخبر ساربي Sarpie بذلك، وعمل على تحسين الاختراع. وكانت حكومة ڤينيسيا قد كلفت ساربي بتقدير ثمن الآلة التي عرضها هذا الأجنبي عليهم، لكن ساربي نصح بعدم شرائها! وفي أواخر أغسطس ١٦٠٨ جاء جالليو إلى ڤينيسيا ومعه تلسكوب ذي تسع قوى، وكانت قدرته أكبر من قدرة الآلة التي أتى بها الأجنبي - بثلاث مرات.

واستمر جالليو في تحسين تلسكوبه إلى أن جعله، في نهاية ١٦٠٩، ذا ثلاثين قوة. وقام في أوائل يناير سنة ١٦١٠ بتوجيه هذا التلسكوب نحو السماء لرصد النجوم، فحصل على نتائج باهرة: إذ لم يقتصر الأمر على الكشف عن أن القمر يحتوي على جبال، وأن طريق التبّانة Milk Way هو مزيج من نجوم منفصلة، على عكس ما قال أرسطو، بل أيضاً استطاع جالليو به أن يكتشف عدداً كبيراً من النجوم الثوابت وأربع توابع (كواكب) للمشتري. وأسرع جالليو فأعلن هذه الاكتشافات في كتاب بعنوان: «رسول النجوم» Sidereus nuneius ظهر في أوائل مارس سنة ١٦١٠ في مدينة ڤينيسيا.

فذاع صيت جالليو أولاً في ايطاليا. وعينه دوق توسكانيا في منصب رياضي وفيلسوف في حاشيته، كما عين رئيساً لأساتذة الرياضيات في جامعة پيزا، دون الالتزام بإلقاء دروس.

وأثار كتاب جالليو هذا ضجة في كل أوربا، وأصدر جالليو طبعة ثانية منه في نفس السنة في مدينة فرانكفورت.

لكن هاهنا مشكلة اثيرت من ذلك الوقت ولا تزال مستعرة الأوار حتى يوم الناس هذا بين المؤرخين وهي: من صاحب الفضل في اختراع التلسكوب؟ هل هو صانع العدسات الهولندي: هانز لپرهاي Hans Lipperhey أو جالليو؟ ألم يكن السبق لهذا الصانع الهولندي، ولم يفعل جالليو إلا تحسين هذا الاختراع؟ يلوح أن هذا هو الرأي الأصوب. وقد أشار برتولت برشت Brecht إلى هذه المسألة في مسرحيته «جالليو» التي ترجمناها ضمن سلسلة «المسرح العالمي» (التي تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت) وفي المقدمة التي صدرنا بها هذه الترجمة وسّعنا القول في هذه المسألة، فليراجعها القاريء هناك.

ومن النتائج الأخرى التي توصل إليها جاليليو بفضل التلسكوب: أنه في سنة ١٦١٠ اكتشف الشكل البيضاوي لزُحل، وأَوْجُه الزُّهَرَة. لكن تلسكوبه لم يستطع أن يكشف عن حقيقة الحلقات التي حول زحل، إذ ظنها جاليليو مجرد كواكب (توابع) قريبة جداً من هذا النجم.

وفي بداية سنة ١٦١١ سافر جاليليو إلى روما ليعرض ما اكتشفه بفضل تلسكوبه. لكن اليسوعيين في الكلية الرومانية ارتابوا في مكتشفاته في بداية الأمر، ثم اقتنعوا بعد ذلك بسلامتها. وأعجب به فدريكو اتشيزي Fedrico Cesi، وعينه عضواً في أكاديمية لنشاي، وكانت أول أكاديمية علمية في أوروبا، وقد أنشئت سنة ١٦٠٣. كذلك أبدى البابا وبعض الكردينالات تقديرهم لهذه الاكتشافات لكن المودة بينه وبين الكنيسة الكاثوليكية لم تدم طويلاً. ذلك أنه برعاية أكاديمية لنشاي هذه، نشر جاليليو في روما سنة ١٦١٣ كتاباً بعنوان: «رسائل حول البُقَع الشمسية». وفي هذه الرسائل أيّد جاليليو - لأول مرة في كتاب مطبوع - نظام كوبرنيكوس صراحة وعلناً. وهنالك ثارت ثائرة رجال الدين وكنيسة روما الكاثوليكية ضد جاليليو.

ذلك أنه، أثناء عشاء في قصر الدوق أقيم في ديسمبر سنة ١٦١٣ أثيرت اعتراضات دينية على نظام كوبرنيكوس. ولم يكن جاليليو حاضراً هذه المأدبة، فتولى الدفاع عن موقف جاليليو من هذا النظام صديقه بندتو كستلّي Benedetto Castelli. فلما علم جاليليو بهذا الأمر، بعث برسالة طويلة إلى كستلّي أكد فيها أنه لا يجوز لرجال الدين التدخل في المسائل العلمية البحتة.

وفي أواخر سنة ١٦١٤ قام بعض القساوسة، في منابر كنائسهم في فيرنتسه، بالهجوم على جاليليو بسبب تأييده لنظام كوبرنيكوس في رسائله عن البقع الشمسية، المشار إليها منذ قليل. فلما علم كستلي بهذه الحملة، أطلع راهباً دومنيكانياً - قويّ النفوذ - على رسالة جاليليو إليه المشار إليها منذ قليل والتي أنكر فيها حق رجال الدين في التدخل في المسائل العلمية البحتة. فقام هذا الراهب الدومنيكاني - والرهبان الدومنيكان هم الجلاّدون الذين أداروا محاكم التفتيش وتولوا التعذيب. فيها - نقول: إن هذا الراهب Niccolas Larini انتسخ نسخة من رسالة جاليليو هذه إلى كستلي، وبعث بهذه النسخة إلى محكمة التفتيش في روما للتحقيق. هنالك أسرع جاليليو فأرسل نسخة محققة من رسالته تلك إلى القوم في روما، ثم أخذ يتوسع فيها لتصبح «رسالة إلى كريستينا» التي كتبها في سنة ١٦١٥، والتي نشرها بالطبع في سنة ١٦٣٦: وفي هذه «الرسالة» قرر جاليليو أنه لا الكتاب المقدس ولا الطبيعة يمكن أن يكذب، وأن البحث في الطبيعة هو ميدان العالِم، بينما التوفيق بين الوقائع العلمية وبين لغة الكتاب المقدس هو ميدان رَجُل الدين.

وفي أواخر سنة ١٦١٥ سافر جاليليو إلى روما - على عكس نصيحة أصدقائه وسفير توسكانيا في روما لغرضين: الأول أن يبيّض سمعته، والثاني أن يمنع، إذا استطاع، من إصدار قرار رسمي بمنع تعليم مذهب كوبرنيكوس القائل بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس العكس. وقد أفلح جاليليو في تحقيق الغرض الأول، فلم يُتّخذ قرار تأديبي في حقه، استناداً إلى رسالته إلى كستلّي أو إلى تأييده لمذهب كوبرنيكوس في كتابه عن «البُقَع الشمسية». لكنه أخفق في تحقيق الغرض الثاني. ذلك أن البابا، بولس الخامس، قد تضايق من إثارة مسائل تتعلق بتفسير الكتاب المقدس - وكان هذا الأمر موضوع خلاف عنيف بين البابا وبين البروتستنت - فشكّل الباب لجنة مهمتها تحديد العقيدة الدينية فيما يتعلق بحركة الأرض: فقررت اللجنة أن العقيدة الدينية تقضي بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض. وأنذرت جاليليو - بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٦١٦ - بأن عليه أن يتخلى عن رأي كوبرنيكوس وأن يمتنع من تأييده أو الدفاع عنه. لكن لم يتخذ أيّ إجراء ضده، ولم يصدر قرار إدانة لأيّ كتاب من كتبه، بينما أدين كتاب للاهوتي پاولو أنطونيو فوسكاريني Foscarini حاول فيه التوفيق بين حركة الأرض وبين ما ورد في الكتاب المقدس، ومُنع كتاب كوبرنيكوس وشرحٌ عليه قام به دييجو دي ثونيجا Diego de Zuniga إلى أن تصحّح فيه بعض المواضع.

ثم أصدر جاليليو كتابه «حوار حول نظامي العالم الرئيسيين» - أي نظام أرسطو وبطلميوس من ناحية، ونظام كوبرنيكوس. ويدور الحوار بين ثلاثة أشخاص: أحدهما يناصر كوبرنيكوس، والثاني يؤيد أرسطو وبطلميوس، أما الثالث فشخص مثقف يحاول كلا

المتحاورين الآخرين إقناعه واجتذابه إلى صفه. وفي الفصل التمهيدي يفحص الكتاب عن مذهب أرسطو في الكون فحصاً نقدياً ينتهي إلى ألا يرفض من آراء أرسطو إلا تلك التي تتعارض مع فكرة أن الأرض متحركة وأن الشمس ثابتة، أو التي تميّز تمييزاً حاداً بين الحركات السماوية وبين الحركات الأرضية. كذلك يرفض المؤلف الفكرة القائلة بأن للكون مركزاً، لا بأن الأرض تقوم في هذا المركز، كما يرفض القول إن حركة الأجسام الثقيلة تتجه نحو مركز الكون بدلاً من أن تتجه نحو مركز الأرض. لكنه لا يرفض فكرة الأرسطية القائلة بأن الحركات السماوية هي بطبعها دائرية. بل أكدّ جاليليو أن الحركات الدائرية الطبيعية تنطبق أيضاً على الأشياء الأرضية والسماوية.

ومن الأفكار التي أكدّها جاليليو في هذا «الحوار» فكرة نسبية الحركة والمحافظة عليها. وقد استعان جاليليو بهاتين الفكرتين للتوفيق بين الفيزياء الأرضية وبين الحركات الكبيرة التي للأرض، رداً على الحجج التي ساقها بطلميوس والحجج التي أضافها تيشو براهه Tycho Brahe كذلك يناقش جاليليو في هذا الحوار مسألة المسافات المحتملة بين النجوم الثابتة ومواقعها.

وقد أتم جاليليو تأليف هذا «الحوار» في أوائل سنة ١٦٣٠. وحمله معه إلى روما، كيما يطبع بواسطة أكاديمية لنشاي. وطلب إذناً بطبعه، لكنه لم يحصل على الإذن بسرعة. فعاد إلى فيرنتسه دون الحصول على الإذن. وحدث أن عين فدريكو اتشيزي Fedrico Cesi مدير أكاديمية لنشاي. فكتب كاستلّي Castelli إلى جاليليو يخبره أنه لن يحصل على إذن بطبع كتابه في روما، وينصحه بأن يطبعه في فيرنتسه فوراً. وأفلح جاليليو في الحصول على إذن السلطات في فيرنتسه بطبع الكتاب، وطبع الكتاب وظهر في فيرنتسه في مارس ١٦٣٢. وأرسلت منه نسخ قليلة إلى روما. ومرت فترة قصيرة لم يحدث شيء ضد الكتاب. وفجأة صدر أمرٌ إلى الطابع بعدم بيع المزيد من النسخ؛ وطلب من جاليليو التوجه إلى روما والمثول أمام محكمة التفتيش، في شهر أكتوبر سنة ١٦٣٠.

محاكمة جاليليو

قلنا إن محكمة التفتيش قد أصدرت ـ بتاريخ ٢٤ فبراير سنة ١٦١٦ قراراً يقضي بإدانة القول بأن الشمس ثابتة وبأن الأرض متحركة، وأنه بتاريخ ٢٦ فبراير ١٦١٦ أنذر الكردينال بلّرمين Bellarmin جاليليو «بألاّ يقرر، وألا يُعَلّم، وألا يدافع، شفوياً أو بالكتابة» عن هذين القولين. ووعد جاليليو بالطاعة. وفي ٥ مارس أصدرت الهيئة القائمة على تحريم الكتب Congregazime dell Indice ـ قراراً بوضع كتب كوبرنيكوس على ثبت الكتب المحرّمة.

وفي أغسطس سنة ١٦٢٣ تولى كرسي البابوية مافيو بربريني Maffeo Barberini باسم: أوربانو الثامن Urbänus, VIII. وكان جاليليو صديقاً له منذ زمن طويل، وكان حامياً للآداب والفنون. فسافر جاليليو إلى روما لتقديم فروض الولاء إليه، سنة ١٦٢٤. وحصل من البابا على إذن بمناقشة مذهب كوبرنيكوس في كتاب يؤلفه، بشرط أن تساق الحجج المؤيدة لنظام بطلميوس بنزاهة وموضوعية. لكن البابا أوربانو رفض إلغاء مرسوم سنة ١٦١٦، قائلاً لو كان الأمر بيده آنذاك لما صدر هذا القرار.

فلما أصدر جاليليو كتابه «حوار...» وفيه كما رأينا نقاش حول نظام كوبرنيكوس؛ هاج بعض رجال الدين ضد جاليليو وطالبوا بمحاكمته وإدانة هذا الكتاب. لكنهم لم ينجحوا في أول الأمر. فعادوا وأقنعوا البابا بحجة فعّالة وهي ـ أن جاليليو قد وضع على لسان مؤيد نظام أرسطو الحجة الحاسمة ضد الحقيقة الحركية لحركة الأرض ـ وهي أن الله يستطيع أن يحدث أي أثر مطلوب بأية وسيلة ـ تقول: إنه وضع هذه الحجة على لسان الأرسططالي الساذج بشكل هازىء ساخر.

وكان جاليليو قد ظن أنه بقوله صراحة في مستهل «الحوار...» بأنه سيعرض حجج كلا الطرفين: المؤيد لأرسطو، والمؤيد لكوبرنيكوس ـ بنزاهة وموضوعية ـ قد تحلل من وعده القاطع السابق الذي قطعه على نفسه تجاه الكاردينال بلرمين في ٢٦ فبراير ١٦١٦ بألاّ يقرر، وألا يعلّم وألا يدافع، شفوياً أو بالكتابة» عن نظام كوبرنيكوس.

لكن ظنه هذا خاب. وقامت محكمة التفتيش في روما بمحاكمة جالليو سرّاً. وانتهى التحقيق بإدانته بدعوى أنه نقض العهد الذي قطعه على نفسه عند إنذاره في ٢٦ فبراير ١٦١٦؛ وبدعوى أنه أيّد آراء لا تتفق مع ما ورد في الكتاب المقدس وصادقت عليه تقاليد الكنيسة. وأبلغ جالليو، في ٢٣ سبتمبر سنة ١٦٣٩ بضرورة المثول أمام المندوب العام للديوان المقدس Santo Uffizio (= محكمة التفتيش).

وتمت محاكمة جالليو للمرة الثانية بتهمة الهرطقة. وصدر الحكم في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣، في القاعة الكبرى في دير الدومنيكان المسمى دير منيرڤا della Minerva؛ واضطر جالليو، وهو جاث على ركبتيه، أن يقرّ بأنه ارتكب خطيئة ـ وفقاً للصيغة التي أعدّتها المحكمة ـ حين اعتقد أن الأرض متحركة وأن الشمس في مركز مجموعة من الكواكب من بيتها الأرض. وتعهد بأنه من الآن فصاعداً سيكون مطيعاً لسلطة الكنيسة وعقائدها، وبأن ينفذ كل العقوبات التي فرضت عليه. ومن بين هذه العقوبات: «السجن الشكلي» Carcere formale لدى الديوان المقدس. وتم فعلاً سجنه أولاً في مدينة سيينا Siena، ثم بعد ذلك في الڤلاّ التي يملكها في قرية ارشتري arcetri (بالقرب من فيرنتسه).

وأمضى جالليو السنوات التسع الباقية من عمره وهو في حزن بالغ. أما أثناء سجنه في سيينا فقد كان في عهدة أسقف سيينا اسكانيو بكولومني Ascanio Piccolomini، الذي أحسن معاملته، لأنه كان ـ فيما قبل ـ تلميذاً له؛ وحثه على مواصلة أبحاثه في الميكانيكا. وأخذ جالليو في تأليف كتاب ـ على شكل حوار أيضاً ـ لعرض نتائج أبحاثه السابقة في الفيزياء.

فلما بلغ الديوان المقدس أن جالليو يعامله أسقف سيينا معاملة حسنة، أصدر قراراً بنقله في أوائل سنة ١٦٣٤ إلى الڤلا التي يملكها جالليو في قرية أرشتري المطلة على التلال المطلة على فيرنتسه ومن المحتمل أنه بمناسبة هذا الانتقال من سيينا إلى أرشتري قال العبارة المشهورة المنسوبة إليه وهي Eppure si muove (= ومع ذلك فإنها (= أي الأرض) «تتحرك». وقد عثر على هذه العبارة مكتوبة على صورة لجالليو وهو في السجن، صورة رسمها سنة ١٦٤٠ إما الرسام الأسباني الكبير موريليو Murillo أو أحد تلاميذه في مدريد.

وتشوق جالليو إلى العودة إلى فيرنتسه لرؤية ابنته الكبرى اتشلسته Celeste ليكون بالقرب منها، لكنها توفيت في إبريل سنة ١٦٣٤ بعد مرض قصير. ثم توالت عليه المصائب، وأشدّها إصابته بالعمى في سنة ١٦٣٨ وهو في الرابعة والسبعين من عمره. ولم يبق له من عزاء إلاّ زيارة بعض تلاميذه المخلصين، ثم خصوصاً في مواصلة البحث العلمي، على الرغم من عدم توافر أدوات البحث وهو في إقامته الجبرية في أرشتري. لكنه استطاع مع ذلك أن يصدر كتابه الرئيسي، وعنوانه: «أقوال وبراهين رياضية حول علمين جديدين يتعلقان بالميكانيكا والحركات المحلية... مع ملحق عن مركز الثقل الخاص ببعض الجوامد». وقد طبع في مدينة ليدن في هولندة سنة ١٦٣٨.

والعلمان الجديدان اللذان يعالجهما هذا الكتاب يتعلقان خصوصاً بعلم الهندسة فيما يتعلق بصلابة المواد، وبعلم الرياضيات فيما يتعلق بعلم الحركة Kinamatic. والعلم الأول يستند إلى قانون الرافعة. والعلم الثاني يقوم على أساس افتراض الاطراد والبساطة في الطبيعة، مع إيراد بعض الفروض الديناميكية. وهذان العلمان هما الأساس في الفيزياء الحديثة، ليس فقط لأنهما يشكلان عناصر الدراسة الرياضية للحركة، بل وأيضاً لأنهما عالجا مسائل في التجريب الفيزيائي مع اقتراحات بحلول لها.

والكتاب كتب هو الآخر على شكل محاورات جرت في أربعة أيام. وبعد وفاته أضيف إليها محاورتان: الخامسة والسادسة (في اليومين الخامس والسادس).

الجوانب الفلسفية
في إنتاج جالليو

من الناحية الفلسفية يمكن أن نقول إن أكبر إسهام لجالليو هو في تشييده للمنهج التجريبي على نحو كامل أو شبه كامل. هكذا حكم عليه امانويل كنت، وأوجيست كونت وهوول Whewell. ذلك أن جالليو كان يستخلص المبادىء من الملاحظة، ويحقق الفروض بواسطة تجارب دقيقة. والتجربة عند جالليو هي عَصَب المنهج العلمي التجربة من حيث هي تسير بطريقة نظامية، بأن تفحص

ظواهر الطبيعة، وترتفع منها تدريجياً إلى القوانين التي تحكمها. والتجربة هي في الأساس حسّية، لكنها بما تؤدي إليه من فرض الفروض وتحقيق لهذه الفروض لا بد لها أن تكمّل بالتفكير العقلي. ولهذا فإن الحواس والعقل تتضافر معاً لتكوين المنهج التجريبي. لكن مهمة العقل - عند جالليو - لا تقتصر على تفسير الظاهرة الحسّية وتصحيح الأخطاء التي قد تقع فيها الحواس، بل تمتد هذه المهمة إلى تزويد العلم بالمفهومات والمقولات التي تجعل الظواهر مفهومة وقابلة للخضوع لقوانين كلية. وهكذا جمع جالليو بين الحواس والعقل في منهج البحث العلمي لأول مرة في تاريخ البحث العلمي. إن العقل يصوغ مفهومات ويطبقها على الظواهر لأنه استخلصها من الوقائع الطبيعية بطريقة موضوعية خالصة. والعلم يقرر التسلسل العلّي بين الوقائع، لأن نظام الطبيعة يكشف عن ضرورة الرابطة العلية بين الظواهر. وهذا النظام يوحي إلى عقل الإنسان بمفهوم «العِلّية»، ويكشف عن إمكان استخدامه استخداماً فعّالاً. ومن المفهومات الأخرى الرئيسية عند جالليو: الكمية. وقد وجد جالليو في مفهوم الكمية ما يغنيه عن الفروض الكيفية التي ادعى بها العلم في العصر الوسيط ذلك أن علماء العصر الوسيط كانوا يبالغون في استخدام مفهوم «الكيفية»، ومن ثم أسرفوا في البحث عن «الماهية» و«النوع»، و«العلة الغائية» كتفسير ظواهر الطبيعة. وكانت نتيجة ذلك أنهم اقتصروا على التعريفات المستمدة من المعلولات التي تنتجها الأشياء أما العلم - عند جالليو - فهو كمّي، يفسّر الظواهر عن طريق النسب الكمية الرياضية بين العناصر التي تؤلف الشيء. إن الكم يعبّر عن النِّسَب بين الظواهر، عن العلاقات المتبادلة بين المقادير في الطبيعة.

وهكذا بعد أن كان العلم ميتافيزيقياً، صار العلم بفضل جالليو - علماً بما هو قابل للمقياس وما هو نسبي بعضه إلى بعض. فالحركة - مثلاً - أو موضع الأجسام هي مُعْطىً نسبي للتجربة في الظواهر، وليست تحديداً مطلقاً. . وهكذا انتهى جالليو إلى القول بأن ثمّ هندسة حاضرة في الأشياء وتحدد وتنظم علاقاتها؛ وبأن الله قد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية. ومن ثم قال الجملة المشهورة: «إن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية» la natura é scritta in lingua matematica. نعم، إن كتاب الطبيعة قد رسمه الله بزوايا، ودوائر، ومربعات وسائر الأشكال الهندسية. ومن ناحية أخرى الطبيعة حركة، وكل تغيرات الحواس، وهي ذاتية في مظهر ها، هي في نهاية التحليل ناتجة عن الوضع وعن حركة الجزيئات اللامتناهية الصغر في المادة.

ويؤكد جالليو أن من المستحيل النفوذ إلى الماهية الذاتية الحقيقية للمواد الطبيعية. ولهذا يجب على الإنسان أن يكتفي بمعرفة العوارض التي تعرض للأجسام الطبيعية. والعوارض هي الوقائع، وهي الظواهر، وليس لنا أن نطلب «الشيء في ذاته» فهذه محاولة مصيرها الإخفاق حتماً. والتفسير العلمي لا يقوم باستعادة التسلسل العِلّمي المفضي إلى وجود كل معلول طبيعي. ويقول جالليو ساخراً: «إن حالة النعيم العظيم هي وحدها التي تسمح لنا بمثل هذه المعرفة» (مجموع مؤلفاته، حـ٥ ص١٨٨).

ويؤكد جالليو أن الواقع يتصف بالمعقولية، ذلك لأن الله، هذا الموجود اللانهائي، قد خلق العالم على مقياس العقل، لا العقل الإنساني الذي لا يفهم العالم إلاّ في حدود طاقاته، أي في حدود ما هو مشترك بينه وبين العقل الإلٰهي، وإنما على مقياس العقل الإلٰهي الكلي.

نشرات مؤلفاته

هناك نشرة كاملة لمؤلفات جالليو بعنوان: Opere di Galileo, Galilei-Edizione Nazionale، أشرف عليها A. Farraro وI Del lunga، في عشرين مجلداً، طبعت في فيرنتسه في السنوات ١٨٩٠ - ١٩٠٩. وأعيد طبعها في ١٩٢٩ - ١٩٣٩. ثم طبعت طبعة جديدة ابتداء من سنة ١٩٦٤. وتحت عنوان Opere نشرها P. Paganini في ٥ مجلدات، فيرنتسه ١٩٢٥، وطبعت طبعة جديدة في سنة ١٩٦٤. ثم طبعها S. Timpanaro في مجلدين، ميلانو ١٩٣٦ - ١٩٣٨؛ وطبعها F. Flora في ميلانو سنة ١٩٧٣. وتحت عنوان Il pensiero di G.G نشر G. Papini شذرات فلسفية لجالليو؛ في مدينة Lanciano سنة ١٩٠٩.

مؤلفاته

- «في الحركة»، سنة ١٥٩٠ ـ ١٥٩١.
- «ميكانيكيات»، سنة ١٥٩٤ ـ ١٥٩٥.
- «الرسول السماوي»، سنة ١٦١٠.
- «قول في الأشياء التي تقوم في السماء»، سنة ١٦١٢.
- «رسائل عن البُقَع الشمسية»، سنة ١٦١٣.
- «المحاول» Jl saggicatore، سنة ١٦٢٣.
- «حوار حول النظامين الكبيرين للعالم»، سنة ١٦٣٢.
- «أقوال وبراهين رياضية تتعلق بالعلوم الطبيعية»، سنة ١٩٣٨.

مراجع

- A. Favaro: Galileo Galilei. Modena, 1910.
- V. Fazio - Allmayer: Galileo Galilei. Palerrmo, 1912.
- E. Wohlwill: Galileo und sein Karmpf für die Kopernikanische lenre. Hamburg und Leipzig, 1909 - 1926.
- L. Olschki: Galileo und seine Zeit. Halle, 1927.
- E. Chiriotti: Galileo Galilei. Torineio, 1928.
- A. Koyré: Etudes galiléennes, 3 vols, Paris, 1935.
- G. Gentile: «Galileo e i filosofi napoletani» in: Studi sul Rinascimento, 2ª ed. Frienze, 1936.
- S. Caramela: la vita e il pensieo di Galileo Galiglei. Cataria, 1945.
- A.Banfi: Galileo Galilei. Milano, 1948; 2ª ed. 1961.
- C. Carbonara: La vita e il pensiero di Galileo Galilei. Napoli, 1963.
- William R. Shea: Galileo's intellectual Revolution. New York. Science History Publications, 1972.
- William A. Wallace: Prelude to Galileo. Dordrecht, Reidel, 1981.

جالينوس

Galenus

(١٢٩/١٣٠ ـ ١٩٩/٢٠٠)

هو أكبر أطباء العصر القديم بعد بقراط. وهو في الوقت نفسه فيلسوف وشارح لآراء أفلاطون وأرسطو وتاوفرسطس وخروسفوس وأبيقور. وسنقتصر هاهنا على هذا الجانب الفلسفي من إنتاجه.

ولد جالينوس في فرغاموم في إحدى السنوات الأربع التالية: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١ بعد الميلاد. ويرى إلبرج J. Ilberg خير الباحثين في سيرته أن الأرجح هو أن يكون ولد في سنة ١٢٩. وكان أبوه مهندساً معمارياً في فرغاموم. وتلقى تعليماً جيداً في الرياضيات. وفي سن الأربعة عشرة درس الفلسفة، وشملت هذه الدراسة مختلف المدارس الفلسفية. وبناء على حلم ـ فيما يزعم ـ قرر أن يتخصص في الطب.

وفي الطب تتلمذ أولاً على ساتيروس Satyrus في مدينة فرغاموم، وكان ساتيروس في هذه المدينة منذ أربع سنوات، وكذلك كان فيها لوقيوس كوسبيوس روفينوس Rufinus، مؤسس معهد اسقلابيوس في نفس المدينة، الذي صار قنصلاً في سنة ١٤٢ ميلادية، وكان جالينوس على صلة به.

وقد ألف جالينوس عدة كتب بينما كان لا يزال تلميذاً في فرغاموم، ذكر هو عناوين ثلاثة منها هي: «فن تشريح الرحم»، «تشخيص أمراض العين»، «التجربة الطبية». ولم يبق لنا الثاني منها ويدل الكتاب الأول على اهتمامه منذ شبابه بعلم التشريح.

وتوفي والده وهو في سن العشرين. وبعد ذلك بمدة غير طويلة سافر جالينوس إلى أزمير لدراسة الطب على الطبيب فيلوفس Pelops، وهو يقول عنه إنه ثاني معلميه في الطب كذلك دَرَس الفلسفة الأفلاطونية على ألبينوس Albinus وكان جالينوس في الفلسفة مولعاً بالأفلاطونية، وسيكون لها تأثير كبير في تفكيره الفلسفي، كما أنه في الطب سيتأثر خصوصاً ببقراط. ومن هنا نراه يجمع بين أفلاطون وبقراط في كتاب بعنوان «آراء بقراط وأفلاطون».

ومن أزمير سافر إلى كورنتوس، ليواصل تحصيل الطب على يد نومسيانوس Numisianus.

ثم سافر إلى الإسكندرية التي كانت آنذاك عاصمة الدراسات الطبية والفلسفية والفلكية والرياضية ومن المسلّم به أن جالينوس أمضى في الإسكندرية سنوات عديدة (راجع عن إقامة جالينوس في الإسكندرية مقالة Walsh: «Galen's studies in the alexandrian school», in: annals of Medical History 9 (1927) p. 132 - 143). وقد هيأت له الإسكندرية خصوصاً دراسة الهياكل العظمية للجثث البشرية، وإن لم تمكنه من تشريح الجثث.

وفي سنة ١٦١ ميلادية، في مطلع حكم الأمبراطورين الأنطونيين، وصل جالينوس إلى روما. وسرعان ما مارس هناك مهنة الطب وأفلح في علاج عدد من أصحاب النفوذ المرضي. ومن بينهم الفيلسوف المشّائي يودموس Eudemus، الذي عرّف جالينوس بأحد كبار الحكام وهو فلاڤيوس بويثوس Flavius Poethus وهذا الأخير حث جالينوس على تأليف أعظم كتبه في التشريح والفسيولوجيا. ودعا جالينوس إلى القاء محاضرات عامة في التشريح. وكان بين مستمعيه مواظفون رومانيون كبار، وقناصل، وسوفسطائيون مشهورون، وخطباء، مثل هادريان الذي من صور (لبنان) وديمتريوس السكندري. وقد أثر هؤلاء السوفسطائيون المتأخرون في جالينوس. وإلى معاشرته لهؤلاء السوفسطائيين المتأخرين تعزى ثلاث خصال بارزة في جالينوس، هي: الاتساع في القول، والغرور، والولع بالجدال والمناظرة. وقد خاض جالينوس الكثير من المساجلات والمجادلات مع كثير من العلماء في روما. ويبدو أنها أرهقته، إلى درجة أنه اشتاق إلى العودة إلى فرغاموم. وفعلاً غادر روما، لأسباب عديدة منها انتشار وباء في روما، وشدّة ما تحمله من عناء وإرهاق في مناظراته.

لكنه ما لبث أن عاد إلى ايطاليا لما أن دعاه الأمبراطور مارقس أورليوس ولوقيوس ڤيروس Lecuis Verus إلى الحضور إلى أكويلايا Aquileia. فلبى هذه الدعوة، ومارس الأعمال الطبية في كثير من بلاد ايطاليا. ولما صار قومودس Commodus امبراطوراً في سنة ١٨٠م، اتصل به جالينوس اتصالاً واسعاً. وكذلك اتصل بالأمبراطور سبتيموس سويروس Septimus Severus الذي صار أمبراطوراً في سنة ١٩٣.

وفقد جالينوس قسماً كبيراً من مكتبته في الحريق الذي شب في «معبد السلامة في روما». في سنة ١٩٢م.

ولسنا ندري أين أمضى جالينوس بقية عمره: في روما، أو في فرغاموم. وتوفي في سنة ١٩٩/ ٢٠٠ ميلادية.

مؤلفاته في الفلسفة

وكما كتب جالينوس العديد من الكتب في الطب بفروعه المختلفة، كذلك كتب عدة مؤلفات - أقل عدداً بكثير - في الفلسفة. وقد أورد عناوين مؤلفاته كلها - إلى وقت تأليفه - في فهرسين لكتبه (فينكس كتبه - كما يقول حنين بن إسحاق الذي ترجم هذين الفهرسين». ونورد هاهنا ما ذكره من كتبه في الفلسفة: ونبدأ بكتبه في المنطق.

١ - «في البرهان» - وهو أهم كتبه في الفلسفة، ويتألف من خمس عشرة مقالة.

٢ - «في المقدمات المتكافئة».

٣ - «في عدد الأقيسة».

٤ - «المدخل إلى المنطق».

٥ - «في الأقوال السوفسطائية».

وأما في الأخلاق فيذكر له الكتب التالية:

١ - «في العادات».

٢ - «في الخلو من الأحزان».

٣ - «في الاتفاق في الرأي».

٤ - «في اختلاف الرأي».

٥ - «في الحياة الخاصة».

٦ - «في ترتيب الأفعال».

وكلها ضاعت في أصلها اليوناني.

٧ - «في تشخيص وعلاج ما يحدث في بعض النفوس من آفات».

وكتب عدداً كبيراً من الكتب في شرح ودراسة أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، وهي تدلّ على الاتجاه التجميعي التلفيفي بين المذاهب المختلفة. ففي فلسفة أفلاطون كتب الكتب التالية:

١ ـ «في أغراض أفلاطون».

٢ ـ «في آراء أفلاطون».

٣ ـ «في ما في (محاورة) طيماوس لأفلاطون من الطب».

٤ ـ «ما في (محاورة) فيلابوس من الاستدلالات».

وبالنسبة إلى أرسطو وثاوفرسطس كتب جالينوس شروحاً على كتبهما في المنطق.

وفيما يتعلق بالرواقية كتب كتاباً بعنوان: «في النظريات المنطقية عند خروسفوس»، كما كتب كتاباً بعنوان: «في التحليل الهندسي عند الرواقيين».

وفيما يخص أبيقور كتب:

١ ـ «في السعادة والحياة السعيدة بحسب أبيقور».

٢ ـ «في الأفعال السعيدة عند أبيقور».

وبقيت لدينا الكتب التي تجمع بين الطب والفلسفة، وما فيها من طب هو الذي أنقذها من الضياع ـ مثال ذلك كتاب: «في آراء بقراط وأفلاطون»، ويقع في ٩ مقالات. وقد نشره أيفان فون مُلّر في كتاب: «مؤلفات جالينوس الصغرى» (حـ٢ ص٣٢ ـ ٧٩). Galeni serm. min.

وكتب جالينوس الفلسفية التي ترجمت إلى العربية هي:

١ ـ «في أن الطبيب الفاضل فيلسوف» نقلها حنين بن إسحاق، وهي مقالة واحدة، .

٢ ـ كتاب «ما يعتقده رأياً» ـ نقل ثابت بن قرة، مقالة.

٣ ـ كتاب «البرهان»، خمس عشرة مقالة ـ موجود بعضها.

٤ ـ «تعريف المرء عيوب نفسه» ـ ترجمة توما وإصلاح حنين، مقالة.

٥ ـ كتاب «الأخلاق»، نقل حُبَيش، أربع مقالات.

٦ ـ كتاب «انتفاع الأخيار بأعدائهم» ـ نقل حُبَيش، مقالة.

٧ ـ كتاب «ما ذكره فلاطن في «طيماوس»، الموجود منه بالعربية مقالة بنقل حنين، وترجم إسحاق الثلاث الباقية.

٨ ـ كتاب «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن» ـ نقل حبيش، مقالة.

٩ ـ كتاب «المحرّك الأول لا يتحرك» ـ نقل حنين، مقالة؛ ونقل عيسى بن يحيى وإسحاق.

١٠ ـ كتاب «المدخل إلى المنطق» ـ نقل حُبَيش، مقالة.

١١ ـ كتاب «عدد المقاييس» ـ نقل اصطفن بن بسيل، وإسحاق أيضاً.

١٢ ـ كتاب «تفسير الثاني من كتب أرسطاطاليس» ـ نقل إسحاق بن حنين، ثلاث مقالات ـ والمقصود «بالثاني»: الكتاب الثاني من منطق أرسطو، وهو كتاب «العبارة».

١٣ ـ «آراء بقراط وأفلاطون» ـ ترجمة حبيش، عشر مقالات.

وقد نشرنا نحن من هذه الترجمات كتابين: (١) «في الأخلاق»، (٢) «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن»، وذلك في كتابنا «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب». ونشرنا في نفس الكتاب ترجمة عربية قديمة لرسالة جالينوس التي بعنوان: «في الحث على تعلم العلوم والصناعات».

راجع في هذا كله كتابنا: «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي» (بالفرنسية، ط٢، باريس ١٩٨٧، ص١٢٧ ـ ١٢٨).

آراءه الفلسفية

اتبع جالينوس في أبحاثه الطبية المنهج التجريبي. . لكن نظراً إلى أن تشريح جثث الموتى كان ممنوعاً، فإنه اضطر إلى الاقتصار على تشريح الحيوان، وعلى وصف الهياكل العظمية للأموات. وحرص على الربط بين

التحليل الفسيولوجي والملاحظات التشريحية. وكان يجري تشريحاته الحية على النسانيس والقردة.

في المنطق الصوري عارض جالينوس ما ذهب إليه خروسفوس الرواقي من إمكان رد كل أنواع الأقيسة إلى الأقيسة الشرطية. ورأى أن المنطق الصوري يجب أن يسير في الاتجاه الذي بناه أرسطو وثاوفرسطس. وزاد في أشكال القياس الثلاثة التي قال بها أرسطو، بأن وضع شكلاً رابعاً هو عكس الشكل الأول: إذ فيه يكون الأوسط موضوعاً في الصغرى، محمولاً في الكبرى. (راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، القاهرة ط١ ١٩٦١، ط٥ الكويت ١٩٨٠). وابن رشد هو الذي نسب إلى جالينوس اختراع هذا الشكل.

وكذلك زاد في العلل الأربع التي قال بها أرسطو، بأن قال بعلة خامسة هي العلة الآلية cause instrumentale.

وفي فلسفة الطبيعة قال إن الكيفيات ليست أجساماً. وقال إن النفس، وإن كانت مركبة من أجزاء، فإنها ليست جوهراً.

وعلى الرغم من إنكار جالينوس لكل ما يتجاوز الحسّ، فإنه وافق على ما ذهب إليه أفلاطون من القول بأن النفس الإنسانية تنقسم إلى أربعة أنواع.

وعني جالينوس عناية خاصة بالأخلاق واللاهوت. وهو موقن بوجود الآلهة، ويؤكد العناية الإلهية. لكنه يقول إن الآلهة هم العقل (نوس nous) الذي ينفذ في كل العالم، وبهذا يقترب من مذهب الرواقيين. وجالينوس يرى أن الفلسفة والدين شيء واحد.

وهو في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا يأخذ بمذهب أرسطو بوجه عام.

نشرات مؤلفاته

الطبعة الكاملة لما بقي لنا من مؤلفات جالينوس هي تلك التي قام بها G. Kühn ضمن مجموعة مؤلفات الأطباء، في عشرين جزءاً، في ليبتسك سنة ١٨٢١ - ١٨٣٣ مع ترجمة لاتينية. وأعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم ١٩٦٤ - ١٩٦٥.

وشرعت الأكاديمية البروسية للعلوم في نشر مؤلفات جالينوس نشرة نقدية، بدأت في الظهور في سنة ١٩٠٨ وما تلاها.

ونشر «المؤلفات الصغرى» Opera Minora مركفردن، وإيفان مُلّر، وهيلريش Heilreich، في ليبتسك ١٨٨٤ - ١٨٩٣، ضمن مجموعة Teubner،

ونشر G.V. Daremberg «المؤلفات التشريحية والفسيولوجية والطبية لجالينوس» في جزأين، باريس ١٨٥٤ - ١٨٥٧.

ونشر J. Man «المدخل إلى المنطق»، برلين ١٩٦٠؛ كما نشر Inshtutio logica بعناية J.S. Keifer في بلتيمور، ١٩٦٤. وكذلك نشر W. Harhins وPiere. كتاب: «في انفعالات النفس وأخطائها»، كولمبوس، أوهايو، ١٩٦٤.

مراجع

- E. Chauvet: la psychologie de Galien, 2 vols. Caen, 1860 - 1867.

- E. Chauvet: Galien, deux diapitres de la morale pratique, Caen, 1874.

- E. Chauvet: la logique de Galien, in: séauces et travaux de l'Acad. de scien, morales et pol., 1882, ff. 430 - 451.

- A. Olivieri: «Osser-vazioni sopra un'opera morale di Galeno», in Atti Acaecl. di archeal. lett ed arti», Napoli, 1909.

- L. Thorndike: History of Magic and Experimental Science. London and New-York, 1929, pp. 117 - 181.

- W. Stakelum: Galen and the logic of Propositions. Roma, 1940.

- A.J. Festugière: «le Compendium Timaei de Galien», in Rev- des études grecques, 1952, pp. 97 - 116.

- G. Sarton: Galenus of Pergamon, Lawrence Univeisity of Kansas, 1954.

- Ivan Meuller: «Ueber Galens Werk von wissensehaft-lichen Beweis, in: Abh. d.philos- philo. Klasse d. König. Bayer. Akad. d. Wissen». 1897, pp. 405 - 478.

- E. Chauvet: la théologie de Galien. Caen, 1973.

- W. Jeager: «Galenus Wissenschaftsl. u.d. Nenplat». in: Nemesios V.Emesa. Berlin, 1914, pp. 4-67.

- Galenus: Einfiuhrung in die logik, übessetzt von Emil Orth. Roma, 1938.

جدامر

Gadamer (Hans Georg)

(1900 -)

فيلسوف ألماني.

ولد في ماربورج في ١١ فبراير ١٩٠٠.

دَرَس في برسلاو، وماربورج، ومُنْشن (ميونخ). وحصل على الدكتوراه الأولى بإشراف پاول ناتورب Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة Habilitation بإشراف هيدجر في جامعة ماربورج سنة ١٩٢٩. وصار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة في جامعة ليپتسج سنة ١٩٣٩؛ ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة ١٩٤٣، ثم إلى جامعة هيدلبرج في سنة ١٩٤٩. ومنذ سنة ١٩٥٣ صار رئيس تحرير «المجلة الفلسفية» Philosophische Rundschau. وقد تعرفت إليه في يونيو سنة ١٩٨٣ بمناسبة احتفال اليونسكو بالذكرى المئوية الأولى لميلاد كارل يسپرز حيث اشتركنا في إلقاء أبحاث في هذا الاحتفال بقصر اليونسكو في باريس.

مؤلفاته

أهم مؤلفاته هي:

١ - «الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون»، ليپتسك ١٩٣١ (ط٢ سنة ١٩٦٧ في هامبورج) Plato's dialektische Ethik.

٢ - «أفلاطون والشعراء، فرانكفورت - على - نهر - الماين ١٩٣٤.

٣ - «الشعب والتاريخ في تفكير هردر»، فرانكفورت ١٩٤٢.

٤ - «باخ وڤيمار»، ڤيمار، ١٩٤٦.

٥ - «جيته والفلسفة»، ليپتسك، ١٩٤٧.

٦ - «في أولية الفلسفة»، ليپتسك، سنة ١٩٤٨ Ueber die Ursprünglichkeit der Philosophie.

٧ - «في المجرى الروحي للإنسان»، جودسبرج، ١٩٤٩ Von geistigen lauf des menschen.

٨ - «الحقيقة والمنهج. ملامح التفسير الفلسفي»، توبنجن ١٩٦٠ (ط٢ ١٩٦٥، ط٣ ١٩٧٢).

٩ - «التفسير والنزعة التاريخية»، في «المجلة الفلسفية» سنة ١٩٦٢، الكراسة رقم ٤.

١٠ - «الحركة الفينومينولوجية»، في «المجلة الفلسفية» ١٩٦٣، الكراسة ١ - ٢.

١١ - «مشكلة الوعي التاريخي» (بالفرنسية)، لوڤان ١٩٦٣، ٦.

١٢ - «الديالكتيك والسفسطة في رسالة أفلاطون السابعة»، هيدلبرج.

١٣ - مادة «التفسير» Hermeneutik في «المعجم التاريخي للفلسفة» جـ٣ عمود ١٠٦١ - ١٠٧٣، بازل ١٩٧٤.

فلسفته

كانت الفلسفة السائدة في ألمانيا قبيل الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) هي الكنتية الجديدة. لكن غداة هذه الحرب أخلت الكنتية الجديدة مكانها لمذهب الظاهريات وللوجودية.

فجاء جدامر ووجه اهتمامه أولاً إلى الفلسفة اليونانية، وخصوصاً إلى فلسفة أفلاطون والديالكتيك الأفلاطوني. ولهذا دارت مؤلفاته الأولى حول «الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون»، وموقف أفلاطون من الشعر والشعراء. ورأى أن الديالكتيك الأفلاطوني هو نموذج للمعرفة الملتزمة بالتاريخية.

وعني بالبحث في مشكلة الحقيقة؛ وتجلى ذلك في كتابه الرئيسي وعنوانه: «الحقيقة والمنهج». وقد تبين له أن الأمر هو أمر «تفسير» Hermeneutik. وواجه مشكلة الحقيقة كما تتجلى خارج العلوم. ذلك أن الفكر الحديث يرى أن المنهج العلمي هو وحده الذي يضمن تجربة الحقيقة. لكن جدامر رأى الأمر على عكس ذلك،

فطلب الحقيقة خارج ميدان العلوم الطبيعية، وخصوصاً في الفن: ففي الفن يعاني الإنسان تجربة الحقيقة بالقدر الذي به يتأثر بالعمل الفني. وتبعاً لذلك ينبغي ألا تعتبر تجربة الفن مجرد مسألة ذوق. فالالتقاء بالعمل الفني واقعة تاريخية جديدة تنتسب إلى تاريخ هذا العمل الفني، كما تنتسب إلى تاريخ تفسيراتنا. واللقاء مع لغة الفن هو لقاء مع عملية غير تامة ويؤلف جزءاً من هذه العملية.

وفي مادة Hermeneutik في «المعجم التاريخي للفلسفة» (حـ٣ عمود ١٠٦١ ـ ١٠٧٣) قدم جدامر عرضاً تاريخياً دقيقاً لمعنى «التفسير». وفيها ميّز أولاً بين «التفسير اللاهوتي» و«التفسير القانوني». فالتفسير اللاهوتي هو من تأويل الكتاب المقدس. وقد بدأ في المسيحية في عصر آباء الكنيسة، وخصوصاً عند القديس أوغسطين في كتابه: «العقيدة المسيحية». وقال إن نواة التفسير القديم هي مشكلة التأويل الرمزي. ونجده عند السوفسطائية وفي تفسير قصائد هوميروس الملحمية.

أما في العصر الحديث فالتفسير اللاهوتي وجد في اشليرماخر أكبر مؤسّسيه. ثم جاء دلتاي فطبق التفسير على حوادث التاريخ وبدلتاي تأثر هيدجر، فدعا إلى تفسير أحوال الوجود. ذلك أن هيدجر أخذ الـHermeneutik من دراساته اللاهوتية ثم من نظرية دلتاي في العلوم الروحية (راجع هيدجر: Unterwegs ص٩٦ وما يليها). لكن استعماله «للتفسير» يجب أن يفهم وفقاً لمعاني «التجربة الحية» Erlebinis و«الوعي»، مما يشير دائماً إلى الذاتية الخلاّقة. و«التفسير» عند هيدجر يفهم بثلاثة معانٍ: ١) «الظاهريات التفسيرية»، وهدفها فهم الوجود، وتفسير الآنية، وفقاً للمنهج الفينومينولوجي، وذلك لاستخلاص ما هو مستور أو منسيّ في وجود الموجود. ٢) والمعنى الثاني هو «تفسير الآنية»، وتحليل الوجود الماهوي، وهو الكشف عن «الوجود ـ في ـ العالم». ٣) والمعنى الثالث للتفسير عند هيدجر أكثر شمولاً. وذلك بتفسير «اللوجوس» أي بيان شروط (أو أحوال) إمكانية البحث الأنطولوجي. وفي هذا الباب يندرج اهتمام هيدجر بالبحث في اللغة.

وفي إثر هيدجر ومتأثراً به كل التأثر جعل جدامر جماع فلسفته في التفسير، وتوسّع خصوصاً في مسألة اللغة والتفسير، لأنه رأى «أن لغوية الفهم هي التحقيق العيني للوعي ذي التأثير التاريخي» («الحقيقة والمنهج» ص٣٦٧).

مراجع

- Die Gegenwart der Griechen in neuerem Denken. Tubingen, 1960.

- H. Kuhn: «Wahrheit und geschichtliches verstehen», in Hist. Zeitschrift, okt. 1961, pp. 376 - 89.

- G. Vattimo: «Estetica ermeneutica in H.G.Gadamer», in Rivista di Estetica, 1963, pp. 117 - 130.

جروتيوس

Grotius (Hugo)

(Hing de Groot **في الهولندية**)

(1583 - 1645)

مشرّع قانوني ولاهوتي هولندي

ولد في دلفت Delft (هولندة) في ١٠ ابريل ١٥٨٣، وتوفي في روستوك Rustock (ألمانيا) في ٢٨ أغسطس ١٦٤٥.

كان طالباً خارقاً للعادة، حصل على الدكتوراه في القانون وهو في الخامسة عشرة من عمره واتقن اللغة اللاتينية اتقاناً تاماً في مطلع شبابه. وكان عضواً في وفد أرسل إلى الملك هنري الرابع، ملك فرنسا، فأعجب به إعجاباً كبيراً ولقبه بلقب «أعجوبة هولندة». وصار رجل قانون، ولاهوتياً، ومؤرخاً، ودبلوماسياً. وفي سنة ١٦٠٣ عُين محامياً عاماً ومشرعاً لهولندة.

فقد دخل في جامعة ليدن Leiden (هولندة) وهو في الثانية عشرة من عمره، وبقي فيها ثلاث سنوات. وأدهش نضوجُه المبكر جداً العالم الهولندي الكبير يوسف اسكاليجر Joseph Scaliger الأستاذ في جامعة ليدن آنذاك، فأشرف على توجيه دراساته. وفي سنة ١٥٩٧ ناقش الرسائل التي تقدم بها في الفلسفة والتشريع والرياضيات. وفي سنة ١٥٩٨ رافق إلى باريس السفير الهولندي إلى باريس Barmeveldt، وقدمه إلى ملك فرنسا هنري الرابع فأحسن استقباله. وبعد أن أقام سنة

في فرنسا، في أثنائها منح لقب دكتور في القانون من جامعة أورليان عاد إلى دلفت. ولما عاد إلى وطنه قرر العمل في المحاماة، وترافع لأول مرة وهو في السادسة عشرة من عمره أمام محكمة دلفت ولكنه في الوقت نفسه واصل اطلاعه على كتب الأدب والفلسفة والتاريخ، حتى حصّل تحصيلاً هائلاً في هذه المجالات. وبمساعدة أبيه نشر في سنة ١٥٩٩ مؤلّفات مارتينوس كاپلاّ Capella وزوّدها بتعليقات وفيرة تدل على اطلاعه الواسع على علوم الأوائل. وترجم، في نفس السنة، إلى اللاتينية كتاب استڤن Stevin عن الملاحة. ونشر مؤلفات آرانوس Aratus في علم الفلك، سنة ١٦٠٠، فأشاد به يوستوس لبسيوس Lipsius وكازوبون Casubon. وابتداء من سنة ١٦٠١ ألّف مسرحيات مأساوية باللغة اللاتينية موضوعاتها مستمدة من «الكتاب المقدس». وفي سنة ١٦٠٧ عين محامياً عاماً لمصلحة الضرائب في هولندة وزيلندة. وفي سنة ١٦٠٩ أصدر كتابه: «حرية البحار» Mare Liberum، وكان أول كتاب تناول فيه مسائل في القانون العام. وفي سنة ١٦١٠ ظهر كتابه: «التاريخ القديم لجمهورية باتاڤيا»، وفيه حاول أن يثبت أن السلطة المطلقة لم يُعْتَرف بها أبداً في هولندة.

وفي سنة ١٦١٥ أوفد إلى انجلترة ممثلاً لهولندة في المؤتمر الذي عقد للبحث في موضوع صيد الأسماك في جرينلند، وكان الإنجليز إدعوا احتكارهم لذلك. فقام جروتيوس بتفنيد الحجج التي ساقها الإنجليز، وانتهى المؤتمر بتأجيل اتخاذ قرار في هذه المشكلة. وفي أثناء مقامه في إنجلترة، تناقش طويلاً مع كازوبون في الوسائل الكفيلة بالتوفيق بين الكاثوليك والبروتستنت.

ولما عاد إلى هولندة خاض غمار المجادلات العنيفة الدينية. وكان منذ وقت طويل مناصراً لأرمنيوس Arminius، الذي هاجم كلڤان Calvin في موضوع القضاء والقدر، وهو أن الإنسان حرّ مختار في قبول أو رفض النعمة الإلٰهية وكانت غالبية الهولنديين تناصر أرمنيوس. ولما حاول جومار Gumar (١٥٦٥ ـ ١٦٤١) وأنصاره العديدون نفى تلاميذ أرمنيوس، أمرت الدولة بالتصالح بين كلا الفريقين الدينيين المتنازعين ولكن الاضطرابات ما لبثت أن اشتعلت بين الفريقين، وكانت الغلبة لأنصار جومار، ونفي بعض أنصار أرمنيوس، وسجن البعض الآخر وحكم بالإعدام على بارنفلدت. ولما كان جروتيوس من أنصار هذا الأخير ومن أتباع أرمنيوس فقد حكم عليه بالسجن المؤبد في ١٨ مايو سنة ١٦١٩، فسجن في قلعة لوفنشاين Lovenstein (في جنوب هولندة). وفي السجن عاد إلى الاطلاع والتأليف، فأخذ في ترجمة وشرح بعض المؤلفين اليونانيين واللاتين، وألف كتاباً بعنوان: «نظم القانون الهولندي». وألف كتاباً بعنوان: «حقيقة الديانة المسيحية» ووضع «تعليقات على الإنجيل». وبعد عامين من السجن، خفت الرقابة على السجن، فانتهزت زوجته غفلة الحرّاس، ووضعت زوجها في صندوق، في ٢٢ مارس سنة ١٦٢١ وهرّبت زوجها من السجن. ووصل إلى مدينة جوركوم عند أحد أصحابه؛ وتنكر في زيّ بَنّاء وسافر إلى أنفرس. ثم سافر إلى باريس، فوصلها في ١٥ ابريل ١٦٢١. فاستقبله أمير كونديه، ووزير العدل وغيرهما بحفاوة؛ ووفرا له مرتباً يبلغ ثلاثة آلاف جنيه. وفي بداية سنة ١٦٢٢ نشر كتاباً يدافع فيه عن نفسه، وفيه يعرض كل أنواع المظالم التي تعرض لها هو وحزبه. وفي باريس اتصل بكبار العلماء آنذاك، وكان يراسل كبار العلماء في سائر أنحاء أوروبا.

وكان قد بدأ، وهو في السجن، تأليف كتابه العظيم: «في قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pactis، فأتمه في باريس، وصدر في سنة ١٦٢٥، وقد أهداه إلى ملك فرنسا، لويس الثالث عشر. ولما توفي أمير ناساو Nassau، عاد جروتيوس إلى هولندة؛ لكنه ما لبث أن اضطر إلى مغادرتها، فسافر إلى هامبورج (ألمانيا). وعينته السويد سفيراً لها لدى ملك فرنسا، في سنة ١٦٣٤. وفي سنة ١٦٤٤، بعد سفره إلى هولندة، ركب السفينة متوجهاً إلى لوبك Lübeck (شمال ألمانيا)؛ لكن عاصفة هبّت في بحر البلطيق، وأصابه ذلك بالإعياء الشديد، فتوفي في روستوك في ٢٨ أغسطس سنة ١٦٤٥.

إنتاجه العلمي

وجروتيوس مؤلف خصب جداً، ومبكر جداً في التأليف كما رأينا. ومؤلفاته تندرج في ميادين عديدة للثقافة: «في القانون الدولي، في التاريخ، في الأدب،

في السياسة وفي اللاهوت. ونجتزى هاهنا بذكر أهمها في هذه الميادين:

١ ـ في القانون الدولي: «في قانون الحرب والسلام»، باريس، ١٦٢٥ في قطع الربع (ثم طبع في فرانكفورت ١٦٢٦، وأمستردام ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٤٢ مع إضافة تعليقات عديدة. وقد وضعت له شروح عديدة: منها شرح J.G. Simus، وطبع في يينا ١٦٧٣؛ وشرح جرونوفيوس، وطبع في أمستردام ١٦٨٠.

ـ «في قانون الغنائم»، ولم يطبع إلاّ في سنة ١٨٦٨. وفيه فصل بعنوان: «حرية البحار» طبع سنة ١٦٠٩ بدون ذكر اسم المؤلف، وأثار آنذاك الكثير من المجادلات.

٢ ـ في المسيحية:

ـ «في حقيقة الدين المسيحي»، ليدن سنة ١٦٢٧.

ـ «الطريق إلى السلام الكَنَسي»، باريس سنة ١٦٢٢.

ـ «الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي ضد سوكينوس»، ليدن ١٦١٧.

٣ ـ في التاريخ والسياسة:

ـ «في التاريخ القديم لجمهورية باتاڤيا»، ليدن ١٦١٠ في قطع الربع؛ وفي سنة ١٦٣٠ في قطع ١/ ٢٤ في ليدن؛ وفي أمستردام ١٦٣٣ في قطع ١/ ١٢. وقد ترجم إلى الهولندية. وطبع في لاهاي ١٦١٠، وإلى الفرنسية ١٦٤٨. وهو يتناول تاريخ الثورة الهولندية ضد حكم أسبانيا لها.

آراؤه في فلسفة القانون

الكتاب الرئيسي لجروتيوس، وعليه تقوم كل شهرته، هو: «في قانون الحرب والسلام» وهو يتألف من ثلاثة أقسام؛ وفيه يشرح معنى قانون الطبيعة، ويعرض خصوصاً مبادىء القانون العام والقانون الدولي. ويجب ألا نخدع بعنوان الكتاب فنظن أن جروتيوس من دعاة السلام؛ والواقع أنه لا يتناول موضوع السلام إلاّ في صفحات قليلة.

ومن أجل هذا الكتاب عد جروتيوس مؤسس نظرية القانون الطبيعي، تلك النظرية التي سيتوسع فيها وينميها پوفندورف Pufendorf، وبورلماكي Burlamaqui، وبربراك Barbeyrac، وڤاتل Vatel وغيرهم. ومن ثم عدّه البعض مؤسس فلسفة القانون. وذلك لأنه في هذا الكتاب يعالج التنظيم القانوني للحرب على أساس أحوال القانون الطبيعي. ويتوسع في معنى الحرب إلى حد أنه جعل منها موضوع الترتيبات القانونية.

ونقطة الابتداء في فلسفة جرونيوس هي الإنسان الفرد في وضعه الطبيعي بوصفه كائناً اجتماعياً، عليه أن يتعايش مع أنداده من الناس وفقاً للطبيعة في مجتمع منظم وفقاً للعقل. وهو يعارض كرنيادس القورينائي (٢١٤ ـ ١٢٨ قبل الميلاد ـ راجع كتابنا عنه: «كرنيادس القوريناتي»، بنغازي ١٩٧٢) ـ الذي يمثل مذهب النسبية في القانون، قائلاً إن الدافع في السلوك الإنساني ليس هو المصلحة الشخصية فقط، بل وأيضاً مصلحة الجماعة ومطالبها ولما كان الناس يقررون ما هو الصحيح وما هو الباطل من الأفعال بحسب عقولهم، بمعزل عن وجود الله، فإن التشريع ينبغي أن يكون عقلياً وضرورياً. وإلى جانب ذلك تقتضي الإرادة الإلهية ترتيبات قانونية، وعلى العقل أن يقرّ بها.

وكل فعل يهدف إلى تنمية الحياة والمحافظة عليها هو حرب، لأنه يمسّ الناس الآخرين الذين يريدون هم أيضاً أن ينمّوا ويحافظوا على حياتهم. ولهذا يعد المحافظة على الحياة وإنماؤها بحسب الأوضاع القانونية ـ نوعاً من الحرب.

ويميز جروتيوس بين ثلاثة أنواع من الحرب: الحرب بين الأشخاص بعضهم وبعض، والحرب بين الأشخاص والدولة، والحرب بين الدول بعضها وبعض. والنوع الأول محصور، في الدولة المتمدينة، في الدفاع عن النفس عند الحاجة. والنوع الثاني ليس مسموحا به، ابتغاء السلام. والنوع الثالث يشمل القانون الدولي.

والقانون الطبيعي jus naturalis يقوم على ما يقتضيه العقل من وجوب أن تتفق الأفعال مع قواعد الأخلاق. ويفترض جروتيوس أن الله ذاته ليس له أن ينقض القانون الطبيعي، ولا أن يغيّره، ولا يجوز تغيير القانون الطبيعي؛ وما يجوز تغييره هو القانون الوضعي فقط droit positif. ذلك لأن القانون الوضعي هو مجرد

تطبيق للقانون الطبيعي، وهو لا يعد صالحاً إلا بقدر ما لا يتناقض مع القانون الطبيعي. ويقوم القانون الوضعي في مجموعه على أساس أن العقود والمعاهدات لا بد أن تكون نافذة المفعول.

والدولة تملك أعلى سُلطَة. والحاكم يستمد سلطانه من سلطة الدولة. وشكل الحكم إنما يقرره الشعب طالما كان حرّاً مستقل الإرادة غير خاضع لسلطان خارجي. وما يقدره الشعب هو ما له سريان قانوني. ويجب التسامح مع كل الأديان التي لها طابع إيجابي، ولا ينتفي التسامح إلاّ مع الملحدين.

نشرات مؤلفاته

- Opera omnia theologica, 5 vol. Amsterdam, 1679; Basel, 1732.

- «مجموع مؤلفاته اللاهوتية».

- Mare liberum. Leiden, 1609.

- «حرية البحار».

- De jure belli et pacis, Paris 1625.

مراجع

- Hamilcar Feerland: Hugo Grotius, the father of the modern science of international law. New York, 1917.

- J. Schlüter: Die Theologie des Hugo Grotius, 1919.

- A. Leysen: Hugo Grotius, Leiden, 1925.

- W.S.M. Knight: The life and works of Hugo Grotius. London, 1925.

- J. Ter Menlen: concise Bibliography of Grotius. leiden, 1925.

- E. Wolf: Grotius, 1927.

جسندي

Pierre Gassendi

(1592 - 1655)

فيلسوف فرنسي، تميّز بالشك وبإحياء مذهب أبيقور.

ولد في Champtercier (اقليم البيروڤانص، جنوبي فرنسا) في ٢٢ يناير سنة ١٥٩٢؛ وتوفي في باريس في ٢٤ أكتوبر ١٦٥٥.

وُجّه منذ طفولته ليكون قسيساً. فدرس في ديني Digne وفي أكس - في - البيروڤانص Aix، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت في سنة ١٦١٤. واتجه اتجاهين: التدريس، والكهنوت: فقام بتدريس الخطابة في مدينة ديني Digne، ثم الفلسفة في أكس؛ وانقطع نهائياً عن التدريس لما استولى اليسوعيون على كلية أكس في سنة ١٦٢٣. أما عن الكهنوت، فقد صار كاهناً قانونياً Chanoine في ديني Digne منذ سنة ١٦١٤، أولاً كلاهوتي Théologal ثم كمدير prévôt في سنة ١٦٣٦.

وتجلى نشاطه العلمي في التأليف، لما أن صدر في سنة ١٦٢٠ كتابه الأول، وعنوانه: «أبحاث غير تقليدية ضد أتباع أرسطو» وهي تدور حول الأرصاد الفلكية، وقد نشر منه الجزء الأول (وهو الوحيد الذي نشره إبان حياته) في مدينة جرينوبل سنة ١٦٢٤. واتصل بالأوساط العلمية في باريس لما أن زارها في سنة ١٦١٥، ثم حضرها في عامي ١٦٢٤ - ١٦٢٥، ثم في المدة من ١٦٢٨ إلى ١٦٢٩. ومنذ سنة ١٦٢٠ صار صديقاً لپيرسك Peiresc ولمرسن Mersenne، وراسل الكثير من العلماء، ومنهم جالليو.

ومنذ سنة ١٦٢٦ بدأ الاهتمام بأبيقور. وشرع في تأليف كتاب عنه بعد عودته إلى إقليم البيروڤانص في سنة ١٦٣٢، وقد واصله لما عاد إلى باريس سنة ١٦٤١. وعنوان هذا الكتاب هو: «في حياة أبيقور ومذهبه» De vita et Doctrina Epicuri. وكان السبب في عودته هذه المرة إلى باريس هو انتخابه في الوكالة العامة للكهنوت، وهي وظيفة من الدرجة الأولى حصل عليها بفضل توسّط محافظ إقليم البيروڤانص: لوي دي ڤالوا louis de valois، كونت أليه Comte d'Alais ودوق أنجولم. وطُعِن في انتخابه مما أدى به إلى التخلي عن هذه الوظيفة. لكن استمر مع ذلك في باريس حتى سنة ١٦٤٨. وتتميز هذه الفترة بمجادلاته مع ديكارت بمناسبة كتاب ديكارت: «التأملات الميتافيزيقية». إذ هاجم هذا الكتاب بعنوان: «شكوك جاسندي» ورد عليه ديكارت. كذلك عين أستاذاً للرياضيات(علم الفلك) في الكلية

الملكية (= الكوليج دي فرانس)؛ لكنه لم يقم بإلقاء محاضرات إلاّ لعام واحد، لأسباب صِحيّة. . وأصبح له أصدقاء وتلاميذ مرموقون، نذكر منهم: فرانسوا برنييه Bernier، وسوربيير Sorbière، وشاپل Chapelle، وسيرانو دي برجراك. وكانوا من أحرار الفار والمجان، وهم الذين حثوه على نشر كتاب في سنة ١٦٤٤ بعنوان: «بحث ميتافيزيقي» يحتوي على نصوص مجادلاته مع ديكارت التي حدثت في عامي ١٦٤١ - ١٦٤٢. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر كتاباً بعنوان: «في حياة وأخلاق أبيقور» - هو المقالات الأولى من كتابه السالف الذكر: «في حياة أبيقور ومذهبه».

وعاد إلى إقليم البيروڤانص في سنة ١٦٤٨. وهنا قام بتحرير رواية ثانية لنفس كتابه عن أبيقور.

وتوفي في باريس في ٢٤ اكتوبر سنة ١٦٥٥.

ونشرت مؤلفاته الكاملة في سنة ١٦٥٨ في ليون في ٦ مجلدات، وأعيد طبعها في فيرنتسه بإيطاليا في سنة ١٧٢٨، وطبعت بالأوفست في هلدسهايم في سنة ١٩٦٥. ويوجد في تور، وكارپنتوا وجرينوبل أوراق عديدة غير منشورة.

فلسفته

لجسّندي شخصية مزدوجة متناقضة: ففي إقليم البروڤانص كان يعدّ «قسيساً مقدّساً»؛ أما في باريس، فقد ارتبط بجماعة من أحرار الفكر وأهل «المجون والإلحاد، كان على رأسهم جابرييل نوديه Gabriel Naudé المعروف بنزعته الملحدة، وفرنسوا لاموت لوڤاييه François la Mothe le Vayer الذي كان من الشكّاك المتطرفين واللادينيين، وإيليا ديوداتي Elie Diodati.

ومؤلفاته تتجه اتجاهين متعارضين، حاول جسّندي التوفيق، أو الجمع بينهما. ولهذا نعت البعض فلسفته بأنها جماع من الأبيقورية والمسيحية، من الروحانية والتجريبية، وأنها عارضت التوكيدية الاسكلانية، كما عارضت النزعة الصوفية. ولهذا تحدث البعض عن فلسفتين لجسّندي: فلسفة تلقائية ذات نزعة طبيعية واتجاه نحو الشك والنزعة العقلية العلمية، وفلسفة عاميّة مماثلة للعقيدة المستقيمة.

لكن أبرز ما يتجلى في إنتاج جسّندي الفلسفي هو نقد المذاهب، وخصوصاً نقد مذهب ديكارت وآراء أرسطو: فقد أخذ على ديكارت نزعته التوكيدية، (الدوجمانيقية)، وسلوكه غير القائم على الإحكام، واعتماده على العيان intvition لا على البرهان العقلي الصريح. وأنكر على ديكارت ادعاء القدرة على إدراك الماهيات بواسطة الفكر المحض، والنتائج التي استخلصها من مقولة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ونقد البراهين على وجود الله التي ساقها ديكارت في كتابه: «تأملات ميتافيزيقية»، إذ أنكر جسّندي فكرة اللامتناهي كما تصوره ديكارت، كما أنكر صِحّة الانتقال من الفكر إلى الوجود، أي الحجة الأنطولوجية على وجود الله.

وفي نقده لأرسطو كرر الحجج التي ساقها رجال عصر النهضة ضد الأرسطاطالية كما صاغها فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا. كما استعان بالبراهين التي ساقها الشكاك اليونانيون (مدرسة فورون).

ولهذا حاول جسّندي أن يشق طريقاً وسطاً بين مذهب الشكاك (الفورونية) وبين النزعات التوكيدية.

وضد أرسطو حاول إحياء الأبيقورية. ومن هنا كان كتابه الرئيسي عن «حياة أبيقور ومذهبه»، هذا الكتاب الذي تعددت عنواناته ورواياته. لكنه أوّل مذهب أبيقور تأويلاً لا يتفق مع التفسير الحقيقي لنصوص أبيقور: لقد حاول أن يوفق بين المذهب الذرّي عند أبيقور ونتائج العلم الحديث خصوصاً كما تصوره جالليو، وصبغ الأبيقورية بصبغة لاهوتية تتناقض تماماً مع الاتجاه الحقيقي لفلسفة أبيقور، قصد منها إلى التوفيق بين إلحاد أبيقور وبين اللاهوت المسيحي. فقد أكدّ الغائية في الكون، وأكد وجود إله خالق، وأكدّ العناية الإلهية، وكل هذه آراء تتنافى تنافياً تامّاً مع مذهب أبيقور الحقيقي.

وفي الأخلاق تعلق بما يسمى بـ «الأتركسيا» (= هدوء النفس - راجع كتابنا: خريف الفكر اليوناني، الفصل الخاص بالأبيقورية، فميّز بين «اللذة التي هي في السكون»، و«اللذة التي هي في حركة» - وحاول بهذا أن يقرب بين الأخلاق الأبيقورية القائمة على اللذة الجسمية، وبين الأخلاق الدينية المسيحية القائمة على الزهد في اللذات البدنية والاستعاضة عنها باللذات الروحية.

مؤلفاته

- Exercitationes Paradoxicae adversus aristoteles. Grenoble, 1624.

لم ينشر في حياته إلا الكتاب الأول منه، أما الثاني فنشر بعد وفاته، وذلك في سنة ١٦٥٨ ضمن المجلد الثالث من مجموع مؤلفاته.

- Disquistio Metaphysica, Amsterdam 1644.
- Devita et moribus Epicuri, Lyon, 1647.
- Animadversiones in decimum librum Diogemis Laertii, 3 tomes, lyon, 1649.
- Syntagma Philosophica, in Opera Omnia, lyon 1658.
- B. Rochat: les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme, 1619 - 1658. Paris, 1944
- R. H. Pophin: The History of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960.
- T. Gregory: Scettisismo ed Empirismo, Studio su Gassendi. Bari, 1961.
- O. Bloch: la philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique. la Haye 1971.

(علم) الجمال

١ ـ باومجارتن مؤسس علم الجمال

يعرّف «علم الجمال» Aesthetik (بالألمانية)، esthétique (بالفرنسية)، Aesthetics (بالإنجليزية)، estetica (بالإيطالية)، الخ بأنه «علم الأحكام التقويمية التي تميّز بين الجميل والقبيح» (معجم لالاند)؛ وهذا هو التعريف الكلاسيكي. أو بأنه: «المعنى الشامل لِعلم ونظرية النشاط الجمالي للإنسان. والمضمون الجوهري للنشاط الجمالي هو تشكيل العالم وفقاً لقوانين الجمال. وهذا يفترض حتماً معرفة هذه القوانين وتكوين وتحقيق تصورات تقويمية تملك أهمية توجيهية للسمّو بعملية الحياة الفردية والاجتماعية. . . وعلم الجمال، بوصفه علماً، مهمته هي تقرير قوانين النشاط الجمالي وأشكاله المختلفة وأحوال تطورها، وكيفيات تحقيقها ومنظورات تطورها. وعلم الجمال العام يبحث في النشاط الجمالي بوصفه ملكة خلاقة عامة عند الإنسان، من حيث هي تعمل في ارتباط كل ظاهرة (الطبيعة والمجتمع). ويتميز عن القسم من علم الجمال الذي يعنى بالأشكال الخاصة للنشاط الجمالي، التي تعمل على شكل مخروطي في تطور عملية الحياة الاجتماعية: الرقص، الشعر، الموسيقى، الفنون التشكيلية، المسرح، الفلم السينمائي، الخ»[1]. وهذا التعريف هو التعريف الماركسي، الاشتراكي.

وأول من دعا إلى إيجاد هذا العلم هو ج. باومجارتن A.G. Baumgarten (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) في سنة ١٧٣٥، وذلك في كتابه: «تأملات فلسفية في موضوعات تتعلق بالشعر». وقد قصد باومجارتن إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية aisthétiké épistéme, Cogintio sensitiva، وهي معرفة وسط بين الإحساس المحض (وهو غامض مختلط) وبين المعرفة الكاملة، من حيث أنه يهتم بالأشكال الفنية أولى من أن يهتم بمضموناتها.

وألقى باومجارتن أول محاضرة له في علم الجمال في جامعة فرانكفورت ـ على ـ نهر ـ الأودر (في شرقي ألمانيا) في سنة ١٧٤٢، ضمن محاضراته في تاريخ الفلسفة ثم إنه نشر في سنة ١٧٥٠ كتاباً بعنوان Aesthetica باللغة اللاتينية ولم يكن كاملاً.

وفي سنة ١٧٤٨ أصدر ماير G.F. Meier الجزء الأول من كتابه «الأساس لكل العلوم الجميلة». ثم أصدر الجزء الثاني في سنة ١٧٤٩، والثالث في سنة ١٧٥٠ فأسهم في نشر هذا العلم الجديد وتنميته.

ومنذ ذلك التاريخ صارت كلمة Aesthetik من الكلمات التي جرت على الألسنة، وبدعاً من البدع الشائعة، حتى إن الشاعر جان بول Jean Paul **قال في** سنة ١٨٠٤: «**إن زماننا لا يعجّ بشيء بقدر ما يعجّ بعلماء الجمال**»[2].

واعتبر قيام هذا العلم حادثاً ذا أهمية تاريخية شاملة

(١) Philosophisches wörterbuch تحت مادة Aesthetik ليبتسك سنة ١٩٧٤.

(٢) **Jean paul: Vorschule der Aesthetik (1904), hist Kr. Ausg. 1/ 11 (1935), p. 13.**

في ارتباطه بالتطورات الهائلة في داخل الوعي الذاتي الأوروبي بعامة ـ كما قال بأوملر[١].

وقد جعل باومجارتن مهمة علم الجمال هي، بوصفه علماً فلسفياً، التوفيق بين ميدان الشعور الحسّي وميدان الفكر العقلي، وبالتالي: التوفيق بين حقيقة الشعر والفن من ناحية وحقيقة الفلسفة من ناحية أخرى. وهذا التوفيق يتخذ شكل توسيع الفلسفة بفضل علم الجمال. فقد أدرج باومجارتن المعرفة الحسية التي لا يمكن ردّها إلى المنطق في داخل نظام للفلسفه. وأراد بهذا أن يوجد للمعرفة الحسّية «أورجانون» خاصّاً بها يناظر «أورجانون» المنطق الذي أبدعه أرسطو.

وفي إثر باومجارتن جاء ايشنبورج J.J. Eschenburg فعرّف علم الجمال بأنه نظرية المعرفة الحِسّية بما هو جميل. وعرّفه أبرهرد J.A. Eberhard بأنه علم قواعد كمال المعرفة الحِسّية. وعرّفه اشنيدر E. Schneider بأنه نظرية المعرفة الحسية لما هو جميل وقال إن الفنون هي عرض الكمال الحسّي. واقترح آبشت J.H. Abicht أن يسمى هذا العلم باسم: «علم فن الشعور».

٢ ـ دور ڤنكلمن

وكان كتاب ڤنكلمن (١٧١٧ ـ ١٧٦٨) ـ وعنوانه: «تاريخ فن القدماء» (ظهر سنة ١٧٦٤) نقطة تحول في مفهوم علم الجمال: فلم يعد الأمر محصوراً في وضع نظريات تتعلق بالشعور والإحساس بالجمال، بل تركز الإهتمام في تأمل الآثار النفسية نفسها، وعلى رأسها آثار الفن اليوناني. فكتب فيورلي Fiorelli «تاريخ الفنون القائمة على الرسم» (١٧٩٨)، وألف رومور كتاباً بعنوان: «الأبحاث الإيطالية» (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) F.v. Rumohr ومن هنا حلّت دراسات تواريخ الفنون محل التأملات الفلسفية ومن هنا قال هيجل عن ڤنكلمن[٢] «إنه أحدث معنىً جديداً في تأمل الفن. فأسهم بدور كبير في البحث عن صورة الفن Kunstidee في... الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن»[٣] وكان من نتائج تلك النزعة التوسع في النظرة إلى الفنون. فلم يعد النظر مقصوراً على اليونان والرومان وأوروبا بعامة، بل امتد إلى الهنود والمصريين والصينيين، الخ. وقال شلبنج إن الجانب التاريخي في علم الجمال عنصر جوهري وصلب في بناء فلسفة الفن.

٣ ـ علم الجمال عند أفلاطون وأرسطو

لكن إذا كان باومجارتن بكتابه Aesthetica (في جزئين؛ سنة ١٧٥٠ ـ ١٧٦٨) هو أول من وضع لهذا العلم اسماً وأفرده علماً فلسفياً قائماً برأسه، فإن موضوع هذا العلم، وهو الجميل والجمال، كان مطروقاً منذ أفلاطون الذي وقف من ا لفن موقفين متعارضين. فعنده أن الفن سحر، ولكنه سحر يحرّر من كل سطحية؛ وهو جنون وهذيان (محاورة «فدرس» ٢٤٥أ)، لكنه بهذا ينقلنا إلى عالم آخر، هو ميدان الصور والماهيات. والجمال لا يقوم في الموضوع والجزئيات، بل هو الشرط في بهاء المرئيات، وهو المُثل الأعلى الذي ينبغي على الفن أن يقترب منه؛ ومن هنا جاءت فكرة «المحاكاة» mimesis وينتقل أفلاطون من جمال الأجسام إلى جمال النفوس (أو الأرواح)، ومن جمال النفوس إلى جمال «الصور» العقلية (أو: المثل العقلية). بيد أن أفلاطون يجعل الفن في مرتبة ثانية بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الخير، بل يؤكد أن الجمال لا يتفق مع الحق ومع الخير، لأنه يتجلى في المحسوسات، والمحسوس عند أفلاطون في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعقول الذي إليه ينتسب الحق والخير. لكن أفلاطون في آرائه للفن بوصفه محاكاة، تردد بين التشدد والتساهل. ولئن كان الغالب على أحكامه عن الفن القسوة والتشدد، فإنه في محاورة «النواميس» قد طامن من شدّة إدانته للفن وقال إنه لَهْوٌ غير مؤذ.

وتلاه أرسطوطاليس فنقض آراء أستاذه أفلاطون، إذ أشاد بالمحاكاة، وقرر أن الفن يحاكي الطبيعة كما تتجلى وتظهر، لكن وفقاً لمعيار كلي عقلي، وهو يرى في المأساة وسيلة للتطهّر (Kathersis) من الانفعالات الضارة ونوعاً من الدواء النفسي.

وأخير نجد أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٠٧) يعود إلى أفلاطون فيذكر أن الجمال هو في «الصورة العقلية»، ويؤكد أن «الجميل هو المعقول المدرك في علاقته

---

(١) M. Baeumler: Kants Kritik der Unteilskraft, 1923.

(٢) هيجل: «علم الجمال» Aesthetik، نشرة F.Bassenge I :VI.

(٣) شلنج «فلسفة الفن» (سنة ١٨٠٢) مجموع مؤلفاته، حـ٥ ص٣٦٣.

بالخير. إن الانتقال من الواحد إلى الآخر، والحد الأوسط الذي بفضله يتعرف الخير في الصورة العقلية والحب في الفكر» (أفلوطين: «التساعات» في التساع، (السادس، فصل بند ٢٢).

٤ ـ أمانويل كنت وعلم الجمال

ونستأنف القول فيما كنا بصدده فنقول إن كتاب «نقد ملكة الحكم» لأمانويل كنت، الذي صدر سنة ١٧٩٠، كان دعامة قويّة في بناء علم الجمال. وقد بدأ بأن قرر أنه ليس من الممكن وضع قاعدة بموجبها يستطيع المرء أن يتعرف جمال شيء ما. ولهذا فإن الحكم على الجمال حكم ذاتي، وهو يتغير من شخص إلى آخر، ولهذا فإنه يختلف عن الحكم المنطقي القائم على التصورات العقلية وهو لهذا ثابت لا يتغير ومن هنا فإن الحكم المتعلق بالذوق لا يمكن أن يدّعي الموضوعية، ولا الكلية. ورغم ذلك، فإنه لما كانت الشروط الذاتية لملكات الحكم واحدة عند كل الناس، فإن من الممكن مع ذلك أن تتصف أحكام الذوق بصفة الكلية. ولهذا عرّف كنت الجمال بأنّه «قانونية بدون قانون»، وكأنما العقل «الإلهي يحتوي على أساس وحدة المتعدد».

أما الجليل das Erhabene فهو «العظيم الذي لا قرين له». والجلال شمول Totalität. والغاية التي يحيل إليها الجمال محايثة باطنة في الشيء نفسه؛ ولا يفترض أنه غاية يمكن تصورها خارج الشيء. ومن هنا فإنها «غائية بدون غاية». وملكة تمثيل الأفكار الجمالية هي العبقرية. لكن العبقرية هبة من الطبيعة. إذن الطبيعة هي التي تكشف عن نفسها في الفن وبواسطة الفن. ولهذا ينبغي على الفن أن يتخذ مظهر الطبيعة. ثم إن الجمال هو رمز الأخلاقية، لكنه ليس كذلك إلاّ من حيث أن الأخلاقية تحيل إلى الطبيعة.

ويلاحظ على كتاب كنث هذا أنه لم يستند إلى دعوة ڤنكلمن إلى التأمل في الآثار الفنية ـ واليونانية بخاصة ـ من أجل استخلاص نظريات في الفن. كذلك لا يستند إلى لسنج وسائر نقاد الفن المعاصرين له. والوحيد الذي يشير إليه بوضوح هو بيرك في كتابه «مقال في الجليل والجميل» (ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٧٥٦، وطبع طبعة ثانية أكمل من الأولى في سنة ١٧٥٧.

٥ ـ شلنج وعلم الجمال

وتحت تأثير كنت، ألقى شلنج محاضرات في فلسفة الفن، في عامي ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ لم تنشر إلاّ بعد وفاته في سنة ١٨٥٤، وذلك ضمن مجموع مؤلفاته في الجزء الخامس الذي نشر في سنة ١٨٥٩. لكن أجزاؤه نشرت حوالي سنة ١٨٠٢. وعنوان الكتاب: «فلسفة الفن». كذلك عالج شلنج موضوعات علم الجمال في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» الذي ظهر سنة ١٨٠٠. وله أيضاً في علم الجمال كتاب: «العلاقات بين الفنون التشكيلية وفنون الطبيعة» (سنة ١٨٠٧).

يقول شلنج[١] «إن كل انتاج جمالي يبدأ من الفصل اللامتناهي جوهراً بين نشاطين (هما: النشاط الواعي للبحث، والنشاط اللاواعي للطبيعة ـ وهذا التمييز مأخوذ من معالجة كنت للفن في علاقته بالطبيعة) منفصلين في الانتاجات الحرّة. لكن لما كان من الضروري تمثيل هذين النشاطين في الانتاج بوصفه اتحاداً، فإن هذا الانتاج يمثل لامتناهياً في شكل متناهٍ. واللامتناهي الممثل في شكل متناهٍ هو الجمال. فالطابع الأساسي لكل عمل من أعمال الفن، يشتمل على الخاصتيين السابقتين (أي المعنى اللامتناهي والمصالحة بأمور الإشباع اللامتناهي) هما إذن جمال، وبدون الجمال لا يوجد عمل فني».

ويقول في موضع آخر: «إن نتاج الفن يميز من النتاج العضوي خصوصاً بما يلي: (أ) النتاج العضوي يمثل، قبل الفصل ما يمثله الانتاج الجمالي بعد الفصل، ولكنه يعود إلى الاتحاد؛ (ب) الانتاج العضوي لا يصدر عن الوعي، وتبعاً لذلك فإنه لا يصدر عن التناقض اللامتناهي الذي هو الشرط في الأنتاج الجمالي. وتبعاً لهذا فإن الانتاج العضوي للطبيعة ليس بالضرورة جميلاً» (الكتاب نفسه، المجلد ٣، ص٦٢١).

٦ ـ تأثير شلنج في هيجل

وواضح من هذه العبارات كيف أن هيجل قد تأثر

(١) شلنج: مجموع مؤلفاته حـ٣ ص٦٢٠ ـ ٦٢١.

بشلنج. لكن، كما يقول بوزنكيت[١]، «من الصعب أن نقدر مقدار ما يدين به هيجل لشلنج، أو إلى أيّ حد استمد كلاهما من مصادر مشتركة من بين معطيات علم الجمال. إن البحث الكبير في «فلسفة الفن» (لشلنج) لم ينشر[٢] قبل وفاة هيجل، لكن من الممكن أن يكون قد سمع هذه المحاضرات، ومن المؤكد أنه سمع عنها، أو قرأها مخطوطة، حينما ألقيت على شكل محاضرات في سنة ١٨٠٢ وما تلاها. وكثير من الأفكار الواردة فيها كانت قد ذاعت في صفحات منشورة وخطب. وفي كتاب «علم الجمال» لهيجل لا يوجد إلاّ القليل جداً من الملاحظات والأفكار التي يمكن ألا يكون قد أوحي بها بأية طريقة شاذة أو سلبية ـ الملاحظات والنظريات التي نجدها عند شلنج».

وملاحظة بوزنكيت هذه صحيحة في الجملة، لا في التفاصيل، في المعاني العامة لا في الشرح التفصيلي. فهيهات هيهات أن يردّ كتاب هيجل الضخم في «علم الجمال» إلى هذا الموجز الغامض الذي هو كتاب «فلسفة الفن» لشلنج. ولتقارن بين الآراء الأساسية عند كليهما.

يرى شلنج أن الفن هو «توحيد العلل بين الواقعي والمثالي؛ وهو يشارك الفلسفة في رفع تناقضات الظواهر؛ وهما يلتقيان عند القمة النهائية؛ ولكن موقف الفن من الفلسفة هو موقف الواقعي من المثالي. وفلسفة الفن هي الهدف الضروري للتفكير الفلسفي».

أما هيجل فيرى أن الفن «بعيد جداً من أن يكون الشكل الأعلى للروح (أي: للعقل)؛ وهو يدعونا إلى التأمل الفكري. ويرى أن الجميل هو المطلق في الوجود الحسي، وهو التحقيق الواقعي للصورة المثالية Idee في شكل الظاهرة المحدودة. وعلى العلاقة بين الصورة المثالية والمادة يقوم التمييز بين الفن الرمزي، والكلاسيكي والرومنتيكي. في الفن الرمزي، وفيه انحصر الفن الشرقي، لا ينفذ الشكل نفوذاً تاماً في المادة. أما في الفن الكلاسيكي، وخصوصاً منه الفن اليوناني فإن المضمون الروحي قد نفذ تماماً في الوجود الحسّي. إن الفن الكلاسيكي هو (كمال مملكة الجمال). ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أجمل منه. والفن الكلاسيكي ينحل إلى: سلبيّ في الأهاجي، هذا اللون الذي شاع في العالم الروماني الممزق، وإلى إيجابي في الفن الرومانتيكي في العصر المسيحي. والفن الرومنتيكي يقوم على تغلب العنصر الروماني، وعلى عمق الشعور، وعلى عدم تناص الذاتية. إنه علو الفن على نفسه، لكن في شكل فنّي. والجمال الرومنتيكي هو الجمال الباطن أو الروحي. ونسق الفنون (المعمار، النحت، الموسيقى، التصوير والشعر) يناظر أشكال الفن. ففن الشكل الرمزي هو المعمار، وفن الشكل الكلاسيكي هو النحت، وفنون الشكل الرومنتيكي هي التصوير والموسيقى والشعر. والشعر بوصفه أعلى الفنون يتصف بكلية كل الأشكال. والفن الرومنتيكي ينحل هو الآخر، حينما ينفد مضمونه لا بد بعد ذلك من نشوء شكل فنيّ جيد[٣].

والفن، عند هيجل، هو «العِيان الغيني وامتثال الروح المطلقة في ذاتها بوصفها المثل الأعلى». وللفن تاريخ مثالي يصدر عن «الفن الابتدائي» Vorkunt، الذي هو فن رمزي. وفي عرضه لتاريخ الفن وللعلاقات بين الفنون يتبع هيجل منهجه الديالكتيكي.

وعلى العكس من ذلك يسلك شلنج، لأن المبدأ الجوهري الذي تقوم عليه كل فلسفته هو مبدأ الهوية المطلقة. ولهذا نراه يرفض التمييز الحاد بين الجميل والجليل كما تصوره كنت، ويؤكد أن الجليل يشمل الجميل، كما أن الجميل يشمل الجليل. ويرى أن الفنون التشكيلية تمثل الوجه الواقعي لعالم الفن، بينما يرى في فن القول redende kunst الوجه المثالي؛ وينبغي أن نرى في كل وجه من هذين الوجهين اللحظات (= العناصر) الثلاث التي هي: الواقع، والمثالية، وعدم الاختلاف بينهما. ومن ثم فإنه يقسم الفن التشكيلي إلى: الموسيقى، والتصوير، والنحت، بينما يقسّم فن القول

(١) برنرد بوزنكيت: «تاريخ علم الجمال»، ص٣١٨ ـ ٣١٩. لندن، سنة ١٨٩٢.

Bernard Basanquet: A History of aeschetics.

(٢) نشره ابنه في المجلد الخامس الذي يشمل مؤلفات شلنج في عامي ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣.

Schelling: sämmetliche werke, hrs von Friedrick August schelling. vol. v (1862-1867). stutgart, 1859.

(٣) أوبرفك: «موجز تاريخ الفلسفة» حـ٤ ص٩٦ ـ ٩٧. برلين سنة ١٩٢٣.

إلى: الشعر الغنائي، والملحمي، والمسرحي[1]!.

ولهذا يمكن حصر تأثر هيجل بشلنج فيما يتعلق بنظرية الفن في الأمور التالية:

١ ـ تعريف الجمال بأنه الصورة المثالية Idee المتحققة فيما هو محسوس.

٢ ـ المبدأ الذي تقوم عليه كل فلسفة شلنج وهو أن المطلق das absalute هو المبدأ الذي يقوم عليه العالم.

٣ ـ الحقيقة الواقعية هي تاريخ وعي الروح بذاتها في المكان والزمان.

إن هذه المبادىء التي وضعها شلنج كانت الأفكار الجارية في علم الجمال عند هيجل. ولكنها كانت مجرد مبادىء فحسب، لم يطبقها شلنج على ما أبدعه الإنسان في كل تاريخه من آثار فنية. وإنما الذي طبقها هو هيجل، وتلك كانت المهمة العظيمة التي تولاها بمقدرة فائقة استند فيها إلى اطلاعه الهائل على تاريخ فنون كل الشعوب في العالم، فضلاً عن الدراسات النقدية الفنية والأدبية.

ولقد قارن بوزنكيت بين شلنج وهيجل من حيث طباع كليهما وما يترتب على ذلك في دراسة علم الجمال، فقال: «إن عبقرية وخلق هذين الرجلين كانا مختلفين جداً، ومناسبتين جداً لأن يكون أحدهما قبل الآخر. إن شلنج في خير أحواله كان مستفيض الفكر لامع الإيحاء، ولا يستطيع هيجل أن يجاريه في هذا. لكن سرعان ما يجد القارىء أن شلنج لم يكن مرشداً أميناً: فقد كان قليل الصبر، غير متماسك المنطق، ساذج التعليق، غير صائب الحكم على الفن، ميالاً دائماً إلى ما هو عاطفي وخرافي. أما هيجل فقد كان مثابراً، دؤوباً على العمل، منطقياً في تفكيره، رائعاً في حكمه على الفن حكماً سليماً ورجولياً، وفي الوقت نفسه كان متعاطفاً بل ومتحمساً تحت السطح. إنه يكره الخطابة، بينما كان شلنج مولعاً بها؛ ويشعر القارىء بأنه مهما تكن سقطات هيجل فإنه كان دائماً يقوم بمجهود صادق من أجل إدراك الجوهر وبلوغ قلب الموضوع الذي يدرّسه. فإذا قدرنا الارتباط الوثيق المبكرّ بين هذين المفكرين العظيمين، والمدى الواسع الهائل للمادة الحديثة التي شاركا في تراثها، فيمكن أن يقال أنه بينما نحن نفضل هيجل على شلنج، فيعود السبب في ذلك جزئياً إلى كون شلنج ممثّل خير تمثيل في هيجل»[2].

٧ ـ كتاب «محاضرات في علم الجمال» لهيجل

وكتاب هيجل: «محاضرات في علم الجمال» نشر لأول مرة سنة ١٨٣٥/١٨٣٨، أي بعد وفاة هيجل بأربع سنوات. وقد أعده للنشر تلميذه Hotho على أساس:

(أ) المذكرات التي كان يستعين بها هيجل في إلقاء محاضراته في الفترة من ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩. وهي مذكرات بعضها تام التأليف، وهذا يصدق على المقدمة، وبعضها الآخر وهو الأغلب تعليقات متناثرة؛

(ب) المذكرات التي كتبها التلاميذ الذين حضروا هذه المحاضرات، وقد جمع هوتو عدداً وفيراً منها وقارنها وأكمل بعضها ببعض: كراسات ثلاثة مستمعين لمحاضرات سنة ١٨٢٦، وضمن كراسات المحاضرات في السنة الدراسية ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ وإذن يمكن القول بأن كتاب «محاضرات في علم الجمال» ليس أغلبه بقلم هيجل نفسه، بل معظمه يستند إلى ما كتبه تلاميذه بحسب ما استطاعوا تسجيله وفهمه من محاضراته.

ولا يزال جزء كبير من هذه المواد بنوعيها محفوظاً حتى اليوم، ومنه نسخة مخطوطة بخط جريسهايم

(١) يمكن الرجوع إلى الدراسات التالية فيما يتعلق بعلم الجمال عند شلنج:

a) R. Zimmermann: schellings philosophie der kunst. wien, 1876.

b) A. Foggi: schelling la philosophie dellarte Moderna, 1909.

c) Ch. N. Brustiger: Kants ästhetik und Schellings Kunst philosophie. Dissertation, leipzig, 1912.

d) A. Steinkrüger: Die ästhetik der Musik bei Schelling und Hegel. Dissert, Bern, 1927.

e) J. Gibelin: l'esthétique de Schelling, d'aprés la philosophie de l'art- Paris 1934- l'esthétique de Schelling et l'Allemagne de Mme de Stael. Paris, 1934.

(٢) برنرد بوزنكيت: «تاريخ علم الجمال»، ص٣٣٤. لندن سنة ١٨٩٢.

Griesheim، مخطوطة في «مكتبة الدولة البروسية» Preuss. Staatsbibliothek في برلين تحت رقم Ms. Germ 4547 في برلين.

٨ ـ تحرير النص المنشور على يد هوتو

وهينرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho ولد في ٢٢ مايو سنة ١٨٠٢ في برلين، وتوفي في ٢١ ديسمبر سنة ١٨٧٣ في برلين. وبعد أن دَرَس القانون والفلسفة حصل على إجازة التدريس في الجامعة في سنة ١٨٢٧ من جامعة برلين، فعين بعد ذلك بعامين أستاذاً مساعداً a.o Prof لتاريخ الفن في جامعة برلين. وقد ظل في مادة تاريخ الفن من أتباع أستاذه هيجل. وله المؤلفات التالية:

١ ـ «دراسات تمهيدية في الحياة والفن»، سنة ١٨٣٥ Vorstudien für leben und Kurnst.

٢ ـ «تاريخ التصوير في ألمانيا وهولندة»، في جزئين، سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ Geschichte der deutschen und niederländ. Malerei.

٣ ـ «مدرسة التصوير المتأثرة بهوبرت فان إيك»، في جزئين، سنة ١٨٥٥ ـ ١٨٥٨ Die Malerschule Hubert van Eyck.

٤ ـ لكن ربما كان فضله الأكبر الذي يذكره له البحث الفلسفي هو نشرته لكتاب «محاضرات في علم الجمال» Vorlesungen über die Asthetik لهيجل: الطبعة الأولى في ٣ أجزاء في برلين سنة ١٨٣٥ ـ ١٨٣٨؛ والطبعة الثانية في سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣.

٥ ـ «تاريخ التصوير المسيحي»، اشتوتجرت سنة ١٨٦٩ وما يليها Geschichte der christlichen Malerei.

وواضح من هذا البيان أن هوتوا كان خير من يضطلع بهذه المهمة؛ فقد كان تلميذاً مخلصاً لهيجل ومذهبه، وحضر محاضراته في علم الجمال ربما لعدة سنوات، وصار أستاذاً لهذه المادة في جامعة برلين. لكن السؤال هو: إلى أيّ مدى تصرف هو في المواد التي استعان بها؟ أما المقدمة أو «المدخل إلى علم الجمال» ويشمل من ص٣٧ إلى ص١٥١ (من طبعة ركلام Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٨٩) فإن هيجل هو الذي حررها كلها بقلمه. ولهذا يتميز أسلوبها من أسلوب سائر الكتاب: إنه أسلوب هيجل الذي نجده في كتبه التي طبعها هو بنفسه إبان حياته. أما سائر الكتاب، ويمثل قرابة ٨٥٪ منه فهو مزيج من كلام هيجل كما أملاه على تلاميذه، ومن التعليقات التي كان هيجل يستعين بها في إلقاء هذه المحاضرات ومن عمل التحرير والربط والتنسيق، الذي قام به هوتو.

«والمدهش في هذا التحرير هو ليس فقط ما في النص النهائي من تناسب وسهولة في القراءة، بل وأيضاً هو عرض الأفكار دون تبسيط وسطحية وجوهر تفكير هيجل الذي تجلى بوضوح. ولهذا فإن النص يستحق الثقة الكاملة بالرغم من أنه ليس نصّاً أصلياً» صدر عن المؤلف مباشرة ـ كما قال رودجر بوبنر Rüdiger Bubner في مقدمة نشرة ركلام (ص٣١).

٩ ـ الاهتمام في العصر الحاضر

بكتاب هيجل في علم الجمال

وقد حظي هذا الكتاب باهتمام بالغ في العصر الحاضر، يدل عليه كثرة المؤلفات التي تناولته، كما هو واضح في الثبت الذي وضعه ڤ. هنكمن W. Henckemen[١] في سنة ١٩٦٩، وأكمله بوبنر Bubener في مقدمة نشرة ركلام (ص٢٨ ـ ٣٠).

أ ـ جيورج لوكش[٢] Georg lukacs في الكتب التالية:

a) Theorie des Romans (1914-1915), Berlin 1920.

(مقدمة نشرة F. Bassenge لكتاب «محاضرات في علم الجمال»، برلين وثيمار سنة ١٩٥٠؛ ط٢، فرانكفورت، سنة ١٩٦٦.

e) Die Eigenart des Aesthetischen, 2B de, Berlin 1965.

(١) ونشر في Hegel- Studien رقم ٥، سنة ١٩٦٩.

(٢) ناقد أدبي ومؤرخ وفيلسوف مجري، ولد في بودابشت سنة ١٨٨٥، وتوفي فيها في ٤ يونيو سنة ١٩٧١، واشترك في ثورة بيلاكون الشيوعية في المجر، ولما أخفقت التجأ إلى النمسا ويعد من أكبر المفكرين الماركسيين.

ب ـ ڤلتر بنيامين[1] في كتابه: «منشأ التراجيديا الألمانية» سنة ١٩٢٥.

حـ ـ تيودور ڤ. ادورنو[2] Theodor W. Adorno في بحثه بعنوان: «المصالحة قهراً»، فرانكفورت سنة ١٩٦١؛ وكتابه «النظرية الجمالية» (ضمن مجموعة Schriflen رقم ٧) فرانكفورت سنة ١٩٧٠.

د ـ هـ. كون H. Kuhn في بحثه بعنوان: «إتمام علم الجمال الكلاسيكي الألماني على يد هيجل»، وقد نشره ضمن كتابه: «كتابات في علم الجمال»، ميونيخ ١٩٦٦.

والثلاثة الأوائل وقفوا من علم الجمال عند هيجل موقفاً سلبياً نقدياً منبثقاً عن اتجاههم الماركسي؛ أما كون kuhn فقد عني ببيان أن علم الجمال عند هيجل هو أوج وكمال علم الجمال الكلاسيكي الألماني ذلك أن علم الجمال عند هيجل ينبغي أن يفهم ابتداء من حصيلة العصر الشعري والفلسفي السابق عليه وعلى أنه نهاية وكمال هذا العصر. وهذه الفكرة ليست جديدة أيضاً، إذ يمكن إرجاعها إلى هيجل نفسه، أو على الأقل تستخلص من موقف هيجل بوجه عام.

وقد كان هذا هو رأي الجيل التالي لهيجل مباشرة فإن ر. هايم R. Haym يرى أن علم الجمال عند هيجل، هو القمة والخاتمة، و«هو الثمرة المنظمة للجهود التي بذلها شلنج، وڤنكلمن وكَنْت، الجهود النقدية والتاريخية والفلسفية المنعكسة المتعلقة الجمال»[3].

وإلى جانب هذه الفكرة قامت فكرة أخرى مضادة أخذت على علم الجمال عند هيجل مقالاته في المعقولية Parlogismus، ويمثل هذا الاتجاه داتسل[4] Th. W. Danzel.

ثم جاء لوتسه H. Lotze في كتابه «تاريخ علم الجمال في ألمانيا» (بنشرة ١٨٦٨ ص١٢٥، ٩٥) فقرر أن علم الجمال عند هيجل هو في جوهره تفصيل موسّع لمذهب شلنج.

وبعد فترة من الصمت حيال علم الجمال عند هيجل، استؤنف الاهتمام، وتم ذلك في طريقين: الطريق الأول يحدد التطور المثالي المتعالي من كنت إلى فشته، ومن فشته إلى شلنج، ومن شلنج إلى هيجل. وعلى رأس من سلكوا هذا الطريق كان أستاذ الدراسات الهيجلية في ألمانيا ج. لسّون G. Lasson. وعرض ذلك بعمق ر. كرونر في كتابه: «من كنت إلى هيجل» (في جزئين، توبنجن، سنة ١٩٢١، ١٩٢٤).

وأما الطريق الثاني فقد سلكه دلتاي W. Dilthey في دراسات عديدة نشرت في «مجموع مؤلفاته» (الجزء الخامس، ليتنسك ـ برلين سنة ١٩٢٢؛ الجزء السادس، ليبتسك ـ برلين سنة ١٩٢٤).

وبعد هذا الاستعراض التاريخي لموقف بعض الباحثين من علم الجمال عند هيجل سنأخذ هاهنا في عرض الآراء الرئيسية في علم الجمال عند هيجل لنقدم إلى القارىء موجزاً عن موضوعات هذا العلم بحسب النظرة الكلاسيكية إليه.

ـ ١ ـ

تعريف علم الجمال

موضوع علم الجمال هو الجميل في الفن الذي يبدعه الإنسان. ولهذا يمكن أن يسمى هذا العلم باسم «فلسفة الفن»، أو على نحو أدق: «فلسفة الفنون الجميلة».

فإن اعترضه أحدٌ قائلاً: إن هذا التعريف لموضوع علم الجمال من شأنه أن يستبعد الجميل في الطبيعة. أليس في هذا تحكم اعتباطي؟ يرد هيجل قائلاً: «صحيح أن لكل علم الحق في أن يحدد المدى الذي يشمله كما يريد، لكننا نستطيع أن نفهم هذا التحديد لعلم الجمال بمعنى آخر. ففي الحياة نحن قد اعتدنا أن نتحدث عن الألوان الجميلة، والسماء الجميلة، والسيّل الجميل، والأزهار الجميلة، والحيوان الجميل، بل والفتيات

---

(١) Walter Benjamin: ناقد أدبي من أصل يهودي؛ ولد في برلين في ١٥/٧/١٨٩٢، وتوفي في Para Bou (جبال البرانس في ٢٦/٩/١٩٤٠).

(٢) عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد في فرانكفورت ـ على ـ الماين في ١١/٩/١٩٠٣، وتوفي بالقرب من بريج (سويسرة) في ٦/٨/١٩٦٩.

(٣) R. Haygm: Hegel und seine Zeit. 2, vermehirta aufl. hssyg. von H. Rosenberg. leipzig, S. 443.

(٤) Th. w. Danzel: «Meler den gegenwartigen zustand der philosophie, in: Gesnmelte cochrftenm Leipzig 1859, S. 48, 50- Unber die aesthetik der hegelschen philosophie. Hamburg, I 844.

الجميلات. لكننا لا نريد هاهنا أن نخوض في مسألة «معرفة بأيّ مقدار يمكن أن نعزود صفة الجمال عن حق إلى هذه الموضوعات أو تلك، وبالجملة: هل الجمال الطبيعي يمكن أن يجعل في موازاة الجمال الفنّي؟ لكن من الجائز أن نقرر منذ الآن أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة، لأن الجمال في الفن يتولد، بل يتولد مرتين، من الروح. وبمقدار ما الروح وابداعاتها أسمى من الطبيعة وتجلياتها، فكذلك الجمال الفني أسمى من الجمال في الطبيعة. بل لو غَضَضْنا النظر عن المضمون، فإن الفكرة الرديئة، التي ربما تخطر ببال، هي أسمى من أي ناتج طبيعي، لأن في هذه الفكرة توجد دائماً الروح والحرية» (هيجل: «علم الجمال» جـ١ ص٣٧ ـ ٣٨، Reclam).

وجواب هيجل هذا يقوم على أساس مذهبه العام القائل بأن كل ما هو موجود معقول، وأن الطبيعة مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته في الوجود؛ ولهذا كلما زاد نصيب العقل ـ أو الروح وهي دائماً بمعنى واحد عند هيجل ـ كان الموجود أفضل ولهذا فإنه يرى أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة الجامدة، لأن الأثر الفني ينطوي على قدر أكبر من الروح، وبالتالي من الحرية، والروح والحرية هما أسمى ما في الوجود.

واللفظ Aesthetik بالألمانية قد وضعه باومجارتن Baumgarten لأول مرة، وأخذه من اللفظة اليونانية (= الإحساس، العاطفة، وهو عنوان لكتاب بعنوان Aesthetica (نشر في فرانكفورت في عام ١٧٥٠ و١٧٥٩ بحث فيه في تكوين الذوق وتحليل ما هو الذوق الفنّي. ثم استعمله كنْت في «نقد العقل المحض» بمعنى: الحساسية. لكنه استعمله بعد ذلك في كتابه: «نقد الحكم» بمعنى: الحكم التقديري الخاص بالجمال، ومنذ ذلك الحين صار هذا هو الاستعمال الوحيد؛ أي أن علم الجمال هو العلم الذي موضوعه هو الحكم التقديري، المتعلق بالتمييز بين الجميل والقبيح.

ـ ٢ ـ

اشكالات حول حقيقة الفن

ـ أ ـ

هل الفن مظهر وإيهام؟

والناس يأخذون على الفن أنه مجرد مظهر لا يعبر عن ماهية، وأنه ايهام للمشاهد بما يقدمه من حِيَل لخداع النظر أو السمع أو سائر الحواس.

وهيجل يرد على هذا قائلاً: «إن ما يوجه إلى الفن من ذم لأنه يحدث تأثيره بواسطة المظهر والإيهام إنما يكون وجيهاً إذا كان المظهر يعدّ شيئاً ينبغي إلا يكون. لكن المظهر جوهري بالنسبة إلى الماهية. إن الحقيقة لن توجد إذا لم تظهر وتنجلّ وإذا لم تكن مشاهدة من أحد، وإذا لم تكن من أجل ذاتها ومن أجل الروح بعامة. وإذن ينبغي ألا يوجه اللوم لمجرد الظهور، وإنما للكيفية التي يتم بها الظهور بواسطة الفن ابتغاء تحقيق الحق في ذاته. أما إذا نعتنا هذه المظاهر التي بها يحقق الفن وجود تصوراته ـ بأنها أوهام، فإن هذا الوهم إنما يكون ذا معنى بالمقارنة مع **العالم الخارجي** للمظاهر وماديته المباشرة، وأيضاً بالنسبة إلى انفعالنا نحن وإلى عالمنا الباطن والمحسوس: العالم الخارجي والعالم الباطن ـ كلا العالمين، ونحن في حياتنا التجريبية، وفي حياة مظهرنا نحن تعودنا أن نمنح القيمة واسم الحقيقة الفعلية لما يتعارض مع الفن بدعوى أنه يعوزه مثل هذا الواقع وهذه الحقيقة. بينما كل هذا المجموع من العالم التجريبي الباطني والخارجي ليس هو عالم الحقيقة الواقعية وإنما نستطيع أن نقول أنه مجرد مظهر وهم فارغ أكثر من الفن. ذلك أنه ينبغي أن نبحث عن الواقع الحق وراء الانطباع المباشر والموضوعات المدركة مباشرةً. وعلة ذلك هي أن الواقع الحق هو ما هو في ذاته ومن أجل ذاته، أعني جوهر الطبيعة وجوهر الروح، أي ما يشير إلى الوجود في ذاته ولذاته، مع تجليه في المكان وفي الزمان، وهو بهذا واقع حقيقي ومثل هذه القوة الكلية هو ما يصوره الفن ويُظْهِره. صحيح أن هذا الواقع الجوهري يظهر أيضاً في العالم المعتاد ـ الباطني والخارجي ـ لكنه يكون مختلطاً مع عامة الظروف العابرة، ومشوهاً بواسطة

الإحساس المباشر، وخروجاً بأهواء أحوال النفس والعوارض، والطبائع. الخ. إن الفن يستخلص من الأشكال الوهمية والكاذبة في هذا العالم الناقص والمتقلب: الحقيقة المتضمنة في المظاهر، ابتغاء تزويدها بحقيقة واقعية أسمى تبدعها الروح نفسها. وهكذا فإن تجليات الفن ليست أبداً مجرد مظاهر وهمية تماماً، بل هي تحتوي على حقيقة واقعية أسمى وعلى وجود أكبر حقيقة من الوجود المعتاد» («علم الجمال» حـ١ ص٤٥ ـ ٤٦ Reclam).

وهكذا نرى هيجل يقلب الدعوى على أصحابها، دعوى أولئك الذين ينعتون الفن بأنه خداع وإيهام، لأنه مظهر وليس حقيقة واقعية. وحجته مستمدة من صلب مذهبه المثالي الذي يرى أن العالم الخارجي المحسوس، بل والعالم الباطن المملوء بالانفعالات والأحوال العابرة ـ هو عالم الوهم؛ وأن العالم الحق هو عالم الماهيات والتصورات العقلية. وواضح ما في هذا من تأثير أفلاطون، الذي كان يرى أن العالم المعقول، عالم الصور والمثل العقلية، هو وحده العالم الحقيقي، بينما العالم المحسوس هو عالم الوهم، وذلك في أسطورة «الكهف» الواردة في المقالة السابعة من محاورة «السياسة» (راجع كتابنا: «أفلاطون»).

وهذا التفسير ـ أو التبرير ـ يمكن قبوله بالنسبة إلى الفن المثالي الخالص، أي الذي يهدف إلى تصوير الأمثلة العليا، والماهيات العقلية، لا الفن الواقعي الذي يحاكي المحسوسات الطبيعية.

وهذا يقودنا إلى الإشكال الثاني وهو:

ـ ب ـ

هل الفن محاكاة؟

ونحن نعرف أن أرسطو في كتابه: «فن الشعر» (راجع ترجمتنا له، القاهرة ط١ سنة ١٩٥٣) قد حدّد مهمة الفن في المحاكاة.

ويبحث هيجل في صحة هذه الدعوى فيقول: إن الرأي الأكثر شيوعاً فيما يتعلق بالهدف الذي سيستهدفه الفن هو أن مهمة الفن هي محاكاة الطبيعة.

وتبعاً لهذا الرأي، فإن المحاكاة، أعني المهارة في تصوير الموضوعات الطبيعية بأمانة تامة كما تتجلى لنا ـ ستكون هي الغرض الجوهري من الفن، وحين ينجح هذا التصوير الأمين فإنه يبعث فينا رضاً تاماً. وهذا التعريف لا يحدد للفن إلاّ الغرض الشكلي لإعادة ما هو موجود من قبل في العالم الخارجي، بالقدر الذي تسمح له بذلك وسائله، وتصويره كما هو. بيد أن من الممكن أن نلاحظ فوراً أن إعادة التشكيل هذه هي عمل لا جدوى منه، لأن ما نشاهده ممثلاً ومصوراً في لوحات أو على المسرح أو على غير ذلك: من حيوان، ومناظر، ومواقف إنسانية ـ نجده موجوداً بالفعل في بساتيننا، وفي بيوتنا أو فيما لدى أصدقائنا ومعارفنا. وفضلاً عن ذلك فإن هذا العمل العديم الجدوى يمكن أن يعد لعبة مدعية تظل في مستوى أدنى من الطبيعة بكثير؛ لأن الفن محدود في وسائل التعبير، ولا يستطيع أن ينتج إلاّ أوهاماً جزئية لا تخدع إلاّ حِسّاً واحداً. ذلك لأنه إذا اقتصر الفن على الهدف الشكلي من المحاكاة الدقيقة فإنه لا يعطينا، بدلاً من الواقع وما هو حيّ، إلاّ صورة هزلية (كاريكاتير)، من الحياة. ونحن نعرف أن الأتراك، شأنهم وشأن كل المسلمين، لا يجيزون تصوير الإنسان أو أيّ كائن حي آخر. جيمس بروس[(١)] James Bruse، إبان ـ رحلة في الحبشة لما عرض على أحد الأتراك سمكة مرسومة، فإنه أثار في نفسه الدهشة أولاً ثم تلقى منه بعد ذلك الجواب التالي: «إذا قامت هذه السمكة، في يوم الحساب وقالت لك: لقد جعلت لي جسماً، لكنك لم تجعل لي روحاً حية» ـ فكيف تبرر سلوكك إزاء هذه التهمة؟» كذلك ورد في السّنّة» (النبويّة) إن النبيّ قد ردّ على زوجتيه: أم حبيبة وأم سلمة، اللتين حدثتاه عن الرسوم في الكنائس في الحبشة: إن هذه الرسوم ستشكو صانعها في يوم الحساب».

كذلك تورد أمثلة على أوهام تامة أحدثتها تصويرات فنيّة. فالعنب الذي رسمه زوكسيس[(٢)] Zeuxis

(١) رحالة اسكتلندي (١٧٣٠ ـ ١٧٩٤) قام من ١٧٦٨ إلى ١٧٧٢ رحلة استكشافية في الحبشة، واكتشف منابع النيل في الحبشة إلى النيل الأزرق، ولكنه ظنه أنه النيل الأصلي، وله في ذلك كتاب: «رحلات لاكتشاف نبع النيل» (لندن، سنة ١٧٩٠).

(٢) رسام يوناني عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلا، ويعتبر من رواد رسم اللوحات، وقد ضاعت كلها، وكان ذا مكانة رفيعة عند القدماء.

قد استشهد به منذ العصر القديم على انتصار فن المحاكاة للطبيعة، لأن حمائم حية جاءت لتنقره. ويمكن أن نضيف إلى هذا المثال القديم مثال أحدث هو نسناس بوتنر[1] Buthner الذي التهم لوحاً من مجموعة ثمينه في التاريخ الطبيعي منها رسم خنفساء، لكن صاحبه عفا عنه لأنه بذلك برهن على براعة هذا الرسم. لكن في الأحوال التي من هذا القبيل ينبغي على الأقل أن نفهم أنه بدلاً من إطراء الأعمال الفنيّة لأن حمائم أونسانيس قد خدعت بها، ينبغي بالأحرى لوم أولئك الذين يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأن الفن بينما هم لا يجعلون له غاية عليا إلاّ هذه الغايّة التافهة. وبالجملة، ينبغي أن نقول أن الفن، حين يقتصر على المحاكاة، فإنه لا يستطيع منافسة الطبيعة، بل يشبه الدودة التي تحاول بالزحف أن تحاكي فيلاً.

«في هذه المحاكيات المتفارتة في المهارة، إذا ما قورنت بالنماذج الطبيعية، فإن الغرض الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يسعى إليه هو اللذة الناشئة عن إبداع شيء يشبه الطبيعة. والواقع أنه يستطيع أن يسّر بأنه ينتج هو أيضاً، بفضل عمله ومهارته، شيئاً مستقلاً عنه ـ لكنه كلما كانت المحاكاة أشبه بالنموذج كان سروره وإعجابه أكثر ابترادأ إن لم تصبح أدعى إلى إثارة الملال والغثيان. وهناك صُوَر يقال عنها، على سبيل الفكاهة، إنها من المشابهة مع النماذج بحيث تثير الغثيان. وكنت Kant يسوق مثلاً على هذه المتعة التي يستشعرها الإنسان أمام المحاكيات، وهو: لو أن إنساناً برع في محاكاة غناء العندليب، كما يحدث هذا أحياناً، فإننا سرعان ما نملّ؛ فمتى ما اكتشفنا أن الذي فعل ذلك إنساناً فإن الغناء يبدو لنا مملاً؛ إننا حينئذ لا نرى في ذلك إلاّ عملاً مصطنعاً، ولا نعدّه عملاً فنّياً، ولا انتاجاً للطبيعة حرّاً، ذلك أننا نتوقع شيئاً آخر من القوى المنتجة الحرة التي للإنسان؛ ومثل هذه الموسيقى لا تؤثر فيناً إلاّ بالقدر الذي به، وقد انبثقت من الحيوية الخاصة بالعندليب دون أيّ قصد، فإنها تشبه التعبير عن العواطف الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن هذه المتعة التي نشعر بها من المحاكاة لا يمكن أن تكون إلاّ نسبية، والأليق بالإنسان أن ينشد المتعة فيما يستخلصه من أعماق نفسه. وبهذا المعنى فإن أتفه اختراع صناعي له قيمة أكبر. ويجدر بالإنسان أن يفخر بأنه اخترع المطرقة، والمسمار، الخ أكثر منا لفخر بأنه أنتج روائع من المحاكيات. إن السعي لمنافسة الطبيعة بمحاكاتها على نحوٍ مجرّد هو عمل مغتصب يمكن أن يُقارَن بعمل إنسانٍ تَمرّن على الرمي بحبّات من العَدَس من خلال ثقب صغير دون أن يخفق في ذلك أبداً. وقد أعطاه الإسكندر الأكبر، الذي قام ذلك الرجل بعمل ذلك أمامه، قدحاً من العَدَس، ثمناً لهذه المهارة التي لا فائدة منها ولا معنى لها.

«ولما كان مبدأ المحاكاة مبدءاً شكلياً خالصاً، فإننا متى ما اتخذناه غاية للفن فإن الجمال الموضوعي يختفي في الحال، لأننا في هذه الحالة لا نسعى لنشدان ما نريد محاكاته، وإنما نسعى فقط إلى محاكاته بدقة. ويصبح موضوع ومضمون الجمال أمراً على سواء. لكن إذا تحدثنا عن الجميل والقبيح فيما يتعلق بالحيوانات، والناس، والبلاد، والأفعال، والأخلاق فإننا ندخل معياراً لا ينتسب حقاً إلى الفن، لأننا لم نَدَع له أية وظيفة أخرى غير المحاكاة المجرّدة. وإذا ما أعوز المعيار الذي يمكن من اختيار الموضوعات وتقسيمها إلى جميلة وقبيحة، فإننا نلجأ إلى **الذوق الذاتي**، الذي لا يستطيع أن يقرر أية قاعدة ولا يمكن المشاقة فيه. والحق أننا إذا اعتمدنا، في اختيارنا للموضوعات التي ينبغي عرضها، على ما يعدّه **الناس** جميلاً أو قبيحاً وبالتالي جديراً بأن يعنى به الفن، فإن جميع دوائر الموضوعات الطبيعية تكون متاحة دون أن يبقى واحدة منها بدون من يعجب بها. فمثلاً بين بني الإنسان نجد أنه إن لم يكن كل زوج يعجب بزوجته فعلى الأقل كل عريس يعجب بعروسه ـ وأحياناً مع استبعاد كل فتاة أخرى؛ ولا يوجد قاعدة ثابتة عند الذوق الذاتي لهذا الجمال، وبهذا يفوز كل طرف بالسعادة. فإن انتقلنا إلى خارج الأفراد وأذواقهم الخاصة إلى ذوق **الأمم**، لوجدنا أن هذا أيضاً في غاية الاختلاف والتعارض. وكم سمعنا أن جميلة أوروبية لم تعجب رجلاً صينياً أو من قبيلة الهَونتوت، وذلك لأن تصور الرجل الصيني للجمال يختلف عن تصور الزنجي، وتصور هذا الجمال يختلف عن تصور الرجل الأوروبي،

(١) اسم خادم كان عند العالم الطبيعي الشهير لنّيه Linné (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨).

الخ.. ونحن إذا تأملنا الأعمال الفنية للشعوب غير الأوروبية فإننا نجد أن تصويراتهم للآلهة، مثلاً، وهي قد انبثقت من خيالهم على أنها في غاية السمو ـ نقول أننا مع ذلك نجدها في غاية البشاعة، كما نشعر بأن موسيقاهم ترن في آذاننا كأسوأ نشاز، بينما هم من جانبهم يشعرون أن تماثيلنا المنحوتة وتصاويرنا وموسيقانا هي خالية من المعنى أو قبيحة.

فلنفرض أن الفن ليس له مبدأ موضوعي، وأن الجمال يبقى خاضعاً للذوق الذاتي والخاص، فإننا سنرى مع ذلك أنه، حتى من وجهة نظر الفن نفسه، فإن محاكاة الطبيعة، التي بدت أنها مبدأ كلّي في نظر بعض العقول الكبيرة ـ هي أمر غير مقبول، على الأقل في شكلها العام المجرد كل التجريد. ولنستعرض مختلف الفنون: إذا كان التصوير والنحت يحاكيان موضوعات تبدو مشابهة لموضوعات طبيعية أو نمطها مستعار في جوهرة من الطبيعة، فإن من المسلم به، في مقابل ذلك، أنه لا يمكن أن نقول عن المعمار، الذي يكون مع ذلك جزءاً من الفنون الجميلة، ولا ابداعات الشعر بالقدر الذي لا تكون به مجرد أوصاف، تحاكي أي شيء في الطبيعة. وإلا فإننا سنضطر، في الحالة الأخيرة [الشعر] إذا أردنا أن نطبق هذا المبدأ، إلى تحايلات كبيرة وإلى إخضاع إلى كثير من الشروط، وإلى إرجاع ما اعتدنا أن نسميه: حقيقة إلى مجرد الاحتمال. لكن مع الاحتمال ندخل من جديد في صعوبة كبيرة إذ كيف نحدد ما هو محتمل وما هو ليس بمحتمل؟ دون أن نحسب أننا لا نريد ولا نستطيع أن نستبعد نهائياً من الشعر كل ما يتضمنه من تخيلات خرافية كلها من نسج الخيال المحض والهوى.

«ولهذا كله ينبغي على الفن أن يتخذ له مهمة أخرى غير المحاكاة الشكلية للطبيعة. وفي جميع الأحوال، فإن المحاكاة لا يمكن أن تنتج إلاّ روائع صناعية آلية، لا روائع من الفن» (حـ١ ص٩٠ ـ ٩٥ طبعة Reclam).

ـ جـ ـ

إثارة المشاعر

ومن ثم ينبغي أن نتساءل: ما هي مهمة الفن؟

وفي هذا الصدد يخطر بالبال الرأي المعتاد الذي يقول إن مهمة الفن والغاية منه أن يُحْضِر للعقل وللشعور وللانفعال كل ما يحدث في روح الإنسان. إن على الفن أن يحقق فينا معنى العبارة المشهورة التي تقول: «أعتقد أنه لا شيء إنسانياً غريب عني[1]». وعلى هذا فإن الغاية من الفن هي إيقاظ كل المشاعر والوجدانات من كل نوع وإشاعة الحياة فيها، وملء القلب، وأن يجعل الأحساس، المنظور وغير المنظور، سيشعر كل ما يعج به صدر في أعماقه وفي إمكانياته وجوانبه، وكذلك سمّو ما هو نبيل وخالد وحق ابتغاء الاستمتاع به. وكذلك على الفن أن يجعلنا ندرك البؤس والشقاء، والشرّ والسوء، وكل ما هو مروّع ومخيف. إن على الفن أن يتناول كل هذه الثروة المتعددة النواحي، ابتغاء إكمال تجربتنا الطبيعية في حياتنا الخارجية، وبالجملة كل تلك الوجدانات من أجل إيقاظ شعورنا.

وهذه الإثارة للمشاعر في الإنسان لا تتم في التجربة الواقعية، بل عن طريق الوهم، من حيث أن الفن يحل محلّ الواقع انتاجاً خادعاً. وإمكان هذا الخداع عن طريق الوهم الذي يحدثه الفن إنما يقوم على أساس أن كل واقع عند الإنسان لا بد، أن يمر بوسط العيان والامتثال، ومن خلال هذا الوسط يفيد في الشعور والإرادة. وهنا يستوي أن يأخذه الواقع المباشر الخارجي، أو أن يتم ذلك بطريق آخر، أعني عن طريق الصور، والعلامات، والإدراكات التي يحتويها الواقع ويعبر عنها. إن في وسع الإنسان أن يمثل أشياء، ليست واقعية، كما لو كانت واقعية. ويستوي حينئذ عند الشعور أن يكون الموضوع موجوداً في الواقع أو غير موجود، ما دام يثير فينا مشاعر الغضب، أو الكراهية، أو التعاطف، أو القلق، أو الخوف، أو الحب، أو الانتباه أو الإعجاب، أو الشرف.

وهذه الإثارة للمشاعر عن طريق حضور خارجي خادع هو القوة الحقيقية الممتازة التي للفن. لكن ما يفعله الفن على هذا النحو من خير أو شر في المشاعر وفي التصور، فإن مهمته هذه مهمة شكلية.

(١) هذه العبارة قالها الشاعر المسرحي اللاتيني ترانس Térence (١٩٠ ـ ١٥٩ق.م) في مسرحيته: «جلاّد نفسه»، الفصل الخامس، البيت رقم: ٧٧.

ـ د ـ

الغرض الجوهري الأسمى

لكن الفن بتناوله لكل هذه الموضوعات والأفعال يجعل هذه في تعارض وتداخل وتناقض، ويزيل بعضها بعضاً. نعم إن الفن من هذه الناحية يفضي إلى تضخيم تناقض المشاعر والوجدانات، كما أنه يواصل سفسطة السوفسطائيين وشكوك الشكاك.

وهذا يدعونا إلى السعي إلى هدف أسمى وأكثر عموماً. فكما أننا نجعل من أهداف حياة الناس في مجتمع ومن الدولة أن توحّد كل القوى الإنسانية وكل العقول الفردية في كل جانب وفي كل أتجاه، فإن هناك سؤلاً حول: ما هي الوحدة المنشودة، وما هو الهدف الذي ينبغي السعي إليه من هذا التوحيد؛ وبالمثل ينبغي أن يكون الأمر بالنسبة إلى الفن، أعني أن علينا أن تحدد الهدف التوحيدي في الفن، الهدف الجوهري.

يبدو لأول وهلة في التفكير أن هذا الهدف هو أن مهمة الفن هي كبح وحشية الشهوات.

وهنا ينبغي أن نبحث: كيف يمكن إزالة التوحش، وكبح الغرائز والميول والوجدانات، وتربيتها؟ إن التوحش يجد أصله في الشهوة المباشرة الأنانية في الغرائز، التي لا تسعى إلاّ إلى إشباع شهوتها. والشهوة تكون أشد توحشاً واستبداداً كلما استولت وحدها على جماع الإنسان بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه وفي هذه الحالة يقول الإنسان: «إن الوجدان أقوى مني أنا». إن الوجدان يستولي حينئذ على الذات بحيث لا تكون للإنسان إرادة خارج هذا الوجدان.

والفن يخفف من قوة الوجدان هذه، لأن الإنسان حينئذ يتأمل في غرائزه وميوله، وبينما هي تمزقه فإنه يراها حينئذ خارج ذاته، وما دامت قد صارت بمثابة موضوعات، تجاهه، فإنه يشعر نحوها بالحرية.

ثم إن الفن، من ناحية أخرى، يمتع الإنسان beleben، وفي هذا يقول هوراس: «أن الشعراء يريدون الأفاده والإقناع» وهذا الفرص من الفن إنما يتحقق بأن ينفذ المضمون الروحي الجوهري في الوعي عن طريق الأثر الفني «ومن هذه الناحية يمكن القول بأن الفن كلما سما، كان يحتوي على مضمون أكبر وكان هذا معيار قيمته، سواء كان المعبّر عنه مطابقاً أو غير مطابق. وفي الواقع أنّ الفن هو أول معلّم للشعوب» (جـ١ ص١٠٢، طبعة Reclam).

الاستنباط التاريخي للمفهوم الحقيقي للفن

ولتحديد مفهوم الفن من حيث ضرورته الباطنة، يقوم هيجل باستعراض تاريخي لنظرية الفن عند كنت Kant، وشلر Schiller، وفنكلمن Winkelmann وشلنج Schelling:

أ) فأما كنت فقد تناول موضوع الجمال في كتابه: «نقد ملكة الحكم» إذ تناول بالبحث ملكة الحكم في الجمال وفي اللاهوت. لكنه تناول الموضوعات الجميلة في الطبيعة والفن، ونواتج الطبيعة المطابقة للأغراض من ناحية مفهوم ما هو عضوي وحسّي، ونظر إليه فقط من ناحية التأمل الذي يحكم حكماً ذاتياً. ذلك أن كنت يعرّف ملكة الحكم بوجه عام بأنها «القدرة على إدراك الخاص من حيث هو مندرج تحت العام»، وينعت ملكة الحكم بأنها تتأمل «فقط حين يكون الخاص مُغطىً، وعليها أن تعثر على العام حينئذ». ومن أجل هذا تحتاج إلى قانون، إلى مبدأ، تعطيه هي لنفسها بنفسها، وهذا القانون هو في نظر كنت «المطابقة للغرض» Zweckmäs sigkeit. وكنت يتصور الحكم الجمالي (الحكم على ما هو جميل) بأنه لا يعبر عن العقل بما هو عقل، ولا على أنه يعبر عن العيان الحِسّي وما فيه من تعدد واختلاف. وتبعاً لمذهبه هذا فإنه يحدد موضوع الجمال على النحو التالي:

١ ـ فهو يميز أولاً بين موضوع الشهوة، وموضوع الجمال. فالأول هو الناتج عن الحاجة الحسّية، الحاجة إلى الامتلاك أو إلى الاستعمال، فلا يكون للشيء قيمة إلاّ من حيث هو يشبع هذه الشهوة الحسية. أما موضوع الجمال فيظل بعيداً عن متناول الملك أو الاستعمال، ويبقى قائماً على حياله، والغرض منه يبقى في داخله، ويرى هيجل أن هذا مهم.

٢ ـ وكنت يقول إن الجميل يجب أن يكون أمراً لا مفهوم له، أي لا يخضع لأية مقولة من مقولات العقل، بل هو موضوع امتاع عام. ولتقدير ما هو جميل لا بد

من روح مثقفة. والإنسان بما هو إنسان يغدو وبروح ليس له حكم على الجميل، لأن هذا الحكم يقتضي الصدق الكلي. أما الجميل، فعلى العكس، يجب أن يعتبر امتاعاً كلياً.

٣ ـ وثالثاً ينبغي ألا يكون للجميل غرض مطابق لحاجة أو منفعة.

٤ ـ ورابعاً يجب أن يعترف بأن ما هو جميل هو بالضرورة ممتع.

ب) أما شلر فيقول عنه هيجل إن علينا أن نقرّ بأنه كان ذا فضل عظيم في اختراق ما اتسم به تفكير كنت من ذاتية وتجريد، وبأنه تجاسر على محاولة إدراك الوحدة والمصالحة على أنها هي الأمر الحق، وتجاسر على تحقيق ذلك بالفن.

يقول هيجل: «إنه رجل مزوّد في وقت معاً بإحساس فني كبير وبروح فلسفية عميقة وهو الذي كان أول من نهض من هذا القبول للانهائية المجردة للفكر، وللواجب من أجل الواجب[1]، وللذهن العديم الشكل (الذي يرى في الطبيعة والواقع، وفي حياة الحواس والعواطف حاجزاً تجب إزالته) وطالب بالشمول والمصالحة، قبل أن تقر الفلسفة بضرورتها. لقد كان لشلر الفضل العظيم في التغلب على الذاتية والتجريد الكائنين في تفكير كنت، وفي محاولة أن يتصور بالفكر وأن يحقق بالفن الوحدة والمصالحة Versöhnung بوصفها التعبير الوحيد عن الحقيقة. وشلر، في تأملاته الجمالية، لم يقتصر على الفن ومضمونه دون أن يهتم بعلاقاته مع الفلسفة بالمعنى الدقيق لكنه، بعد أن برّر اهتمامه بالفن عن طريق مبادىء فلسفية، وصل إلى نتائج مكنته من الذهاب حتى عمق الطبيعة ومفهوم ما هو جميل بل يلوح أنه، خلال فترة معينة من نشاطه، اهتم بعلاقاته مع الفكر، على نحو أكثر مما يقتضيه الجمال الساجي للأثر الفني. وفي أكثر من قصيدة من قصائده نجد تأملات مجردة غير متصنعه، بل ونجد اهتماماً بالمفهومات الفلسفية ولقد أخذ عليه ذلك، خصوصاً من أجل إبراز نزاهة وموضوعية جيته Goethe الذي لم يحفل بأي مفهوم (فلسفي). لكن من هذه الناحية فإن شلر، من حيث هو شاعر، لم يفعل إلاّ أنه دفع جزيّته لعصره، وغلطته إن كانت هناك غلطة. تشرّف هذه الروح العميقة السامية، وهي في صالح العلم والمعرفة.

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا التيار العلمي نفسه كان قد صرف جيته عن ميدانه الخاص، أي عن الشعر. لكن بينما غاص شلر في استكشاف الأغوار الباطنة للروح، فإن ميول جيته حملته نحو دراسة الجانب الطبيعي للفن، نحو الطبيعة الخارجية، نحو الكائنات العضوية النباتية والحيوانية، والبلورات، وتكوين السُّحب، والألوان. وجيته قد وجه إلى هذه الدراسة العلمية عقله الكبير الذي بذل غاية وسعه في هذه الميادين إلى نبذ النشاط الخالص للذهن مع ما ينجرّ إليه من أخطاء، بنفس المقدار الذي به اهتم شلر بإعلان شمول الحرية الحر، في مقابل الكيفية التي بها الذهن تصوّر الإرادة والفكر، إن سلسلة من أعمال شلر قد استلهمت هذا المفهوم لطبيعة الفن، ومن بين هذه الأعمال يبرز في المقدمة كتابه «رسائل في التربية الجمالية». وفيها يبدأ شلر من وجهة النظر التي تقول إنه يوجد في كل إنسان فرد جرثومة الإنسان المثالي. إن هذا الإنسان الحق إنما يتصور وجوده في الدولة التي تكون الشكل الموضوعي، العام، القانوني إن صح هذا التعبير هنا، الذي يجمع ويوجد معاً الذوات الفردية، على الرغم من الفوارق العديدة التي يفصل بينهم وأن الوحدة بين الإنسان في الزمان بين الإنسان في الفكرة يمكن أن تتحقق على نحوين: من ناحية، الدولة بوصفها تصوراً عاماً لما هو أخلاقي، وفقاً للقانون (أو: للحق) وللعقل، يمكنها أن تلغي كل تجسّداتهم الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، يمكن الفرد أن يسمو إلى ما هو عام، ويمكن الإنسان في الزمان أن يقتني صفات النبالة: بأن يصير إنسان الفكرة. والعقل يقتضي الوحدة بما هي وحدة، أعني ما هو كلي شامل للجنس، بينما الطبيعة تريد التنوع والفردانية، وكل واحد من هذين الاتجاهين يسعى إلى جذب الإنسان إلى ناحيته. وأمام النزاع القائم بين هاتين القوتين، فإن التربية الجمالية تقوم بفرض وساطتها، لأن غرضها، في رأي شلر هو أن تعطى للميول والعواطف والدوافع تكويناً يجعلها تشارك في العقل، بحيث يتجرد العقل والروحانية

(١) راجع في كتابنا «الأخلاق عند كنت» ما قاله شلر ساخراً من فكرة الواجب عند كنت.

من طابعها المجرّد ابتغاء الاتحاد بالطبيعة بما هي كذلك، للإثراء من لحمها ودمها. وهكذا ينظر إلى الجمال على أنه ناتج عن انصهار المعقول في المحسوس، لأن هذا الانصهار - في رأي شلر هو الواقع الحق. وبوجه عام، نحن نجد هذه الفكرة في «اللطف والمهابة»، حيث يمدح خصوصاً النساء اللواتي يجد في خلقهن ذلك الاتحاد العميق بين الطبيعي والروحي، وكذلك نجد هذه الفكرة في قصائده.

«وهذا الإتحاد العميق بين العام والجزئي، بين الحرية والضرورة، بين الروحي والطبيعي، والذي فيه رأى شلر مبدأ الفن وماهيته، وسعى دائماً لتحقيقه بواسطة الفن والتنشئة الجمالية قد صار بعد ذلك، من حيث هو فكرة، مبدأ المعرفة والوجود، إذ أعلنت الفكرة أنها هي الحق والواقع إلى أعلى درجة. وكان من نتيجة هذا التطور محاولة شلنج Schelling اتخاذ وجهة النظر المطلقة في العلم؛ وإذا كان الفن قد بدأ يؤكّد طبيعته وقيمته الخاصتين بالنسبة إلى المصالح العليا للإنسان، فقد صرنا الآن نملك مفهوم الفن، وصرنا نعرف مكانته في العلم وتحديده السامي الحقيقي. ولن نتلبث هاهنا عند بعض الأخطاء التي اعتورت وجهات النظر في هذا الموضوع. وكان ڤنكلمن Winkelmann من قبل قد استشعر، وهو يتأمل الأعمال الفنية التي خلفها العصر القديم (اليوناني والروماني) - حماسة مكنته من أن يدرج في دراسة الأعمال الفنية معنى جديداً، وذلك بإبعادها عن الأحكام القائمة على الغائية الوضيعة وعلى المهارة في المحاكاة، ودعاه ذلك إلى ألا ينشد في الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن - إلاّ فكرة الفن. وينبغي أن نعدّ ڤنكلمن واحداً من أولئك الذين استطاعوا أن يضعوا تحت مضمون الروح (أو: العقل) في ميدان الفن، عضواً جديداً ومنهجاً جديداً للبحث. لكن تأثيره كان بدرجة أقل فيما يتعلق بنظرية الفن والمعرفة العلمية» (حـ١ ص١١٥ - ١١٨ نشرة Reclam).

السَخرية والنزعة الرومنتيكية

ويتابع هيجل استعراضه التاريخي لآراء الباحثين في علم الجمال من فلاسفة وشعراء ونقاد، فيتناول آراء الأخوين أوجست ڤلهلم فون اشليجل وفريدرش فون اشليجل. فيلاحظ أولاً قلة بضاعتهما من الفلسفة، ويؤكد أنهما إنما برعا في النقد الأدبي والفني، وأنهما انساقا في جدل بارع ضد وجهات النظر السائدة، وأدخلا في كثير من فروع الفن معياراً جديداً للحكم ووجهات نظر أسمى من تلك التي هاجماها. لكن نقدهما كان يعوزه السند الفلسفي العميق، ولذا كان معيارهما غامضاً ومتردداً، حتى إن أحكامهما اتسّمت أحياناً بالنقص، وأحياناً أخرى بالإفراط. وعلى الرغم من أن لهما فضلاً عظيماً في بعث ودراسة أعمال فنية قديمة إزدراها عصرهما وعاملها باحتقار، مثل التصوير الإيطالي والهولندي القديم، وملحمة «نيلنجن Nibelungen»، الخ أوجهلها أهل عصرهما مثل الشعر الهندي والأساطير - فإنهما، في رأي هيجل - قد أخطآ حين نسباً إلى هذه الأعمال قيمة مبالغاً فيها، وذلك حين أعجبا بأعمال تافهة مثل كوميديات[1] هولبيرج Holberg، وكذلك حين نسبا قيمة عامة إلى ما ليس له إلاّ قيمة نسبية، أو حين تحمسا لاتجاهات زائفة أو وجهات نظر ثانوية تماماً، ومع ذلك نعتاها بأنها أسمى تجليات الفن.

«وهذا التيار، وخصوصاً أفكار ومذاهب فريدرش فون اشليجل، هو الذي ولّد «السخرية» Ironie بأشكالها المتعددة. وقد وجدت السخرية في أحد جوانبها، تبريراً أعمق في فلسفة فشته Fichte، بالقدر الذي به طبقت مبادىء هذه الفلسفة على الفن. إن اشليجل وشلنج قد اتخذ كلاهما نقطة ابتدائية من فشته: شلنج من أجل تجاوزها، واشليجل من أجل تتمتها بطريقته الخاصة ثم التخلص منها فيما بعد. وفيما يتعلق بالروابط الأوثق بين أقوال فشته وأحد تيارات السخرية، حسبنا أن نذكر أن فشته رأي في الأنا Das Ich، «الأنا» المجرد الشكلي، المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل عقل، ولكل علم. وهكذا طوّر «الأنا» على أنه بسيط في ذاته؛ وهذا يتضمن، من ناحية، إنكار كل خصوصية، وكل تحدّد، وكل مضمون. (لأن كل الأشياء ستغوص في هذه الحرية وهذه الوحدة المجردتين)؛ ومن ناحية أخرى، كل مضمون لا قيمة له بالنسبة إلى «الأنا» إلاّ بالقدر الذي به

(١) لودفج فون (١٦٨٤ - ١٧٥٤): شاعر دانمركي، له مسرحيات هزلية لا تزال تمثل حتى اليوم.

يوضع ويقوم بالأنا. كل شيء لا يوجد إلاّ بالأنا، وكل ما هو موجود بالأنا يمكن أيضاً أن يُقدَم بواسطة الأنا.

«وطالما تمسك المرء بهذه الأشكال الخاوية تماماً، والتي تجد أصلها في مطلق «الأنا» المجرد، فلا يبدو أن لأي شيء قيمة ذاتية، بل قيمته هي فقط تلك التي تطبعها فيه ذاتية «الأنا» لكن لو كان الأمر كذلك، فإن «الأنا» يصبح هو السيد والسلطان المتحكم في كل شيء، ولا يوجد شيء، لا في الأخلاق، ولا في القانون، ولا فيما هو إنساني أو إلهي، ولا فيما هو دنيوي أو مقدس - إلاّ ويجب أن يضعه «الأنا» ولا يمكن أن يزول إلاّ بواسطة «الأنا». ولهذا فإن كل ما يوجد في ذاته ولذاته ليس إلاّ مظهراً؛ والأشياء بدلا من أن تحمل حقيقتها وواقعيتها في داخل ذاتها، فإنها لا تملك إلاّ المظهر الذي تتلقاه من «الأنا»، وقد أسلمت إلى قوّته وهواه. والإثبات والسبب يتوقفان تماماً على هوى الأنا بوصفه «أنا» مطلقاً.

«وفضلاً عن ذلك فإن الأنا فرد حِسّي، فعّال، وحياته تقوم في تكوين فرديته من أجل نفسه ومن أجل الآخرين، والتعبير عنها وتوكيدها. وكل إنسان، طالما كان حياً، يعمل على تحقيق ذاته وهو يحقق ذاته. وهذا المبدأ، إذا ما طبق على الفن، معناه أن الفنان يجب أن يعيش فناناً، وأن يهب حياته شكلاً فنياً. لكني، بحسب هذا المبدأ، أعيش فناناً إذا كانت كل أعمالي، وكل تعبيراتي، من حيث هي تتعلق بمضمون ما، ليست بالنسبة إليَّ إلا مظاهر، ولا تتلقى إلاّ الشكل الذي يفرضه عليها قوّتي أنا. وينتج عن هذا أنني لا أستطيع أن آخذ مآخذ الجد هذا المضمون، ولا التعبير عنه وتحقيقه، لأننا لا نأخذ مأخذ الجد معاً إلاّ ما له أهمية جوهرية، وما هو ذو معنى، مثل: الحقيقة، الأخلاق، الخ، أي مضموناً له عندي، بما هو كذلك، قيمة جوهرية، بحيث أصبح جوهرياً أنا أيضاً، بالقدر الذي به أغوص في هذا المضمون، وأجعل نفسي في حيوية معه بكل علمي وكل نشاطي فإذا اتخذ الفنان وجهة النظر هذه عن «الأنا» الذي يضع كل شيء ويقضي على كل شيء، وبالنسبة إليه لا مضمون هو مطلق أو يوجد لذاته - فلن يبدو في نظره شيء ذا قيمة جادة، لأن شكلية «الأنا» هي الأمر الوحيد الذي يعزو إليه قيمة. أجل، للآخرين أن يأخذوا مأخذ الجد الشكل الذي أظهر عليه أمامهم، إن رأوا أنني أحفل بمن أنا أو بما أفعل. لكن كم هم مخدوعون هؤلاء الأشخاص الموهوبون، الذين عدموا العضو والملكة الضروريية لفهم وجهة نظري والسمو إلى مستواها! وهذا يدل على أنه ليس كل الناس أحراراً بدرجة كافية (حرية شكلية، طبعاً) من أجل أن يروا أن كل عمل لا يزال له قيمة ومكانة. وطابع مقدس عند الإنسان - ليس إلاّ ناتجاً لقدرتي ولإرادتي الحرة، وهما دليلاي الوحيدان، في كل مرة أؤكد فيها ذاتي، وأعبر عن نفسي، وأقرر أمراً. بيد أن هذه البراعة التي في الحياة الساخرة فنياً قد سميت اسم: «العبقرية الإلهية» التي بالنسبة إليها كل شيء والجميع ليسوا إلاّ أشياء خالية من الجوهر، ولا يتعلق بها الحرّ المبدع المتخلص من كل شيء، لأنه يستطيع أن يهلكها وأن يبدعها. ومن يميز وجهة نظر هذه العبقرية الإلهية ينظر إلى الناس من عل، ويجدهم محدودين، تافهين، لأنهم لا يزالون متمسكين بالقانون، وبالأخلاق، الخ، ويرون في هذه الترّهات أموراً جوهرية. وهكذا فإن الشخص الذي يعيش عيشة الفنان هذه يستطيع أن يعقد صلات مع الآخرين، وأن يكون له أصدقاء، وعشيقات، الخ. لكنه، من حيث هو عبقرية، يرى أنه بسبب الواقع الذي ينسبه إلى نفسه وبسبب نشاطه الخاص، وبالنسبة إلى ما هو عام بوصفه عاماً - فإن كل تلك العلاقات لا تحسب شيئاً، ويعاملها من عُلُوّ سخريته.

«ذلك هو المعنى العام للسخرية العبقرية الإلهية: إنها تركيز «الأنا» في «الأنا» وانقطاع كل الروابط، ولكنه لا يستطيع أن يعيش إلاّ في الأستمتاع بذاته. وفريدرش فون اشليجل هو الذي اخترع هذه السخرية، ومن بعده انصرف الكثيرون إلى الثرثرة في هذا الشأن، أو استأنفوا الثرثرة حولها في أيامنا هذه» (ط١ ص١١٨ - ١٢١ طبعة Reclam).

ومحصل هذا النص هو أن هيجل يرى أن السخرية التي ابتدعها فريدرش فون اشليجل إنما كانت نتيجةِ لمذهب فشته في «الأنا» بوصفه كل شيء، ومنه يستمد كل شيء حقيقتة. وما دام «الأنا» كذلك فإنه إذا استبد بإنسان جعله يتصور نفسه فوق سائر الناس. والفنانون هم من هذا النوع: إن «الأنا» قد استولى على نفوسهم، فحسبوا أنهم فوق جميع الناس لأن عبقريتهم إلاهيّة، بدعوى أنهم يستمدون أعمالهم الفنية من الوحي،

والوحي أمر إلاهي. ولهذا ينظرون إلى الآخرين من علٍ؛ وحتى لو عقدوا صلات مع الآخرين، فإنها صلات تتسم بالتعالي والترفع. والسخرية هي التعبير عن هذا التعالي، لأن الساخر يعتقد في نفسه أنه أسمى ممن يسخر منه، وإلاّ لم يحق له أن يسخر منه.

ثم يتناول هيجل صورة أخرى للسخرية أو النزعة السلبية للسخرية. وتقوم هذه الصورة السلبية في توكيد بطلان (أو: عبث)، ما هو عيني، وما هو أخلاقي، وكل ما هو غنيّ المحتوى، وتؤكد عدمية كل ما هو موضوعي ويملك قيمة باطنة «وإذا اعتنق» الأنا وجهة النظر هذه، بدا له كل شيء تافهاً وعبثاف، باستثناء ذاته هو التي تصير بذلك خاوية وعبثاً. ومن ناحية أخرى، فإن «الأنا» يمكنه ألا يشعر بالرضا عن هذا الاستمتاع بالذات، ويجد نفسه ناقصاً ويشعرّ بالحاجة إلى شيء ثابت وجوهري، وإلى منافع محدودة وجوهرية. وينتج من هذا موقف بائس ومتناقض، إذ يطمح الشخص إلى الحقيقة وإلى الموضوعية؛ لكنه يجد نفسه عاجزاً عن التخلص من عزلته ومن خلوته، ومن هذه الباطن المجرد غير الراضي. هنالك يسقط الذات في نوع من الحزن الشاكي الذي تجد أعراضه في فلسفه فشته. إن عدم الرضا الناجم عن هذا السكون وذلك العجز اللذين يضعان الذات من العمل ومن المساس بأي شيء كائناً كان، بينما حنينه إلى الواقع والمطلق يشعره بفراغه وعدم واقعيته، وهما طهارة، يولدّ حالة مرضية، هي حالة «الروح الجميلة» التي تموت من الملال إن الروح الجميلة حقاً تعمل وتعيش في الواقع. لكن الملال ينشأ عن شعور الذات بعد فنيها، وخوائها وبطلانها، وكذلك يعجزها عن التخلص من هذا البطلان وعن إطاء نفسها مضموناً جوهرياً.

لكن السخرية حين صارت شكلاً من أشكال الفن، لم تقتصر على أن تطبع بطابع فنيّ الحياة والفردية التي للشخص الساخر، بل كان على الفنان أيضاً، بالإضافة إلى أعمال الفن التي كانت أعماله هو الخاصة، الخ. أن يبدع أعمالاً فنية خارجية، وذلك بواسطة مجهود من الخيال. ومبدأ هذا الانتاج الذي نجد أهم أمثلته في الشعر، هو تمثيل ما هو إلاهي على أنه ساخر لكن الساخر، الذي هو خاصية الشخص العبقري، يقوم في التحطيم الذاتي لكل ما هو نبيل، وعظيم، وكامل، بحيث أنه، حتى في الإنتاجات الموضوعية يرتد الفن الساخر إلى تمثيل الذاتية المطلقة، لأن كل ما له قيمة ومهابة عند الإنسان يتجلى أنه غير موجود نتيجة تحطيمه الذاتي. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يؤخذ مأخذ الجد ليس فقط العدالة، والأخلاق، والحقيقة، بل وأيضاً السامي والأحسن، لأنها بتجليها عند الأفراد في أخلاقهم وأفعالهم، تكذب نفسها بنفسها وتدمرّ نفسها بنفسها، وبعبارة أخرى فإنها لا تكون إلاّ سخرية من ذاتها.

«وانظر إليه من الناحية المجردة، فإن هذا الشكل من السخرية، يصبح قريباً من الهزلي، بيد أنه يبقى بين الساخر والهزلي فروق جوهرية. ذلك أن الهزلي يقتصر على تدمير ما هو خالٍ من القيمة في ذاته: ظاهرة زائفة ومتناقضة، تزده، لوثة، هوى خاص يقوم ضد وجدان قويّ، مبدأ أو قاعدة لا يبررها شيء ولا تقاوم النقد لكن الأمر يختلف تماماً إذا نبذ المرء وأنكر كل القيم الغيبية، وكل مضمون جوهري موجود عند الفرد، وأكثر من هذا حين يكون هذا النبذ وهذا الإنكار هما من عمل الفرد نفسه، الحامل لهذه القيم ولهذا المضمون. ويمكن أن يقال عن فرد هذا شاذ إنه ذو خلق حقير، وإن إنكاراته تدل فقط على ضعفه وسفالته الأخلاقية.

«وهكذا فإن الفوارق بين الساخر وبين الهزلي تتعلق جوهرياً بمضمون ما تحطمه لكن الذين يلذ لهم أن يقوموا بهذه التحطيمات هم أشخاص أردياء وعاجزون، وغير قادرين على أن يضعوا لأنفسهم أهدافاً ثابتة ومهمة، فإذا أفلحوا في تحديد هدف لأنفسهم فإنهم سرعان ما يتخلون عنه ويدمرونه. إن هذه السخرية سخرية تقوم على الافتقار إلى الخلق وهي على ذلك ما يفضله أنصار السخرية. ذلك أن ما يميز المرء ذا الخلق القويّ هو أنه يقدر على أن يحدد لنفسه أهدافاً ويتمسك بها، إلى درجة أنه يعتقد أنه فقد شخصيته إذا اضطر إلى التخلي عن هذه الأهداف وهذه المثابرة على الهدف وجوهرية الهدف هما الأساس فيما يسمى الخُلقَ القويم. إن كاتوا[1] Cato لم يستطع أن يحيا إلاّ بوصفه رومانياً وجمهورياً. لكن متى

(١) كاتو الذي من أوتيكاما (٩٣ق.م ـ ٤٦ق.م): سياسي روماني دافع عن الجمهورية وكان رواقياً ومن هزيمة جيمس بومبي في سنة ٤٦ق. م، رفض العيش وانتحر.

ما جعلنا من السخرية قاعدة التصوير الفني، فإننا نضع من اللافني المبدأ الكبير لإبداع الأعمال الفنية ولا تستطيع أن نحقق إلا إشكالاً إن لم تكن سطحية فإنها فارغة تماماً من المضمون، لأن الجوهريّ استبعد منها بوصفه خالياً من القيمة. يضاف إلى ذلك أحياناً الرخاوة والتناقض اللذين أشرنا إليهما من قبل. ومثل هذه التصويرات (= الامتثالات) ليس من شأنها أن تثير أيّ اهتمام. ومن هنا جاءت الشكاوى المستمدة من الساخرين ضد الجمهور الذي يتهمونه بالافتقار إلى الفهم وإلى الأفكار عن الفن والعبقرية، وهذا يثبت أن الجمهور لا يستشعر أية لذة في تأمل هذه الإنتاجات الرديئة: إذ بعضها لا معنى له، والبعض الآخر يفتقر إلى الخلق القويم. ومن الخير أن الأمر على هذا النحو، وأن هذه الخيانات وألوان النفاق لا تفلح في جلب المتعة، وأن الناس لا يهتمون إلاّ بالأشياء الحيّة والحقة، والأخلاق المليئة بالعُصَارة.

«وعلى سبيل الملاحظة التاريخية، ينبغي أن نضيف أن سولجر[١] Solger ولودفج تيك[٢] Ludvig Tieck هما اللذان جعلا من السخرية المبدأ الأعلى للفن.

لكن ليس هاهنا مجال التحدث عن سولجر كما يستحق. لذا سأقتصر على إشارات موجزة. إن سولجر، بدلاً من أن يقتصر، شأنه شأن الآخرين، على ثقافة فلسفية سطحيّة، شعر بحاجة تأملية عميقة دفعته إلى متابعة تأملاته في الفكرة الفلسفية بعمق. وهكذا وصل إلى اللحظة (= العنصر) الديالكتيكية للفكرة التي أسميها باسم: «السلبية المطلقة اللانهائية»، إلى مجهودات الفكرة في أن تنكر نفسها، من حيث هي عامة ولا نهائية، لتؤكد ذاتها كمتناهية وجزئية، ثم بعد ذلك لنفي هذا النفي نفسه وإعادة توكيد ذاتها في النهاية بوصفها الكلي واللامتناهي في حضرته الجزئي والمتناهي. وقد ألحّ سولجر كثيراً على هذا السلب الذي يكون، حقاً، لحظة (= عنصر) الفكرة التأملية، لكنه لما كان قد نظر إليه على أنه تعبير عن عدم الثبات الديالكتيكي والإلغاء الديالكتيكي للامتناهي وللتناهي، فإنه ليس إلاّ لحظة (= عنصراً)، وليس كل الفكرة (أو: الصورة) كما أعتقد سولجر. بيد أن الموت المبكرّ قد حال - مع الأسف - دون أن يصل سولجر إلى المعالجة الكاملة للفكرة الفلسفية، ودون الذهاب إلى ما بعد جانب السلب، الذي بتدميره لما هو محدد وجوهري في ذاته. اقترب من التصور الساخر الذي أعتقد أنه وجد فيه المبدأ الحقيقي للنشاط الفنيّ. لكنه في حياته الفعلية أبدى عن ثبات ورسوخ وجد وامتياز خلق لا تسمح بوضعه دون تحفظ بين الفنانين الساخرين الذين وصفناهم من قبل. إن فهمه العميق للأعمال الفنية الحقيقية التي خصّها بدراساته الطويلة التي بلغت أعلى درجة - لم يكن فيه أي عنصر ساخر بالمعنى الصحيح. ومن الواجب علينا أن نعيد اعتبار سولجر، الذي ينبغي ألا يخلط بينه وبين دعاة السخرية، وذلك نظراً إلى حياته وفلسفتة وباسم الفن.

«أما فيما يتعلق بلدفج تيك، فإن تنشئته ترجع إلى الفترة التي كانت فيها مدينة يينا Jena هي المرجز لفترة من الزمان. إن تيك وأعضاء آخرين من هذا الوسط المشرّف يستخدمون - على نحو أليف جداً - تعبيرات مستعارة من دعاة نزعة السخرية، دون أن يقولوا لنا ماذا يقصدون بها. فمثلاً نجد تيك لا يكفّ عن تمجيد السخرية، لكنه حين يقوم بالحكم على الأعمال الفنية الكبيرة، فإنه يفعل ذلك على وجه كامل ويقدرها بحسب قيّمها. أما أولئك الذين ينتظرون منه أن يستغل الفرصة السانحة لاستخلاص السخرية المتضمنة في عمل فني مثل مسرحية «روميو وجولييت» مثلاً فإنهم سرعان ما يخيب ظنهم، لأنه لا يتحدث عن أية سخرية حينئذ» (حـ١ ص١٢٢ - ١٢٥ طبعة Reclam).

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل فهم هيجل السخرية عند الرومنتيك على النحو الصحيح الذي قصده أصحابها؟

وجوابنا بالنفي. وشرح ذلك أن نورد أقوال زعماء هذه النزعة في تحديد معنى السخرية عندهم.

ففريدرش اشليجل وهو رأسهم جميعاً يقول: «السخرية هي الشعور الواضح بالتغير السرمديّ للعماء اللامتناهي المتدفق» وهو يعني بذلك أن السخرية تنشأ من كون العالم في تغير مستمر، وأنه فوضى وعماء لا حد

(١) كارل فلهلم فردينند سولجر (١٧٨٠ - ١٨١٩) كان أستاذاً في جامعة برلين. وله من الكتب «أرڤين: أربعة أحاديث عن الجميل» (١٨١٥)؛ «محاضرات في علم الجمال».

(٢) لدفج تيك (١٧٧٣ - ١٨٥٣) شاعر وناقد؛ وله من الكتب «أوراق مسرحية» في جزئين (١٨٢٥ - ١٨٢٦)؛ وطبع طبعة ثانية في ٣ أجزاء، سنة ١٨٥٢

له، وأن هذا التغير متدفق فياض على الدوام. وما دام الأمر كذلك، فماذا ينبغي أن تكون نظرة الفنان إلى أحداث هذا العالم؟ يجب عليه أن ينظر إليه باستخفاف، وألا يتعلق بشيء منه، وأن يزدري كل ما يعج به. ومعنى هذا كله أن يشعر بحريته المطلقة إزاء الوجود بأسره. كل ما على الأرض فان ومتغير، فلماذا تتعلق بشيء عليها؟! ولتكن نظرتك إليها نظرة طيار تحلق من علٍ، فلا يرى على الأرض ما يستحق أن يتعلق به.

وحتى المعاني الروحية الكبرى: الحب، الإنسانية، المجد، العبادة ـ كلها أمور زائلة لا تستحق التعلق بها. وفي هذا يقول فريدرش اشليجل أيضاً: «ينبغي علينا أن يكون في وسعنا أن نسمو فوق حُبّنا، وأن ننكر بالفكر ما نعبده. وبهذا الثمن وحده نستطيع أن نحصل على معنى الكون».

وتيك يقول إن المرء لا يملك المحبوب إلاّ ابتداء من اللحظة التي يكشف فيها عند المحبوب سمة مضحكة، ولا يمكن أن يكون له صديق ومحبوبة إلاّ إذا كان في وسعه السخرية منها أو الابتسام. واليونان كانوا يسخرون سخرية لطيفة من آلهتهم، دون أن يشعروا أنهم بذلك ينقصون من جلالهم. ذلك أن آلهة اليونان كانوا يسخرون من بعضهم بعضاً لقد سخروا من أرس ومن أفروديت رغم جمالهما وجلالهما.

ولقد دعا تيك في إحدى قصائده إلى مزج الجد بالهزل، فقال:

«هل سعيتَ إلى علاج المزاح

بجد، وعلاج الجد بمزاح؟

إن الاستمتاع بالتلاعب بالآلام

وبالسمات بدون تمييز

والإحساس اللطيف بالألم في السخرية

ـ ذلك أمر لا يتاح إلاّ لقلة قليلة جداً».

والرومنتيك كانوا يرون في السخرية أجمل تعبير عن الحرية. ويطالبون بالتغيير في أحوالهم النفسية باستمرار، لأن ذلك دليل الحرية. يقول فريدرش اشليجل: «إن من واجب الإنسان الحرّ كل الحرية المثقف كل الثقافة أن يستطيع أن يضع نفسه حيثما شاء في حالة من الروح الفلسفية أو الفيلولوجية، أو النقدية، أو الشعرية، أو التاريخية، أو الخطابية، القديمة أو الحديثة، وكل ذلك بنفس السهولة التي بها يكيف الآلة الموسيقية مع الظرف والنغمة المطلوبة».

ويقول نوفالس: «إن الإنسان الكامل يجب عليه أن يحيا في أماكن عديدة في وقت واحد معاً، ومع كثير من الناس معاً. ويجب أن يكون حاضراً في أفق واسع وأحداث عديدة. هنالك تتجلى له تلك الحضرة العظيمة الحقة، حضرة الروح، التي تصنع من الإنسان مواطناً للعالم حقيقياً، وفي كل لحظة من لحظات حياته، وبنوع من التداعي البديع للأفكار، يستنبط، ويصير قوياً، ناصعاً، مستعبداً لنشاط تأملي».

ولهذا نرى اشليجل ـ والرومنتيك بعامة ـ يمجدون الكوميديا أكثر من سائر أنواع فنون الأدب. يقول فريدرش اشليجل في كتابه: «دراسات عن اليونان»: «إن الروح الكوميدية تقتضي حرية خارجية، بدونها لا تستطيع أن ترتفع إلاّ إلى مستوى اللطافة، دون أن تسمو أبداً إلى الجمال الأسمى. إنها متابعة إذا وصلت نية الشاعر ـ ربما في مستقبل يتفاوت في البُعْد ـ إلى تحقيق مهمته، وإلى التحرر من الطبيعة، وإذا تولدت الحرية من بطن القاعدة ـ وإذا صارت كرامة الفن وحريته أكثر اطمئناناً، دونما حاجة إلى سَنَد ودعامة؛ وإذا صارت كل قوة في الإنسان حرة، وكل إساءة للحرية مستحيلة ـ هنالك نجد أن السرور المحض، غير الممتزج بالعنصر الرديء، الذي لا يزال حتى الآن ضرورياً فيما هو كوميدي، ذا قوة درامية كافية بنفسها. هنالك تصبح الكوميديا أكمل الفنون المسرحية. وأكثر من هذا، تتجلى «السخرية» مكان الهزلي، ومتى ما تجلت استمرت أبداً».

وقال تيك إن المرء لا يستطيع أن يمزح على المسرح دون أن يمزح في الوقت نفسه على العالم بأسره.

ومن هذه الشواهد يتبين لنا أن هيجل لم يُصِبْ في فهم معنى ودوافع السخرية عند الرومنتيك. وأنه أخطأ في إرجاعها إلى مذهب فشته في «الأنانة» Ichheit المسمى رد كل شيء إلى الأنا.

١

شروط الفن

وللفن كي يتحقق على النحو السليم شروط:

الشرط الأول: «أن يكون المضمون قابلاً للتعبير عنه بواسطة الفن. وبدون ذلك فإننا نحصل على تعبير رديء: فحيناً نريد أن نعطي شكلاً معيناً لمضمون غير صالح للتعبير العيني والخارجي، وحيناً آخر نجد أن موضوعاً تافهاً في ذاته لا يمكن أن يجد التعبير الملائم عنه إلا في شكل مضاد لذلك الذي نريد أن نعطيه له».

والشرط الثاني: «هو أن مضمون الفن يجب ألا يكون فيه شيء مجرد؛ ولا يجب فقط أن يكون هذا المضمون محسوساً وعينياً، في مقابل ما يشارك في الروح والفكر، بل وأيضاً في مقابل المجرد والبسيط في ذاته. ذلك لأن كل ما يوجد حقاً في الروح وفي الطبيعة هو عيني، وعلى الرغم من كل عمومية فإنه ذاتي وجزئي. فحين نقول - مثلاً - عن الله إنه الواحد وحدة بسيطة، والموجود الأسمى بما هو كذلك، فإننا لا نعبر إلاّ عن تجريد ميّت، ناتج عن الذهن اللامعقول. أن مثل هذا الإله، من حيث أنه غير متصوّر في حقيقته العينية، لا يقدّم إلى الفن، وخصوصاً الفنَ التجسيمي، أيَّ مضمون. ولهذا فإن اليهود والمسلمين، الذين ليس إلاههم على هذا الحد من التجريد الذهني، مع ذلك، لم يصوّروه أبداً في الفن بطريقة إيجابية مثلما فعل المسيحيون بالإههم. ذلك أنه في المسيحية، فكرة الله هي فكرة إله حق، شخص، ذات، وروح خصوصاً. وما فيه من روحية قد تجلى خارجنا في التصور الديني على شكل ثالوث هو في الوقت نفسه وحدة. وهكذا تحققت وحدة ما هو جوهري، وعام وجزئي، وهذه الوحدة هي التي تكوّن ما هو عينيّ. وكما أن المضمون لا يكون حقاً إلا بمقدار ما هو عيني، فكذلك في الفن نجد أنه يقتضي لتصويراته مضامين عينية، لأن المجرّد والعام ليسُ من شأنها التفتح إلى جزئيات ومظاهر دون أن يحدث عن ذلك تحطيم لوحدتها» (حـ١ ص١٢٧ طبعة Reclam)».

والشرط الثالث: أنه «من أجل أن يناظر شكل محسوسٌ مضموناً حقيقياً وبالتالي عينياً، فلا بد أن يكون هذا الشكل فردياً وعينياً في جوهره أيضاً. وذلك لأن الصفة العينية لكلا جانبي الفن: المضمون والتصوير، هي التي تكوّن نقطة الالتقاء بينهما ونقطة التناظر: فالشكل الطبيعي لجسم الإنسان - مثلاً - هو شيء عيني محسوس قادر على تصوير الروح. والتطابق معها. والفن يختار شكلاً معين لا لأنه لا يجد غيره، بل المضمون العيني هو نفسه يقدم له الإشارة إلى الطريق لتحقيقه الخارجي والمحسوس. ولهذا فإن هذا المحسوس العيني، الذي فيه يعبر عن نفسه مضمون ذو ماهية روحية. يحدّث الروح أيضاً؛ والشكل الخارجي الذي به يصير ميسوراً لعياننا وتصوّرنا لا غرض له إلا إيقاظ صدى في نفسنا من روحنا. ومن أجل هذا الغرض. ينفذ المضمون والتحقيق العيني كلاهما في الآخر على التبادل. وما ليس إلاّ العيني المحسوس - أي الطبيعة الخارجية - لا يوجد فقط من أجل هذا العنصر. فالريش المتعدد الألوان في الطيور يلمع، حتى لو لم يره أحد، وغنائها يتردد، حتى لو لم يسمعه أحد؛ وثم طيور لا تحيا إلاّ ليلة واحدة ثم تذبل، دون أن يكون قد أعجب بها أحد؛ وفي غابات الجنوب العذراء، هذه الغابات الحافلة بالنبات والتي تشكّل شبكة لا تنفصم من النباتات النادرة الرائعة ذوات العطور اللذيذة - تصوّح وأحياناً تهلك دون أن يكون قد استمتع بها أحد. لكن العمل الفني لا يبدي عن هذه النزاهة الخالية من الغرض: وإنما هو سؤال، ونداء. موجّه إلى النفوس وإلى الأرواح. ولئن كان الفن، من هذه الناحية، لا يكوّن وسيلة عَرَضيّة تماماً لجعل المضمون محسوساً، فإنه لا يقدم أيضاً الوسيلة المثلى لإدراك العيني الروحي. ذلك أن الفكر أعلى مستوى منه في هذه الناحية، لأن الفكر وإن كان مجرداً نسبياً من هذه الناحية بدرجة أنه لا يطابق الحقيقة والعقل، فإنه يجب عليه ألاّ يكفّ عن أن يكون عينياً. ولإدراك المقدار الذي به مثل هذا الشكل الفني يناظر مثل هذا المضمون، ولمعرفة هل هذا المضمون - بطبيعته - لا يقتضي شكلاً أسمى، وأكثر روحانية، فما على المرء إلاّ أن يقارن بين آلهة النحت اليوناني وبين التصور المسيحي لِلّه. إن الإله اليوناني ليس تجريداً، بل هو فرديّ ويتخذ شكلاً يقترب من الأشكال الطبيعية؛ والإله المسيحي هو الآخر شخصيّة عينية، لكنه هو كذلك من حيث إنه روحانية محضة، ويجب أن يدرك على أنه روح وأن يُدْرَك بالروح. وما يضمن لنا وجوده هو خصوصاً المعرفة الباطنة التي لدينا

عنه، لا تصويره في الخارج، هذا التصوير الذي يبقى دائماً ناقصاً، لأنه عاجز عن التعبير عن كل عمق تصورة» (حـ١ ص١٢٨ طبعة Reclam).

وما دامت مهمة الفن هي جعل الفكرة ميسورة لتأملنا على شكل محسوس، لا على شكل الفكر والروحية المحضة بوجه عام؛ ولما كان هذا التصوير (أو التعبير) يستمد قيمته ومكانته من التناظر بين الفكرة وشكلها وقد امتزجا، ونفذ كلاهما في الآخر ـ فإن قيمة الفن تتوقف على مقدار تمثيله لهذا التناظر والانصهار بين الفكرة والشكل.

وهذا السير نحو التعبير عن الحقيقة على نحو أعلى تأملي، وأكثر انطباقاً على تصور الروح، يزودنا بالإشارات الخاصة بأقسام علم الفن. ذلك أن على الروح، قبل الوصول إلى تصور ماهيتها المطلقة، أن تمرّ بالدرجات المفروضة عليها من جانب هذا التصور لله. ويناظر هذا التطور للمضمون أشكال فنيّة بواسطتها تعي الروحُ ذاتَها.

وهذا التطور، الذي يتم في داخل الروح، له وجهان فيما يتعلق بالطبيعة. في الوجه الأول، يكون هذا التطور روحياً وعاماً، ويقوم في التتابع التدريجي للتعبيرات الفنية المتعلقة بتصورات العالم والتي تعكس أفكار الإنسان عن نفسه، وعن الطبيعة وعن الإله. وفي الوجه الثاني، يجب على هذا التطور أن يعبر عن نفسه بطريقة مباشرة وبواسطة موجودات محسوسة تناظر الفنون الجزئية التي تشكّل كلاً على الرغم من الفوارق الضرورية بينها.

على أساس هذه الاعتبارات يمكن تقسيم عالم الفنون إلى الأقسام الرئيسية التالية:

١) يوجد أولاً قسم عام. وموضوعه هو الفكرة الهامة للجمال الفنّي، من حيث هو مثل أعلى، وكذلك العلاقات الوثيقة الموجودة بين المثل الأعلى والطبيعة من ناحية، وبين الإبداع الفنّي الذاتي من ناحية أخرى.

٢) وتصور الجمال الفني يؤدي من ذلك إلى قسم خاص إذ تصبح الفوارق الجوهرية التي يشملها هذا التصور سلسلة متتابعة من الأشكال الفنية الجزئية.

٣) وعلينا أخيراً أن ننظر في تفاضل (تنوع) الجمال الفني، وسير الفن نحو التحقيق الحِسّي لأشكاله، وهو وضع نَسَق يشتمل على الفنون الجزئية وأنواعها المتعددة.

وفي الفن العالي يكون ثم تناظر بين المضمون والتمثيل (أو التصوير) لهذا المضمون، بحيث يكون التخيل مطابقاً للحقيقة، بمعنى أن الشكل الذي فيه تتجسد الفكرة هو الشكل الحق في ذاته، وأن الفكرة التي يعبر عنها هي تعبير عن حقيقته. ويمكن تقسيم الفن في تاريخه من هذه الناحية إلى نوعين: الفن الرمزي أو الشرقي، والفن الكلاسيكي.

٢

الفن الرمزي أو الشرقي

والفن الكلاسيكي والفن الرومنتيكي

أما الفن الرمزي أو الشرقي «فينسب إلى مقولة السامي» وما يميز السامي هو السعي للتعبير عن اللامتناهي. لكن اللامتناهي هنا هو تجريد لا يمكن أن يتكيّف معه أي شكل حِسّي؛ ولهذا يبالغ في الشكل إلى ما بعد كل مقياس. إن التعبير هنا يبقى في حالة محاولة وعلى هذا النحو نحصل على مَرَدة وأجسام ضخمة، وتماثيل ذوات مائة ذراع ومائة صدر. ومع ذلك يجب أن يكون هناك، على نحوٍ ما، تطابق ما بين هذه الأشكال الطبيعية ومضامينها. وهذا التطابق يتجلى على شكل عموم مجرد ومحسوس محض، لم يتخذ بعد تجريداً دقيقاً. فمثلاً حين يمثل القوة على شكل أسَد، ولهذا السبب يجعل من الأسد تمثيلاً لإله، فإن هاهنا تناظراً خارجياً محضاً، ورمزياً بصورة مجردة. والشكل الحيواني، المزوّد بالصفة العامة للقوة، له تحديد، وإن كان مجسداً، فإنه مطابق للمضمون الذي قُصد لأن يعبّر عنه. وإذن هذا الفن هو فن يبحث ويطمح، وبهذا هو رمزي. لكنه، من حيث تصوره وحقيقته فن لا يزال ناقصاً.

«ومما يميز الفن الرمزي أيضاً هو أن نقطة انطلاقة هي العيانات المستمدة من الطبيعة والتشكيلات الطبيعية. وهذه التشكيلات تؤخذ كما هي، لكن يدخل فيها الفكرة الجوهرية، الكلية: المطلقة، من أجل اعطائها معنى

ومدلولا، إذا فسرت على ضوء هذه الفكرة، فإنها تبدو كما لو كانت تشملها وتحتوي عليها. وهذه الطريقة في معالجة التشكيلات الطبيعية تكوّن ما يسمى باسم: وحدة الوجود الخاصة بالشرق. هنا تطلق الحرية المجردة واللامتناهية العنان لنفسها. فمن أجل جعل المادة مطابقة، يدفع بها نحو ما هو وحشيّ: فيشوّه الشكل ويصير بشعاً فظيعاً، أو تدخل الفكرة والكلمة في الأشكال البالغة الانحطاط. إنه الفن الرمزي. والرمز تمثيل له مدلول لا يمتزج بالتعبير بل يظل دائماً هناك اختلاف بين الفكرة والتعبير عنها. إن الرمزية تتميز بالإقدام المتوافق، والتكيف والتطابق بين الفكرة والشكل الذي قصد فيه أن يعبر عنه، ولهذا فإن هذا الشكل لا يمثل التعبير الصافي عما هو روحي، إذ لا تزال ثمّ مسافة تفصل بين الفكرة وتمثيلها» (حـ١ ص١٣٥ Reclam).

أما الفن الكلاسيكي (= اليوناني) «فهو فن الفكرة وتجلّيها الخارجي. إنه مضمونٌ تلقى الشكل اللائق به، مضمون حقيقي تجلى في الخارج على الوجه الحقيقي. ههنا يتجلى المثل الأعلى للغد، لكل حقيقته. والمهم قبل كل شيء ألا يكون هذا التطابق بين التمثيل[1] والفكرة أمراً شكلياً محضاً: إن الشكل، والجانب الطبيعي، الشكل الذي تستعين به الفكرة يجب أن يكون، في ذاته ولذاته، مطابقاً للتصور.. وإذا لم يكن الأمر هكذا، فإن أي محاكاة للطبيعة، وأية صورة، وتمثيل أي منظر، وأية زهرة ما، الخ، يمكن أن يجعل مضموناً لأي تمثيل - يمكنها - إذا لم يراع إلاّ التناظر - أن تنعت بأنها كلاسيكية. وفي الفن الكلاسيكي، المحسوس والمشخّص يكف عن أن يكون طبيعياً. صحيح أننا لا نزال أمام شكل طبيعي، لكنه تبرّأ من بؤس التناهي وصار مطابقاً لتصوره مطابقة كاملة».

ولقد تطور الفن على النحو التالي:

في المرحلة الأولى اكتشف الفنان أن الشكل الإنساني هو الأجدر بأن يصوّر المعنى الروحي، لأنه وحده الذي يسمح بالتعبير عن التصور الروحي، بخلاف أي شكل آخر، حتى إن ما هو روحي لا يمكن أن يمثل إلا على شكل إنسان. وهكذا وجدت روح الفن شكلاً.

«إن المضمون الحقيقي هو روحي عيني، وعنصره العيني يتمثل في الشكل الإنساني، لأنه وحده الذي يستطيع أن يلبس الروحي في وجوده الزماني. وبالقدر الذي به توجد الروح، ويوجد وجوداً محسوساً، فإنها لا تستطيع أن تتجلى على شكل آخر غير الشكل الإنساني. وعلى هذا النحو تحقق الجمال بكل روعة، الجمال الكامل. ولقد زعموا أن تشخيص وتأنيس ما هو روحي يساوي الحط؛ ومع ذلك فإنه إذا أراد الفن أن يعبّر عما هو روحي بحيث يجعله محسوساً وميسوراً للعيان، فإنه لا يستطيع ذلك إلاّ بتأنيسه (= تصويره على شكل إنسان). ذلك لأنه بقدر ما يتجسد الروح في الإنسان فإنها تصير محسوسة. ومن هذه الناحية فإن التناسخ يكوّن تمثيلاً مجرداً تماماً، وقد صار من مبادىء الفسيولوجيا أن الحياة يجب دائماً في تطورها أن تؤدي إلى الإنسان بوصفه التجلي الوحيد المناسب للروح.

«وتلك هي المرحلة الثانية من التطور: أي التطابق بين الفكرة وبين شكلها. وإذا كان على الشكل، كيما يستطيع التعبير عن المضمون المخصص هوله، أن يطهّر ويخلّص من العوائق التي جعلته أسيراً لتناهيه البائس. فإن الروحية يجب عليها بدورها - ومن أجل أن يكون التوافق تاماً بين المعنى والشكل - أن يكون من الممكن التعبير عنها على نحو شامل في الشكل الإنساني، دون تجاوز هذا التعبير، أعني دون أن تدع المحسوس والجسماني يمتصها، ودون أن تتحد وإياه. وعلى هذا النحو، تؤكد الروح ذاتها في نفس الوقت كأمر جزئي خاص، لا كأمر مطلق سرمدي، فهذا لا يمكن أن يجد التعبير عنه إلاّ في الروحانية المحضة. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تكوّن ضعف الفن الكلاسيكي وقصوره، لكن مصيره هو الوقوع في هذا الضعف والقصور.

«والمرحلة التالية، وهي الثالثة، تتميّز بانفصام الوحدة التي بين المضمون والشكل، أي بالعودة إلى الرمزية، عودة هي في الوقت نفسه تقدم. إن الفن الكلاسيكي، بوصفه فناً، فن بلغ أعلى القمم. وإنما عيبه هو أنه ليس إلاّ فناً، فناً فحسب، ولا شيء أكثر من ذلك. أما في هذه المرحلة التامة فإن الفن يسعى إلى

(١) على القارىء أن يفهم دائماً من كلمة: «التمثيل» أنها تعني: التعبير بواسطة الفن؛ في أيّ فن كان: vorstellung، ولا تعني أبداً التمثيل المسرحي إلاّ إذا أضفنا هذا الوصف الأخير.

السموّ إلى مستوى أعلى. إنه يصير ما سمي باسمه: الفن الرومنتيكي أو المسيحي. ذلك أنه في المسيحية تحقق الفصل بين الحقيقة وبين التمثيل الحِسّي. إن الإله اليوناني لا ينفصل عن العيان الحِسّي؛ إنه يمثل الوحدة المرئية بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، ويتجلى كما لو كان التحقيق الوحيد والحقيقي لهذه الوحدة. لكن هذه الوحدة من طبيعة حِسّية، بينما هي في المسيحية تتصوَّر في الروح وفي الحقيقة. إن العيني والوحدة موجودان باقيان لكنهما يتصوَّران بحسب الروح، بعيداً عن المحسوس. لقد تحررت الصورة Idee.

«إن الفن الرومنتيكي قد تولد من انفصام الوحدة بين الواقع وبين الفكرة (أو: الصورة)، كما ولد من العودة إلى التعارض (أو: التطابق الذي كان موجوداً في الفن الرمزي. لكن هذه العودة ينبغي ألا تعتبر مجرد تراجع إلى الوراء، ورغبة في الابتداء من جديد. إن الفن الكلاسيكي قد أفلح في الارتفاع إلى أعلى القِمَم، فأعطى الدرجة العليا لما كان في استطاعته أن يقوم به، لهذا ليس ثم ما يعاب عليه من هذه الناحية. وعيوب الفن الكلاسيكي التي تحدثنا عنها فيما سبق إنما ترجع إلى التحديدات التي يخضع لها الفن بوجه عام. أما الفن الرومنتيكي، الذي حقق الدرجة القصوى من ناحية الفكرة أو الصورة Idee، فقد كان لزاماً أن ينهار بسبب عيوبه الناجمة عن التحديدات التي أخضع نفسه لها من حيث هو رومنتيكي. وتحديدات الفن بوجه عام، الفن بما هو فن، ترجع إلى أنه، من حيث هو مخلص لتصوره، فإنه يتمسك بالتعبير.. بشكل عيني - عن الكلي، وعن الروح، بينما الفن الكلاسيكي يحقق الوحدة بين المحسوس والروحي، وتناظرهما الكامل. لكنه يبقى مع ذلك أن الروح - في هذا الانصهار - لا تمثل بحسب تصورها الحقيقي، لأن الروح تكوّن الذاتية اللانهائية للصورة Idee التي - بوصفها بطوناً مطلقاً - لا تستطيع التعبير عن نفسها بحريّة والتفتح التام في السجن البدني الذي تجد نفسها حبيسة فيه. إن الصورة Idee لا توجد، بحسب حقيقتها، إلاّ في الروح، وبالروح، ومن أجل الروح. وبالنسبة إلى ما هو روحي، فإن الروح هي وحدها المجال الذي تستطيع أن تتفتح فيه. وثم علاقة بين الصورة العينية للروحي وبين الدين. فحسب الدين المسيحي، يجب أن يُعبَد الله بالروح؛ إن الله ليس موضوعاً إلاّ بالنسبة إلى الروح. وفي الفن الرومنتيكي الذي تجاوز، بمضمونه وطريقته في التعبير الفنّ الكلاسيكي، فإن الصورة المشاركة في الروح توجد في تعارض مع ما يشاركه في الطبيعة، والروحي يوجد في تعارض مع المحسوس. وهذا الانفصال أمر مشترك بينه وبين الفن الرمزي، لكن عندما يكون مضمون الصورة Idee من نوع أسمى، وذا طابع مطلق. وما هذا المضمون إلاّ الروح هي ذاتها. وعلاقاته مع الفن الكلاسيكي يمكن تحديدها كما يلي: الفن الكلاسيكي يقوم على الوحدة بين الطبيعة الإلٰهية والطبيعة الإنسانية، لكن ليس هذا إلاّ مضموناً عينياً ولما كانت الصورة وحدة في ذاتها فإنها لا تستطيع أن تتجلى إلا بطريقة مباشرة محسوسة. إن الإله اليوناني الذي يتبدى للتأمل الموضوعي وللتمثيل المحسوس يتخذ الشكل الجسماني للإنسان؛ وهو بقوّته وطبيعته فردي وجزئي، وبالنسبة إلى الذات هو يمثل جوهراً وقوة يمكن هذه الذات أن تتعرف نفسها فيه، دون أن يكون لديها الشعور والاقتناع الباطن بأنها واحدة وإياه. لكن في مرتبة أسمى يحدث الشعور بهذه الوحدة، ومعرفة ما كانت عليه في ذاتها المرحلة السابقة؛ وهذه المعرفة بما هو في ذاته، وهو الوعي بالمرحلة السابقة يكوّنان تفوق المرحلة الحالية أعني المرحلة الرومنتيكية. وإذا كان جوهر الفن اليوناني هو الوحدة، فإن الذاتية هي أساس الفن الرومنتيكي. إن المرحلة أو الدرجة يمكن أن توجد في ذاتها، لكنها يمكن أيضاً أن يدركها الوعي. والفارق كبير في هذا، فإن ما يميّز الإنسان من الحيوان، هو الشعور بهذا الفارق. وما يسمو بالإنسان على الحيوان، هو شعور الإنسان بأنه حيوان. وهذا الشعور يتضمن شعوراً آخر، هو الشعور بأنه يشارك في الروح. ذلك أن من كونه يعرف أنه حيوان، فإنه لا يعود حيواناً.

«إن الإنسان حيوان، لكنه حتى في وظائفه الحيوانية لا يبقى كائناً سلبياً؛ بل، على عكس الحيوان، يشعر الإنسان بوظائفه، ويقرّ بها ويجعلها أرق وألطف، من أجل أن يجعل منها موضوعاً لعلمه مستنير وموضّح بواسطة الوعي. وهذا ما فعله، مثلاً، فيما يتعلق بعملية الهضم. والإنسان، بسلوكه على هذا النحو، يحطم

حاجز سلبيته ومباشرته، حتى إنه لأنه يعلم أنه حيوان فإنه لا يعود حيواناً، كما قلنا منذ قليل، ابتغاء أن يتعرّف نفسه ويؤكد ذاته بوصفه روحاً». (حـ١ ص١٣٨ Reclam).

وفي هذه المرحلة الثالثة يتجلى ما هو روحي بوصفه روحياً، وتكون الصورة حرّة ومستقلة. وما يسود هاهنا هو المعرفة، والعاطفة، أي الصورة، الروح. ولهذا يمكن أن نقول إنه في هذه المرحلة الثالثة تكون الروحانية الحرة والعينية هي موضوع الفن. والفن الرومنتيكي قد جعل مهمته هي أن يجعلنا في حضرة أعماقنا الروحية، وفي مواجهة روحانيتنا. وما دام الأمر كذلك، فلم تعد مهمة الفن أن يعمل من أجل التأمل الحِسّي، بل صار ينزع إلى إرضاء باطننا الذاتي، وإلى إشاعة الطمأنينة في داخل الروح. هنالك يحتفل الباطن بانتصاره على الخارج والظاهر، ويؤكد هذا الانتصار برفض كل قيمة تتعلق بالمظاهر الحِسّية.

لكن هذا الفن في حاجة إلى عناصر خارجية للتعبير عن نفسه. ولما كان العنصر الروحي قد انسحب من العالم الخارجي وقطع كل علاقة معه من أجل أن يدخل في داخل نفسه، فإن الجانب الخارجي والمحسوس ينظر إليه، كما في الفن الرمزي على أنه فانٍ ولا أهمية له فيه إلى درجة ألا يرى المرء أية غضاضه في تمثيل الروح والإرادة الذاتيتين المتناهيتين حتى أقل مظاهر الهوى الفردي، وحتى الملامح الأخلاقية وألوان السلوك المتناهية في الغرابة، وكل ما هو خارجي يترك لما هو عرضي ولمغامرات الخيال. ومن هنا جاء، كما في الفن الرمزي، عدم التناسب بين الفكرة والشكل، والانفصال بينهما وعدم اكتراث كليهما للآخر.

«إن الفن يتطور إذن كما يتطور عالَم؛ والمضمون، أي الموضوع نفسه يُمَثَّل بواسطة الجمال، والمضمون الحقيقي للجمال ليس إلاّ الروح. إنه الروح في حقيقتها، وإذن الروح المطلقة بما هي كذلك، هي التي تكوّن المركز. ويمكن أيضاً أن نقول إن هذا المجال للحقيقة الإلاهية الذي يقدمه الفن إلى التأمل العياني وإلى العاطفة ـ يكوّن مركز عالم الفن بأكمله، وهو مركز يمثله الشكل الإلهي الحر المستقل الذي تمثّل كل الجوانب الخارجية للشكل وللمواد، جاعلاً منها التجلي الكامل لها.

«إنه الله، وإنه المثل الأعلى هو الذي يكوّن المركز. والله، بتطوره، يصير هو العالم. وبعمله هذا يزدوج. إن الله هو، من ناحية، الطبيعة اللاعضوية، والموضوعية الخالية من الروح؛ ومن ناحية أخرى هو الموضوعية الذاتية، هو الألوهية من حيث هي انعكاس لذاتها، أو هي الموضوعية المجردة الأجنبية عن الروح، هذا من ناحية، والذاتية الغيبية، الذاتية غير الموجودة إلا في ذاتها، والروحية المشخّصة، والألوهية الذاتية للغير.

«ونستطيع أن نقول نفس الشيء عن الدين، وإن للدين علاقات مباشرة مع الفن في أعلى درجاته. فنحن في الدين نميّز بين الحياة الخارجية الأرضية المتناهية، وبين السمّو نحو الله، الذي لا نستطيع أن نتحدث بشأنه عن فارق بين الذاتية والموضوعية. وهناك أيضاً تقوى الملة، والعبادة، والروح الإلاهية التي تندمج في الملة وتبقى في داخلها». (حـ١ ص١٤٢ طبعة Reclam).

٣

أنواع الفنون

١ ـ وأول تحقيق للفن هو المعمار.

وهنا نجد أنه كلما كان المضمون أعمق أو على العكس: سطحياً غامضاً، فإن الشكل سيكون أكثر، أو أقل، تعبيراً، أكثر أو أقل عينية، وحين يريد فن المعمار أن يحقق تطابقاً كاملاً بين المضمون والشكل، فإنه يخرج عن حدود ميدانه الخاص من أجل الزحف على ميدان أسمى، هو ميدان فن النحت. وبهذا تظهر طبيعة المعمار المحدودة بعلاقاتها الخارجية مع ما هو روحي، وبحاجة إلى تجاوز نفسه ابتغاء الاقتراب من الصورة Idee أعني من الروح.

«ومهمة المعمار هي أن يطبع في الطبيعة اللاعضوية تحويلات تقربها من الروح بواسطة سحر الفن. والمواد التي يعمل فيها المثل، بشكلها الخارجي والمباشر، كتلة ميكانيكية ثقيلة. إن أشكاله تظل هي أشكال الطبيعة اللاعضوية، منظمة وفقاً لعلاقات التماثل (symétrie) المجردة. فالفن يبدأ هاهنا إذن بالطبيعة اللاعضوية، ويتحقق فيها، ولما كان مضمونه مجرداً، فإنه يظل خارجاً عنه، وبدلاً من أن يُظهر الله خارجياً،

فإنه يقتصر على مجرد الإشارة إليه. إن المعمار لا يفعل بعدُ إلاّ شق الطريق إلى الحقيقة التي تتناسب مع الله، ويؤدي واجباً، نحوه بأن يعمل في الطبيعة الموضوعية، وأن يسعى إلى تخليصها من أدغال التناهي وتشويهات ما هو عَرَضي. إنه يمهد الطريق المؤدي إلى الله، ويشيد له معابد، ويوجد له مكاناً، وينظف التربة، ويعالج المواد الخارجية كيما تكون في خدمته، حتى لا تبقى خارجية عنه، بل تظهر وتصبح صالحة للتعبير عنه، وقادرة وجديرة باستقباله. إن المعمار يهيىء المكان للاجتماعات الخاصة، ويشيّد حَرَماً آمناً لأعضاء هذه الاجتماعات، وستراً يحميهم من العاصفة التي تهدد، ومن المطر وتقلبات الأحوال الجوية، من الوحوش. وهو يعبر في الخارج عن إرادة ـ الوجود ـ معاً بإعطائه شكلاً عينياً مرئياً. تلك هي رسالة المعمار؛ وذلك هو المضمون الذي يجب عليه أن يحققه. ومواده إنما يستمدها من المادة الغليظة الخارجية، على هيئة كتل ميكانيكية ثقيلة. وتشكيل هذه المواد هو تشكيل خارجي، ينفذ وفقاً للقواعد المجردة للتماثل (السيمترية) وعلى هذا النحو يشيد معبد لِلّه، ويبنى مقامه. فتجري تحويلات في الطبيعة الخارجية، وفجأةً يسري فيها برق الفردانية. إن الله يدخل في معبده، ويتملك بيته. وبرق الفردانية هو الوسيلة التي بها يتجلى، وتمثاله يتخذ مكانه في المعبد من الآن فصاعداً». (حـ١ ص١٤٣ ـ ١٤٤ Reclam).

وهكذا بفضل المعمار يجري في العالم اللاعضوي عملية تطهير، تتم وفقاً لقواعد التماثل (السيمترية)، فيقترب من الروح، ويبرز معبد الله وبيت أمّته. ثم يدخل الله هذا البيت، قارعاً إياه، نافذاً في المادة الجامدة لبرق الفردانية. وهكذا يتلقى المعبد روحاً ومضموناً روحياً على شكل إله أبدعه الفن وبين هذا الإله والشكل الذي يظهر عليه لا تعود العلاقات من الآن فصاعداً علاقات خارجية فقط. بل تكون هذه هوية مطلقة وتامة بين الواحد والآخر.

والفضل في تحقيق هذه المطابقة التامة، إنما يرجع إلى الفن الكلاسيكي الذي هو فن النحت.

٢ ـ إن النحت يدخل الله في موضوعية العالم الخارجي؛ وبفضله تتجلى الذاتية، والفردانية في الخارج من جانبها الروحي. إن الإله يدخل، وفي الوقت عينه ينفد في هذه المظاهر الخارجية لما هو ذاتي ولما هو فرديّ ويحقق تمثيله الكامل. هنالك تبدو الروحانية وحدها، فالشكل الجسماني لا يعني شيئاً ولا يعبر عن شيء بذاته، لكنه فقط من حيث هو انعكاس لعمق باطن وتمثيلٌ للروح. والمحسوس لا يعود يعبّر إلاّ عما هو روحي، والنحت لا يستطيع أن يعبر عن مضمون روحي دون أن يهبه شكلاً محسوساً ميسوراً للعيان الحِسّي. إن النحت يمثل الروح على شكلها الجسماني، وفي وحدتها المباشرة، وفي حالة هدوء ساج وسعيد، بينما الشكل، من ناحيته، يشاع فيه الحياة بواسطة الفردانية الروحية. والشكل والمضمون يصيران في تطابق مطلق، ولا واحد منها يتغلب على الآخر: فالشكل يحدّد المضمون، والمضمون يحدد الشكل، إنها الوحدة في كليتها المحضة. وهكذا يحاكي التمثالُ الشكلَ الإلهي نفسه. والإله باطن في التعبير الخارجي عنه، وهو في حالة من السكون غير المتحرك، والسجوّ السعيد وليس له علاقة إلا مع ذاته، إنه ثمّ كنوع من التجلي العضوي. فنحن هنا بإزاء التصور المنطوي على نفسه، وفي علاقة مع ذاته وليس له أية صفة من صفات المظهر» (حـ١ ص١٤٥ Reclam).

٣ ـ وأقرب الفنون إلى النحت هو التصوير Malerei. وهو يتخذ مادة المضمون وتشكيله: قابلية الرؤية sichtbarkeit بما هي كذلك، من حيث أنها تتميز بالألوان. صحيح أن مادة المعمار والنحت هي أيضاً قابلة للرؤية وملوّنة، لكنها ليست كما في التصوير: جعل الشيء مرئياً لما هو كذلك، مثل الضوء البسيط في ذاته الذي يتحدد بأنه في مقابل الظلمة وبالإتحاد معها يكوّن اللون. وقابلية الرؤية تصبح جزئية وذاتية بواسطة البدن مثلاً، وخصوصاً بالضوء الذي يتضمن التحديد بواسطة الظلمة التي معها يكوّن وحدة فرعية ومتجزئة. وهذه القابلية للرؤية ليست في حاجة، كما هي الحال في المعمار، إلى تقابلات مجردة لكتل ميكانيكية، كما أنها ليست في حاجة إلى المادية الكلية ذات الأبعاد الثلاثة، كما هو الحال في التمثال المنحوت، وإنما التقابلات التي تحتاج إليها هي تقابلات باطنة، إن صح هذا التعبير على شكل ألوان. وبهذا يتحرر الفن مما هو ماديّ محض ولا يتوجه إلا إلى المعنى المحمود والمثالي للحياة. ومن

ناحية أخرى، يخضع المضمون بدوره إلى تحِلٍّ يمتد بعيداً جداً. وكل ما يعتلج في النفس، وكل ما يسعى إلى التعبير عن نفسه في الخارج يصير مادة للتمثيل. وكل حياة العواطف تجد هاهنا مكاناً فسيحاً لها.

٤ ـ والذاتية الأشد عمقاً من ذاتية اللون والتصوير لهي تلك التي تحققها الموسيقى. وذلك أن الموسيقى تلغي التواجدات معاً التي تملأ المكان والتي يبقى عليها اللون، وذلك باضفاء المثالية عليها وتجميعها في نقطه. لكن نقطة الإلغاء هذه هي نقطة عينية، وهذا التحديد يمكن أن يعدّ بداية لإضفاء المثالية على ما هو مكاني، وذلك بواسطة الحركة التي تبث في المادة، وهي حركة تجعل المادة تهتز وتعدّل العلاقات التي بينها وبين نفسها، وهذا ما نحصل عليه بواسطة الصوت الذي يتوجه نحو السمع، وهو حِسٌّ مثالي آخر. وهنا تتحول قابلية الرؤية المحمودة إلى قابلية سمع مجردة؛ وديالكتيك المطلق ينمو ويتطور كي يصل إلى الزمان، إلى هذا المحسوس السلبي الموجود هناك دون أن يكون هناك، وفي هذا اللاوجود يولدّ وجوده المقبل، لاغياً نفسه ومولداً نفسه باستمرار. وهذه المادة التي هي المحايثة المجردة تكوّن الوسط الذي فيه يتطور الإحساس غير المعين، والذي لم يكن له بعدُ القدرة على بلوغ درجة التحديد الذاتي. إن الموسيقى وحدها هي التي تعبّر عن يقظة العاطفة وعن زمانها؛ وتكوّن مركز الفن الذاتي، والانتقال من الحساسية المجردة إلى الروحية المجردة. والموسيقى، هي بذاتها تقوم، شأنها شأن المعمار، على علاقات عقلية، وهي الفن الذي يعبّر عن المحايثة المجردة والروحية للعاطفة.

والصوت عنصر مجرد. والعين والأذن حاسّتان جعلتا من إجل التجليات المحضة والمجردة. إن الصوت يمثل مثالية ما هو مادي؛ ومن حيث هو اهتزاز وحركة لما هو مادي فإنه عنصر مثالي، متهيّىء تماماً لتجليّ ما هو إلاهي. إن الامتداد المكاني يتحول إلى نقطة، والنقطة التي تبقى ليست إلاّ الزمان. إن العنصر المحسوس يتحول بالموسيقى إلى روحية متزايدة.

٥ ـ بيد أن هذا العنصر الحِسّي لا يزال في الموسيقى وثيق الارتباط بالعاطفة، فينفصل عن المضمون، والصوت الذي كان في الموسيقى ذا رنين غير محدّد، يتحول إلى كلام مفصّل محدّد مهمته أن يعبّر عن تصورات وأفكار وأن يكون علامة على باطن روحي. إن الصوت يتحول إلى حرف من حروف الهجاء، لأن المرئي والمسموع يرتدان إلى مجرد علامات الروح. وهذا النوع من الفن هو ما نسميه: الشعر. «إن الشعر هو الفن العامّ الأكبر شمولاً، الفن الذي بلغ في السمّو إلى ذروة الروحية. في الشعر تكون الروح حرّة في ذاتها؛ لقد انفصلت عن المواد الحسّية، ابتغاء أن تصنع منها علامات يقصد منها التعبير عنها. والعلامة هاهنا ليست رمزاً بل هي شيء لا قيمة له، تمارس فيه الروح قدرتها على التحديد... وما يميّز الشعر خصوصاً هو قدرته على أن يخضع للروح وتصوراتها العنصرَ المحسوس الذي كان التصوير والموسيقى قد بدآ في تحرير الفن منه... إن الصوت قد صار اللفظ المفصح عنه، والذي قصد منه إلى التعبير عن تصورات وأفكار، وصار النقطة السلبية التي كانت تنحو إليها الموسيقى فتحولت إلى نقطة عينية تماماً، هي نقطة الروح وقد مثّلها الفرد الواعي الذي بواسطة وسائله الخاصة، ربط المكان اللامتناهي للامتثال بزمان الصوت». (حـ١ ص١٤٨ ـ ١٤٩ طبعة Reclam).

تلك إذن هي الخصائص العادية لمختلف الفنون: المعمار، والنحت والتصوير، والموسيقى، والشعر.

ولم يبق إلاّ تحديد علاقاتها بالزمان والمكان. «إن الزمان والمكان هما الشكلان العامّان للعالم المحسوس، وبفضلهما يكون المحسوس محسوساً؛ إنهما تجريدان عامان للمحسوس. وإذا نظر إلى الفنون من هذه الناحية، فإن المعمار يتخذ من المكان ذي الأبعاد الثلاثة مادة لامتثاله، لكن بحيث يكون للتحديدات الأساسية للمكان: من زوايا، وسطوح، وخطوط، انتظام يفرضه عليها الذهن. والأشكال هاهنا هي مجرّد تبلورات، قد خلت من الروح. فالهرم لا يحتوي إلاّ على إله غائب ـ أما النحت فقد أعطى المكان كله شكلاً عضوياً، مبتدئاً من الداخل. بعد ذلك تأتي الفنون الرومنتيكية، التي فيها يبدأ الخارج في الاستبطان الذاتي، ويبدأ المكان في أن يصير مجرداً: فالتصوير يعمل في السطوح الممتدة وتشكيلها. وهذا المكان المجرّد ينتهي بأن يختزل إلى نقطة تصير نقطة الزمان، وإلى النقطة السلبية التي هي

سلب للانفصال، في نفس الوقت الذي هي فيه انفصال والعنصر المحسوس للزمان هو عنصر الموسيقى. أما في الشعر فإن النقطة تناظر الزمان أيضاً، لكن الزمان ـ بدلاً من أن يكون ذا سلبية شكلية ـ يكون عينياً تماماً، من حيث هو نقطة للروح، ومن حيث هو ذات مفكرة مرتبطة بالصوت الزماني في المكان اللامتناهي للامتثال. وهكذا يناظر كلُّ فن من الفنون تحديدات جزئية للخارج». (حـ١ ص١٥٠ ـ ١٥١ طبعة Reclam).

وفيما يتعلق بالعلاقات بين الفنون الجزئية وبين الفن بوجه عام، يقول هيجل «إن الفن الرمزي يجد أوسع تطبيق له في المعمار: إنه يتفتح منه على نحوٍ كامل، دون أن يصبح الجانب اللاعضوي من فن آخر. وفي الفن الكلاسيكي نجد أن النحت هو غير المشروط بشرط، بينما المعمار يرتبط به بصفة ثانوية. أما الفن الرومنتيكي فهو أساساً ميدان التصوير والموسيقى، ومهما يتجلى استقلاله غير المشروط بشرط. والفن الثالث الرومنتيكي، الذي يسمو إلى الموضوعية في ذاتها، هو الشعر، الذي يوسّع ميدانه باستمرار وإلى غير نهاية، ويتدخل في سائر الفنون الرومنتيكية، مولجاً فيها عنصراً جديداً، ومستمداً منها في نفس الوقت عناصر من أجل تكوينه هو نفسه. ذلك أن الشعر مشترك بين كل أشكال الجمال ويمتد إليها جميعاً، لأن عنصره الحقيقي هو الخيال، الذي يحتاج إليه كل إبداع أيّاً كان شكله.

التقسيم الذي أتينا على ذكره إنما يقوم على علاقات الفنون بالزمان والمكان؛ بيد أن هذه علاقات مجردة. وحينئذ يصير المعمار هو: التبلور، والنحت هو: الشكل العضوي للمادة، والتصوير هو: السطح والخط. أما في الموسيقى فإن الزمان يرد إلى النقطة؛ النقطة التي ليست أبداً خاوية، أعني إلى الزمان. وأخيراً نجد أنه يحدث في الشعر تحديد آخر غير ذلك التحديد المحسوس تجريداً. لكنه عند هذه الدرجة العليا يتجاوز الفنُّ نفسَه. ويصبح نثراً، وفكراً.

وما تحققه الفنون الجزئية في كل عمل فنّي منظوراً إليه على حدة، هي الأشكال العامة لفكرة (أو: الصورة) من خلال الجمال وهو بسبيل النمو والتطور. والفن يبدو كما لو كان پانتيون Panthéon (= مجمع جميع الآلهة)، مهندسه المعماري هو روح الجمال وهي تدرك ذاتها، وكذلك عامل البناء فيه، ولن يتم هذا البناء إلاّ بعد آلاف السنين من التاريخ الكلي» (علم الجمال، حـ١ ص١٥٠ ـ ١٥١، طبعة Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٧١).

صورة الجمال

ـ ١ ـ

الصورة Idee والروح المطلقة

بعد التمهيدات التي أوردناها حتى الآن، يشرع هيجل في الكلام عن الصورة[١] Idee الخاصة بالجمال فيحدد أولاً معنى «الصورة» فيقول: «إن الصورة من حيث هي موجودة في ذاتها ولذاتها، هي أيضاً الحق في ذاته، وهي ما يشارك في الروح بطريقة عامة، إنها الروحي الكلي، إنها الروح المطلقة. والروح المطلقة هي الروح من حيث هي كلية، لا من حيث هي جزئية ومتناهية. وتتحدد على أنها ما هو حق بحقيقة كلية. صحيح أننا اعتدنا أن نضع الروح إلى جانب الطبيعة، كما لو كانت الطبيعة مساعدة لها في المكانة، وكما لو كانت العلاقات القائمة بين الروح والطبيعة علاقات الندّ للند، ومستقلة على التبادل. هاهنا نفترض تقابلاً بين الروح والطبيعة. إن الروح، وقد تخلصت من الطبيعة. فإنها تعارضها، وليست هي الروح المطلقة التي فيها الطبيعة تكون موضوعة بطريقة مثالية. وهي التي تتفاضل بحسب نشاطاتها المحايثة وتنحلّ إلى حدود متقابلة: الطبيعة والروح المتناهية ـ هذان الحدان يمثلان الصورة الكلية، يمثلانها فقط دون أن يكونا شكلها الحقيقي».

لكن هذه هي نظرة الروح المتناهية التي مصدرها في الروح المطلقة التي هي اتحاد لها مع الطبيعة. أما النظرة الصحيحة فتقول إن حقيقة الطبيعة تقوم في مثاليتها. وهذه المثالية هي التي تشكّل التصور العميق لذاتية الروح. لكن الروح من حيث هي ذاتية، ليس بعدُ

(١) «الصورة» في هذا الفصل، وفي كل موضع قرنت فيه بالمقابل الألماني Idee هي المثال العقلي، الأزلي الأبدي الذي بالمشاركة فيه تتكون حقائق الأشياء. وهذا الاستعمال هو الذي وضعه أفلاطون، لكنه جعل الصورة مفارقة في عالم علوي، بينما عند هيجل الصورة محايثة في عالم الموجودات، أي باطنة فيها. وكان أفلاطون يضع صورتي الخير والجمال على رأس عالم الصور أو المثل. راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «أفلاطون».

إلاّ حقيقة الطبيعة لأنها لم تكوّن بعدُ تصورها لذاتها. والروح المطلقة هي الحقيقة العليا. والطبيعة تعود إلى حقيقتها، وحقيقتها هي الروح.

وفي ميدان الفن نحن نضع أنفسنا من وجهة نظر الروح المطلقة.

«ذلك أن ميدان الفن هو فوق ميدان الطبيعة والروح المتناهية؛ وهو لا يطابق ميدان المنطق، حيث الفكر - بما هو فكر - ينمو ويتطور من أجل ذاته، كما أنه لا يطابق الطبيعة حيث يتموضع (= يصير موضوعاً) الفكر. إن الجمال الفني لا يوجد في الطبيعة؛ وهو ليس من نوع المنطق، ولا يكوّن جزءاً من ميدان الروح المتناهية، ولا من ميدان الفكر المحض البسيط، الفكر الذي ليس إلاّ فكراً فحسب، ولا من ميدان أهداف وأفعال الروح المتناهية. وإنما هو ينتسب إلى ميدان الروح المطلقة؛ ويوجد في الفن معرفة بالروح المطلقة بوصفها موضوعاً للروح المتناهية... الروح المطلقة تعارض ذاتها، في مجتمعها، كروح متناهية؛ إنها ليست روحاً مطلقة إلاّ بمقدار ما هي معروفة بما هي كذلك في المجتمع. ولما كانت هذه هي وجهة نظر الفن - منظوراً إليه في مكانته الأسمى والأكثر حقيقة، فمن الواضح أن الفن هو في نفس المرتبة التي للدين وللفلسفة. إن الفن والدين والفلسفة تشترك في كون الروح المتناهية تمارس أمرها في موضوع مطلق، هو الحقيقة المطلقة. في الدين يسمو الإنسان فوق مصالحه الشخصية الجزئية، وفوق آرائه وامتثالاته وميوله الخاصة، فوق علمه الفردي - متوجهاً نحو الحق، أي نحو الروح التي هي في ذاتها ولذاتها. وموضوع الفلسفة هو نفس الحقيقة؛ إنها تفكر في الفن، ولا موضوع لها إلاّ الله؛ إنها في جوهرها لاهوت وعبادة إلاهية. ونستطيع، إن شئنا، أن ننعت الفلسفة بنعت اللاهوت العقلي، والعبادة الإلاهية للفكر. إن الفن والدين والفلسفة لا تختلف إلاّ من حيث الشكل؛ أما الموضوع فواحد» (حـ١ ص١٥٧ - ١٥٨).

ولو ألقينا نظرة إلى وجودنا العادي، لأبصرنا تنوعاً هائلاً في المصالح والوسائل الكفيلة بتحقيقها. إذ نجد أولاً المصالح المادية التي تسعى إلى توفيرها العديد من الصناعات، ونجد التجارة والملاحة ومختلف المهن الصناعية؛ وفوق هذه نجد عالم القوانين، وحياة الأسرة، والصناعات الاجتماعية، وكل ميدان الدولة الهائل؛ وبعد ذلك تأتي الحاجة الرئيسية التي توجد في روح كل واحد منا وتجد إرضاءها في حياة الكنيسة؛ ونجد في النهاية نشاط العلم بفروعه العديدة والمتقاطعة. «وفي داخل هذه المجالات يتم أيضاً النشاط الفني، المتولد من الاهتمام بالجمال الذي تؤدي تحققاته إلى إرضاء روحي. والسؤال الذي يقوم حينئذ هو: لأية ضرورة باطنة يستجيب هذا الاهتمام بالجمال، هذه الحاجة إلى الفن، بالنسبة إلى سائر ميادين الحياة والعلم؟ وأول ما يخطر بالبال هو أن نرى أن مجرد وجود هذه المجالات ينبغي أن يكفينا، وأن كل سؤال يتجاوز ذلك هو سؤال لا حاجة إليه ولا محصّل منه. بيد أن العلم يقتضي أن نبحث في العلاقات الجوهرية القائمة بينها واعتماد بعضها على بعض على التبادل. وهنا نجد أن العلاقات التي تربط بينها ليست علاقات المنفعة وحدها، بل هي يكمّل بعضها بعضاً، بمعنى أن هذا المجال أو ذاك يتضمن أنواعاً من النشاط أسمى من تلك التي في مجال آخر؛ ونتيجه هذا أن المجال الذي في مرتبة أدنى يسعى إلى أن يتجاوز نفسه وإلى مَلء النقص الذي يتبين له، وذلك بإرضاء أعمق لمصالح أوسع». (حـ١ ص١٥٦ - ١٦٠).

وللعمل الفني وجهان: وجه المضمون والغاية والمعنى، ثم وجه التعبير، والتجلي، والواقع الخارجي. وبين هذين الوجهين تداخل بحيث أن المظهر الخارجي لا سبب له إلاّ التعبير عن الباطن.

وأعلى مضمون يمكن الذات تصوره هو مضمون الحرية، التي هي التحديد الأعلى للروح. ومعنى الحرية هو اختفاء كل بؤس وشقاء، وتصالح الذات مع العالم وقد صار مصدراً لألوان الرضا، واختفاء كل تعارض أو تناقض. «لكن للحرية مضموناً عقلياً أيضاً: هو الأخلاق مثلاً، في الأفعال، والحقيقة في الأفكار. لكن طالما بقيت الحياة ذاتية، دون أن تظهر في الخارج، فإن الذات تجد نفسها في حضرة ما ليس حرّاً، مما ليس إلاّ موضوعية وضرورة طبيعية، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى مصالحة هذا التقبل. ومثل هذا التعارض موجود في داخل الشخص نفسه. وحين نتحدث عن الحرية، فلا بد أن نحسب حساباً - من ناحية - لما هو في ذاته كلي ومستقل، مثل القوانين العامة للعدالة والجمال والحق،

الخ، ومن ناحية أخرى لغرائز الإنسان، وعواطفه، واستعداداته، ووجداناته، وبالجملة: كل ما ينطوي عليه القلب العيني للإنسان المفرد.

وبين هذين الحدّين المتعارضين يتواصل الصراع المستمر، الذي هو مصدر ألوانٍ من اليأس، وآلام عميقة وشعور عميق بعدم الرضا. إن الحيوانات تحيا في سلام مع نفسها ومع الأشياء التي تحيط بها، أما الطبيعة الروحية التي للإنسان فتجعله يعيش في حالة من الازدواج والتمزق، ويتخبط في وسط تناقضات تولدها هذه الحالة.

«إن الإنسان لا يستطيع أن يقنع بحياة لا تتجاوز عالمه الباطن، حياةٍ محبوسة في الفكر المحض، وفي عالم القوانين ذات الطابع الكلي - بل هو في حاجة أيضاً إلى وجود محسوس يستطيع فيه أن يطلق العنان لدافع العاطفة وخفقات القلب، وبالجملة: للحياة النفسية. والفلسفة تتصور هذا التعارض بطريقة عامة جداً، والوسائل التي تقترحها من أجل القضاء على هذا التعارض هي الأخرى ذات طابع عام جداً. لكن الإنسان في حياته المباشرة يطمع في إشباع مباشر أيضاً. وإنا لنجد في نَسَق الحاجات الطبيعية أول امتصاص للتعارض المذكور. فالجوع والعطش والأكل والشراب والشبع والنوم الخ هي الأمثلة، في هذا المجال، على مثل هذا التعارض وامتصاصه. لكن في هذا المجال الخاص بالحاجات الطبيعية نجد أن مضمون الإشباع يكشف عن طابع متناه ومحدود.

والإشباع ليس مطلقاً، ويتلوه فوراً يقظة للحاجة. والأكل والنوم والشبع لا يعطي نتائج نهائية: والجوع والتعب ما يلبثان أن يعودا من جديد في اليوم التالي. وفي المجال الروحي ينشد الإنسان الإرضاء والحرية في الإرادة وفي العلم؛ في المعارف والأفعال. والجاهل ليس حرّاً، لأنه يجد نفسه أمام عائق فوقه وخارج عنه، وهو مع ذلك يعتمد عليه، دون أن يكون هذا العالم الأجنبي من عمله هو ودون أن يشعر أنه مطمئن فيه. والبحث عن العلم، والطموح إلى المعرفة، من أدنى الدرجات حتى أسماها، لا مصدر له إلا تلك الحاجة التي لا تقاوم: الحاجة إلى الخروج عن هذه الحالة من عدم الحرية من أجل اكتساب العالم بواسطة الإدراك والفكر. ومن ناحية أخرى، فإن الحرية في الفعل تقوم في الالتزام بالعقل الذي يقتضي أن تصبح الإرادة حقيقة واقعية. وهذا التحقيق للإرادة، بحسب مقتضيات العقل، يتم في الدولة. ففي الدولة المنظمة وفقاً لمقتضيات العقل نجد أن كل القوانين والنظم ليست إلاّ تحقيقات للإرادة تبعاً لتعيّناتها الأكثر جوهرية. وحينما يكون الأمر كذلك، فإن العقل الفردي لا يجد في هذه النظم إلاّ التحقيق لماهيته الخاصة، وحينما يخضع لهذه القوانين فإنه لا يطيع في النهاية إلاّ نفسه. وكثيراً ما يخلط بين الحرية وبين الهوى؛ لكن الهوى ليس إلاّ حرية لا عقلية، لأن الاختيارات والقرارات التي تتخذ من الهوى لا تمليها الإرادة العاقلة، بل تمليها الدوافع العارضة والبواعث الحسّية الخارجية».

والفن يكوّن جزءاً من المجال المطلق للروح لأنه يشتغل بالحقيقة بوصفها موضوعاً مطلقاً للوعي. وبهذه المثابة يحتل الفن نفس المرتبة التي يحتلها الدين، بالمعنى الأخص لهذا اللفظ، والتي تحتلها الفلسفة، لأن الفلسفة هي الأخرى لا موضوع لها إلاّ الله، وهي بذلك لاهوت عقلي في جوهرها وعبادة إلاهية من أجل الحقيقة. إن الفن والدين والفلسفة هي ممالك الروح الثلاث، ومضمونها واحد، ولا خلاف بينها إلاّ في الشكل الذي يعبر به كل واحد منها عن نفس الموضوع، وهو «المطلق» كما يتجلى للوعي. وهذه الاختلافات بينها إنما ترجع إلى تصور المطلق: فثم ثلاثة أشكال لهذا التصور:

الشكل الأول: هو المعرفة المباشرة، وهي بالتالي حِسّية، والعلم هاهنا يتصور كل الأشياء من وجهة نظر حسية وموضوعية، فيها يُدْرَك «المطلق» بواسطة العيان الحِسّي، وبالعاطفة.

والشكل الثاني: هو الامتثال (الإدراك) الواعي.

والشكل الثالث: هو الفكر الحر الذي هو فكر الروح المطلقة.

«إن العيان الحِسّي ينتسب إلى الفن الذي يعطي الحقيقة شكل الانفعالات الحسية (لتماثلها)، وحتى بهذه المثابة، فإن لها معنى يتجاوز المجال الحِسّي الخالص، لكنها لا تريغ، من خلال هذه الوسائل الحِسّية، إلى

جعل الروح في كل عليتها مُدْركة، لأن الوحدة التي تكونها هذه الروح مع الظاهرة الفردية هي التي تكوّن ماهية الجمال وتمثيله بواسطة الفن».

والدين كثيراً ما يستعين بالفن من أجل جعل الحقيقة الدينية أكثر عينية وأيسر للجمال. وفي هذه الحالة نستطيع أن نقول إن الفن يعمل في خدمة مجال ليس هو مجاله الخاص. لكن يجب أن نقول مع ذلك إنه في كل مرة يؤكد فيها الفن كماله العالي، فإنه يعطي عن الحقيقة التعبير الأكثر توفيقاً، والذي يناسب ماهيتة إلى أعلى درجة. وعلى هذا النحو كان الفن عند اليونان، وهو الشكل الأسمى الذي مثل به الشعب آلهته وأدركوا الحقيقة ولهذا السبب فإن الفنانين والشعراء اليونانيين صاروا المبدعين لآلهتهم، إلاّ أن الفنانين أعطوا لأمتهم تصويراً محدداً لحياة الآلهة وأفعالهم، وأعطوا للدين مضموناً محدّداً.

لكن الفن يحمل في داخله خلافه، ولهذا يجب عليه أن يخلي مكانه لشكل من الوعي أسمى. والمجال الأقرب الذي يتجاوز مملكة الفن هو مملكة الدين. والوعي الديني يتخذ شكل الامتثال بأن ينتقل «المطلق» من موضوعية الفن إلى باطن الذات، فيصبح القلب أو الروح أو الذاتية بعامة هي اللحظة (العنصر) الرئيسية. «ويمكن نعت هذا التقدم للفن نحو الدين بأن نقول إن الفن لا يمثل إلاّ جانباً واحداً من الوعي الديني. فإذا كان الفن يمثل الحقيقة، والروح، على شكل محسوس لموضوع ما، ويرى في هذا القبيل التعبير المطابق عن «المطلق»، فإن الدين يضيف التقوى التي تكوّن الموقف الباطن تجاه الموضوع المطلق. إن التقوى تنتج عن كون الشخص يدع ما يجعله الفن موضوعياً للحساسية الخارجية يدخل في أعماقه الباطنة، ويندمج فيها بحيث تصبح محايثة الامتثال وعمق العاطفة عنصراً جوهرياً في وجود المطلق. إن التقوى هي عبادة الجماعة (أو الأمة) على الشكل الأصفى والأكثر أنساً وذاتية؛ إنها عبادة فيها الموضوعية تمتص وتُهضَم، ويصير مضمونها، وقد تخلص من هذه الموضوعية، ملكاً للقلب والنفس».

والشكل الثالث للروح المطلقة هو الفلسفة، لأن الدين الذي فيه يظهر الله أولاً للوعي كموضوع خارجي: إذ عليه أن يبدأ فيتعلم فن الله، وكيف انكشف للوعي - كي يكوّن عنصراً باطناً يملأ الجماعة (أو الأمة) لكن الباطن الذي يميّز تقوى النفس ليس هو الشكل الأسمى للباطن. وإنما الفكر الحرّ هو الشكل الأصفى للمعرفة، الفكر الذي بفضله يمتلك العلم نفس المضمون ويصير هكذا العبادة الأكثر روحية، أي أن الفكر يصبح قادراً على إدراك ما يتجاوز الامتثال والعاطفة. وهكذا نجد أن الفن والدين يتحدان في الفلسفة، وهو اتحاد بين موضوعية الفن، وبين ذاتية الدين وذلك لأن الفكر يكون الذاتية الأكثر عمقاً، والأكثر صفاء، وهو الصورة الأكثر حقاً، والتي هي في الوقت نفسه العموم الأكثر كمالاً والأكثر موضوعية.

والوعي الحِسّي عند الإنسان هو الوعي الأول في الزمان، والذي يسبق سائر أنواع الوعي. ولهذا فإن الدين في أقدم مراحله كان ديناً يشغل فيه الفن والانتاج الحسي للفن مكاناً بالغ الأهمية، إن لم يكن المكان الأهم. وفقط في دين الروح يصير الله، من حيث هو روح، موضوعاً لشعور أسمى، ويُدْرَك على أنه في علاقة مع الفكر.

٢

الجمال في الطبيعة

«الجمال هو «الصورة» Idee بوصفها وحدة مباشرة للتصور Begriff وحقيقة الواقعية بقدر ما تكون هذه الوحدة جاهزة في تجليها الواقعي المحسوس».

وبعبارة أبسط: الجمال إنما يقوم في الوحدة بين التصور العقلي للشيء وبين وجوده الواقعي، بحيث يكون الشيء جميلاً إذا تطابق التصور العقلي مع التحقيق الفعلي في الوجود. أو بعبارة أكثر بساطة: الجمال هو التطابق بين المفهوم العقلي وبين الوجود الفعلي.

وعند هيجل أن «التصور» ليس فقط من نتاج تفكيرنا المتعقل، بل هو يوجد موضوعياً، في الشخص الحي نفسه. ذلك لأن مثاليته ليست كما عند فشته، أي عقلية في الأنا، بل هي مثالية موضوعية.

وتبعاً لهذا المبدأ، فإن الحياة التي تشيع في الطبيعة هي جميلة، من حيث أن الحياة هي «صورة» Idee محسوسة وموضوعية، وذلك بالقدر الذي به تلبس

الصورة مباشرة. كشكل أولي طبيعي، شكل الحياة في عرض حقيقة واقعية للحياة، فإن الجمال الطبيعي ليس هو الجمال في ذاته، ذلك لأن الجمال الطبيعي ليس جميلاً. إلا بالنسبة إلى الآخرين، أي بالنسبة إلينا نحن، بالنسبة إلى الوعي الذي يدرك الجمال. لهذا ينبغي أن نتساءل: كيف ولماذا الوجود في الحياة يبدو لنا جميلاً في آنيته Dasein المباشرة؟

إن أول ما يظهر لنا حين ننظر في كائن حيّ من حيث مظاهره وسكونه هو: الحركة الإرادية. وهذه، لو نظر إليها بوجه عام، فإنها ليست إلا الحرية المجرّدة في التغيير الزماني للمكان؛ وهذا التغيير، في حالة الحيوانات يظهر لنا أنه اعتباطي وكأنه صادر عن مجرد الصدفة. وفي الموسيقى والرقص توجد حركات لكنها ليست اعتباطية وبمحض الصدفة، بل هي في ذاتها منتظمة، مجرّدة، عينية، مليئة بالمقياس، وتظهر لنا كذلك، وأنها ليست اعتباطية، ولا بالصدفة. وحتى لو شاهدنا في حركة الحيوان تحقيقاً لهدف معيّن، فإن هذا التحرك ناجم عن تهيج، ولهذا فإنه عَرَضي تماماً ومحدود. أمّا إذا خطونا خطوة أخرى فإننا نجد في الحركة التعبير عن نشاط ذي طابع عقلي وتعاون بين كل الأجزاء؛ وهنالك نكوّن حكماً لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة نشاط قام به ذهننا. والأمر كذلك إذا فكرنا في الكيفية التي بها يشبع الحيوان حاجاته: الغذاء، أخذ الطعام، التهامه، هضمه، وبالجملة كل ما يعمل على حفظ حياته لكن هذه الغائية هي الأخرى لا تكفي كي تظهر لنا أن الحياة الحيوانية تمثل الجمال الطبيعي ذلك لأن الجمال لا يمكن أن يعبّر عنه إلاّ في شكل، لأنه هو وحده التجلي الخارجي الذي به المثالية الموضوعية للكائن الحيّ تبدو لعياننا الحِسّي ولتأملنا الحِسّي.

والشكل يتميّز بامتداده في المكان، وبحدوده، ومظهره، ولونه، وحركاته وكثير من التفصيلات الأخرى. لكن إذا كان الكائن العضوي الذي يشتمل على هذه الاختلافات يبدو أنه حيّ، فمن المؤكد أنه ليس هذا التنوع وأشكاله هو الذي منه يستمد وجوده. وإذا كان له وجود حقيقي، فما ذلك إلاّ لأن أجزاءه المختلفة، التي تبدو لنا أشياء محسوسة، تتجمع لتكوّن كُلاً؛ بحيث أن الخصائص التي يتكون منها، رغم اختلافها بعضها عن بعض تكوّن انسجاماً يقرّب فيما بينها ويجعلها تتعاون من أجل غرض واحد بنفسه.

لكن هذه الوحدة يجب أولاً أن يكون لها طابع الهويّة غير المقصودة بين الفروق، وتبعاً لذلك ليست غائية محرمة، والأجزاء التي تكون منها ينبغي ألا تظهر على شكل وسائل من أجل، وفي خدمة، غاية معينة، ولا خالية من الاختلافات التي تفرق بينها من ناحية التركيب والهيئة.

وثانياً: تتخذ الأعضاء، بالنسبة إلى من يتأملها، مظهر العَرَضية، بمعنى أن كل واحد منها لا يصنع تحديد الآخر؛ فالأمر هاهنا هو أمر فرد عضوي، فيه كل عضو يختلف عن الآخر: فالأنف يختلف عن الجبهة، والفم يختلف عن الخدود، والصدر يختلف عن الرقبة، والذراعان تختلفان عن الساقين، الخ. إن لكل عضو شكله الخاص، ولا يتحدد بغيره من الأعضاء، بل يبدو كل عضو أنه مستقل بنفسه استقلالاً ذاتياً، وأنه تبعاً ذلك حرّ وعَرَضي بالنسبة إلى سائر الأعضاء.

وثالثاً: لكن على الرغم من هذا الاستقلال الذاتي فلا بد أن توجد رابطة باطنة ووحدة ليست ظاهرية فحسب، خارجية، مكانية، زمانية أو كمية، مثلما هي الحال في الأشياء الخاضعة لقاعدة وحيدة.

ولإدراك الوحدة في الكائن الموضوعي لا بد أن يتم ذلك بواسطة الفكر، ذلك لأنه في الطبيعة لا تتجلى النفس بما هي نفس، لأن الوحدة الذاتية لم تصبح بعد وحدة في ذاتها. وبإدراكنا للنفس بحسب تصورّها، نحصل على نتيجة مزدوجة: عيان الشكل الحيّ، وتصور النفس بوصفها تصوراً. لكن ليست هذه هي الحال حين يتعلق الأمر بإدراك الجمال: فالموضوع ينبغي ألا يتجلى لنا كشيء مفكرّ فيه فقط، ولا أن يختلف عن العيان، ولا أن يتعارض معه من حيث أنه لا يتعلق إلاّ بالفكر. ولا يبقى إذن إلا أن يكون الموضوع لا يوجد إلاّ بسبب المعنى الذي يستخلص منه بوجه عام.

وهكذا يمكن أن ننعت الطبيعة بأنها جميلة حين تكون تمثيلاً محسوساً للتصور العيني وللصورة Idee، ولكن بالقدر الذي به تأمل التشكيلات الطبيعية الموافقة للتصور تمكّن من إدراك مثل هذا التناظر بينها، وأن

تكشف الملاحظة الحسية في نفس الوقت الضرورة الباطنة والانسجام أو التوافق في التركيب العضوي كله. وتأمل الطبيعة، من حيث إنها تستحق الوصف بالجمال، لا يفضي إلى ما بعد هذا الإدراك. إن هذا الإدراك يظل غير محدد ومجرداً، والوحدة تظل باطنة، ولا تتجلى للعيان على شكل مثالي، وتبقى الملاحظة مقصورة على المصادرة العامة لضرورة وجود وفاق يشيع الحياة.

وعلى الرغم من عدم تحدد الجمال الطبيعي، فيما يتعلق بحياته الباطنة فإن من الممكن أن نؤكد:

أولاً: إنه وفقاً للفكرة التي لدينا عن درجة شيوع الحياة، ووفقاً لإدراكنا تصورها الحقيقي - استناداً إلى الأنماط المعتادة للتجلي المطابق - فإنه توجد اختلافات جوهرية تسمح لنا بأن نميّز بين الجمال والقبح في عالم الحيوان. فمثلاً الحيوانات التي تتحرك بصعوبة، ويعوزها العمل السريع لا تسرُّ بسبب هذا الخمول والبطء. ذلك لأن النشاط والحركة السريعة هما علامات على مثالية عالية تتصف بها الحياة. وبالمثل، لا نستطيع أن نعدّ جميلاً بعض الأسماك، والتماسيح، والسلحفاءات، ولا أنواعاً كثيرة من الحشرات، بينما بعض الكائنات المزدوجة الخِلقة، والتي تكوّن الانتقال من شكل إلى آخر وتحقق خلطاً بين كليهما - يمكن أن تثير دهشتنا، دو أن نعدّها جميلة، كما هي الحال في الـ armithorynque[١] الذي هو نوع من الطائر ومن ذوات الأربع وفي الحالة التي من هذا النوع ربما كان الأمر، فيما يتعلق بنا راجعاً إلى مجرد التعوّد، أي إلى أننا في امتثالاتنا نحن نتصور نمطاً ثابتاً من الأنواع الحيوانية.

ثانياً: نحن نتحدث عن الجمال في الطبيعة بينما لا نكون في حضرة مخلوقات عضوية حية، وذلك حين نكون أمام منظر طبيعي، مثلاً. وهاهنا لا يوجد تنظيم عضوي للأجزاء، قد تحدد بحسب تصور وطبعت فيه نَسْمة الحياة موحدةً وفيه تحقيق للصورة Idee: بل كل ما هو أمامنا هو تنوع موضوعات، وتجمع خارجي لأشكال مختلفة عضوية وغير عضوية: مناظر جبال، تعرّجات أنهار، مجاميع من الأشجار، أكواخ، بيوت، مُدُن، قصور، سُفُن، سماء وبحر، أودية وشِعاب. ومع ذلك، فعلى الرغم من هذا التنوع، وفي داخل هذا الاختلاف، فإننا نشاهد بين الأجزاء المؤلفة للمنظر الطبيعي انسجاماً ممتعاً أو مثيراً للانفعال يجتذبنا.

ثالثاً: إن ثمة علاقة خاصة بين الجمال الطبيعي وبيننا، تحدث بسبب ما يولده هذا الجمال الطبيعي من أحوال نفسية وانسجام مع هذه الأحوال. ونضرب مثالاً على ذلك: السجوّ في ليلة قمراء، والسكون في الوادي، الذي يجري من خلاله نهير، والمنظر السامي للبحر الهائل وهو هائج، والجلال الساجي للسماء المرصعة بالنجوم. والمعنى الذي نعزوه إلى هذه الموضوعات لا يرجع إلى هذه الموضوعات نفسها، بل إلى الأحوال التي تثيرها في النفس. كذلك نقول عن بعض الحيوانات أنها جميلة حينما نشاهد لديها تجليات نفسية قريبة من التجليات الإنسانية: شجاعة، مكر، سخاء، الخ. ونحن هاهنا حيال تجليات هي - من ناحية - خاصة بالموضوعات وعلى علاقة بجانب من الحياة الحيوانية، ومن ناحية أخرى هي على علاقة مع إدراكنا نحن وحالتنا النفسية.

وإذا كان قد تقرر أن الحياة الحيوانية، التي هي قمة الجمال الطبيعي، تعبّر عن درجة معينة من الحيوية، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً أن كل حياة حيوانية هي حياة محدودة ومرتبطة ببعض الصفات. ذلك أن الدورة الحيوية للحيوان دورة ضيّقة، ودوافعها تسيطر عليها الحاجات الطبيعية: التغذّي، الغريزة الجنسية، الخ. وحياته النفسية الباطنة، التي تعبّر عن نفسها في الوجه، حياة فقيرة، مجردة، لا قِوام ثابتاً لها. ومن جهة أخرى، نجد أن هذا الجانب الباطن لا يتجلى بما هو كذلك، لأن الحياة الطبيعية للحيوان لا تكشف عن نفسها بجعلها تنبثق من الباطن. «إن نفس الحيوان لا تكوّن من أجل ذاتها تلك الوحدة المثالية؛ ولو كان الأمر كذلك، لتجلّت أيضاً، في داخلها، للآخرين وإنما «الأنا» الواعي هو وحده الذي يمثل تلك المثالية البسيطة التي هي مثالية من أجل ذاتها. إنه هو وحده الذي يعرف ذاته بوصفه تلك الوحدة البسيطة ويتخذ لنفسه حقيقة ليست فقط محسوسة وجسمانية، بل تمثل في نفس الوقت تحقيقاً لصورة Idee وهنا فقط تلبس الحقيقة الواقعية شكل تصور؛

(١) حيوان ثديي، موطنه استراليا، وهو برمائي ويتولد من بيض، وله ذيل طويل مسطح، وله منقار قرني.

والتصور يتعارض مع ذاته، ويصير موضوعيته هو ويوجد فيها من أجل ذاته. أما الحياة الحيوانية فإنها، على عكس ذلك، لا تملك هذه الوحدة إلاّ في ذاتها، وفي هذه الوحدة يكون للحقيقة الواقعية ـ من حيث هي جسمانية ـ شكل مختلف عن الوحدة المثالية للروح. إن «الأنا» الواعي هو من أجل ذاته تلك الوحدة التي لكل مركّباتها عنصر مشترك هو نفس المثالية. والأنا يتجلى للآخرين بوصفه هذا التعيين الواعي. أما الحيوان فلا يفعل، بواسطة مظهر، إلا أن يوحي إلى العيان بوجود نفس، ليس له منها إلا مظهر غامض، أو ما يشبه النفس، إنه نوع من العجز ينتشر على كل كيانه، ويؤمن وحدة الأعضاء ويكشف في كل عاداته عن البدايات الأولى لطابع (أو: خلق) معين، جزئي. وهذا هو النقص الآخر الذي يمثله الجمال في الطبيعة، حتى في شكله الأسمى، وهو نقص يقودنا إلى افتراض ضرورة المثل الأعلى، من حيث هو الجمال الفني» (حـ١ ص١٩٢ ـ ١٩٤ طبعة Reclam).

ومحصّل كلام هيجل هنا هو أن الجمال، بالمعنى الحقيقي، لا يوجد إلا في الإنسان، لأن الجمال تعبير عن الصورة العقلية، والصور العقلية لا توجد إلاّ في عقل الإنسان، أما الجمال في المناظر الطبيعية فلا يعد جمالاً بالمعنى الحقيقي لأن المنظر الطبيعي جماد خال من العقل. كذلك الجمال في الحيوان الأعجم إنما هو مرتبة دنيا من الجمال، ولا يتجلى إلاّ في حركاته ووحدة أعضائه في أداء وظائفها. ولهذا كان أبرز في الحيوان ذي الحركة السريعة، وكان القبح من صفة الحيوان الهامد القليل الحركة.

المثل الأعلى

١

الجمال المجرد الخارجي

ولما كان الشكل في الجمال الطبيعي مجرداً، فإنه محدّد. وهو ينظّم التنوع الخارجي تبعاً لهذا التحديد. ويسمى هذا التحديد: انتظاماً، وتماثلاً Symetrie؛ وإذا اعتبرناه خاضعاً لقوانين سميناه: انسجاماً harmonie. فلننظر في هذه المعاني الثلاثة: الانتظام، التماثل (السيمترية)، الانسجام.

أ) الانتظام:

يقوم الانتظام في التساوي الخارجي، أو بطريقة أدق؛ في تكرار شكل واحد معين يعطي للشكل وحدة محدَّدة. لكن هذه الوحدة بعيدة جداً عن الشمول العقلي للتصور العيني؛ ومن شأن هذا أن يجعل الجمال لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذهن المجرد، الذي لا يدرك إلاّ المساواة والهوية المجردتين، لا العينيتين. ولهذا نجد أنه من بين الخطوط الخط المستقيم خط منتظم لأنه ليس له إلاّ اتجاه واحد يظل دائماً ـ في التجريد مساوياً لنفسه. ولهذا السبب أيضاً نجد أن المكعب جسم منتظم لأن كل أضلاعه هي سطوح ذوات مقادير متساوية، ولأنه مؤلف من خطوط وزوايا متساوية، ولأن زواياه مستقيمة فإنها لا يمكن أن تتغير في المقدار كما هي الحال في الزوايا الحادة أو المنفرجة.

ب: التماثل (السيمترية):

والتماثل قريب الشبه بالانتظام. وينشأ التماثل من انضمام اللاتساوي إلى التساوي، ودخول الاختلاف في الهوية. والتماثل يقوم، لا في تكرار شكل واحد مجرد، بل في التبادل بين هذا الشكل وشكل آخر يتكرر هو أيضاً. وهذا الأخير، منظوراً إليه في ذاته، محدد أيضاً وهو هو ذاته لكنه غير مساوٍ للشكل الأول الذي اجتمع وإياه. ومن هذا الاجتماع لا بد أن تنشأ مساواة ووحدة أكثر تحدداً وتنوعاً في ذاتها. مثال ذلك: حين تكون لمنزل واجهة فيها ثلاث نوافذ من نفس الحجم وعلى مسافة متساوية بعضها عن بعض، ومن فوقها ثلاث أو أربع نوافذ تفصلها بعضها عن بعض مسافات أكبر أو أقل، ثم أخيراً نجد ثلاث نوافذ مشابهة للثلاث الأولى من حيث الحجوم والمسافات التي تفصلها بعضها عن بعض ـ حينئذ نكون أمام تنظيم تماثلي (سيمتريّ). وهكذا نجد أن مجرد التكرار لنفس التحديد لا يكفي لإيجاد التماثل، إذ يقتضي التماثل إلى جانب ذلك اختلافات تتعلق بالحجم، والموقع، والشكل، واللون، والصوت وسائر التحديدات التي ينبغي، بدورها، أن تتكرر على نحوٍ مطرّد. فمن هذا الجمع المنتظم لتحديدات لا متساوية ينشأ التماثل.

وهكذا نجد أن الانتظام والتماثل، بوصفهما ترتيباً ووحدة خارجين تماماً، يكونان جزءاً من التحديد المتعلق بالمقدار. ذلك لأنهما متعلقان بالكم؛ أما الكيف فيجعل ماهية الشيء، وبالكيف يصبح الشيء شيئاً آخر، أما بالكم فالشيء تبقى ماهيته كما هي. وبالجملة فإن الانتظام والتماثل هما في المقام الأول مميزان لتحديد المقادير، وأعدادها وترتيبها في اللامساواة.

وإذا بحثنا أين يوجد الانتظام في المقادير، لوجدناه أولاً في الطبيعة سواء منها العضوية واللاعضوية، فإن الإشكال فيها منتظمة ومتماثلة في المقدار وفي الشكل. فجهازنا العضوي، مثلاً، منتظم ومتماثل، على الأقل جزئياً. إذ لنا عينان، وذراعان، وساقان، ووركان متساويان، وخدّان متساويان، الخ. أما سائر الأعضاء فنحن نعلم أنها غير منتظمة: كما هي الحال في القلب، والرئة، والكبد، والمصارين، الخ. والسؤال الذي يثار في هذا الصدد هو: فيم يقوم الاختلاف؟ إن الجانب الذي يتجلى فيه الانتظام فيما يتعلق بالمقدار، والشكل والموضع - الخ، هو الجانب الخارجي للجهاز العضوي. والانتظام والتماثل يوجدان حيث يكون الموضوعي خارجياً بالنسبة إلى نفسه ولا يُحْييه أي عنصر ذاتي. والحقيقة الواقعية التي لا تذهب إلى أبعد من هذا الخارج تخضع لتلك الوحدة الخارجية المجرّدة. أما فيما هو حي، وأسمى من ذلك في الروحية الحرة فإن الانتظام ينمحي أمام الوحدة الذاتية الحية. وبعبارة أبسط تقول إن الانتظام في الجسم العضوي يوجد فيما هو في الخارج، بينما يزول الانتظام فيما يتعلق بما هو في الداخل.

وإذا صعّدنا في الدرجات الرئيسية، وصلنا إلى المعادن، ثم البلورات، الخ وهي من حيث أنها تشكيلات جمادية فإن لها أشكالاً مميزاتها الرئيسية هي الانتظام والتماثل. ومظهرها محايث فيها، وغير متحدد بواسطة تأثيرات خارجية؛ والشكل الذي يلائم طبيعتها يضع - بفاعلية غامضة - تركيبها الباطن والخارجي لكن هذه الفعّالية ليست الفعّالية الكلية للتصور العيني المثالي الذي يضع سلب الأجزاء المستقلة ويشيع فيها الحياة، كما هي الحال في الحياة الحيوانية. بل الأمر على العكس: فإن الوحدة وتحديد الشكل يحتفظان بوحدانية مجردة يدركها الذهن، إنها وحدة الموضوع الخارجي بالنسبة إلى ذاته هي التي تنتج الانتظام البسيط والتماثل، وهما وحدهما اللذان تلعب فيهما التجريدات دوراً فعّالاً».

والنبات أسمى من البلّور. إنه يتطور حتى ابتداء العضوية، ويمتص المواد بتغذية مستمرة وفعّالة. لكن النبات نفسه لا يملك بعدُ حياة متنفسة، لأنه على الرغم من تركيبه العضوي فإن نشاطه متجه دائماً إلى الخارج. والنبات راسخ الجذور، عاجز لهذا السبب عن الحركة وتغيير المكان، وتمثيله الذاتي وتغذيته ليسا تمثيل وتغذية جهاز عضوي في حالة سكون ومحبوس في ذاته، فإنما هو يلقى بنفسه دائماً نحو الخارج. والحيوان هو الآخر ينمو لكن نموه ما يلبث أن يتوقف حين يبلغ حداً معيناً، وتكاثر الحيوان لا يعني في الحقيقة إلاّ استمرار الواحد هو هو نفسه.

أما النبات فعلى العكس من ذلك: ينمو إلى غير نهاية؛ وفقط بعد موته يتوقف تكاثر الأغصان والأوراق، الخ. وما ينتجه بفضل هذا النماء هو دائماً نسخة جديدة من نفس الجهاز العضو الكلي. ذلك لأن كل غصن هو نبات جديد، وليس مجرد عضو كما هو الحال بالنسبة إلى جهاز الحيوان.

والأجهزة العضوية المزودة بحياة حيوانية تتميز أساساً بطريقة فردية لتكوين الأعضاء، لأن الحيوان، وخصوصاً النوع الأعلى في الدرجة، يملك جهازاً عضوياً باطناً، محبوساً في داخل ذاته، ويتحمل نفسه. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، بوصفه جهازاً عضوياً خارجياً، وعملية خارجية فإنه يتوجه نحو الخارج. والأعضاء الأكثر نبلاً هي الأعضاء الباطنة: الكبد، القلب، الرئة، الخ، إذ عليها تتوقف الحياة. وهي لا تتحدد بمعيار الانتظام. أما الأعضاء التي على علاقة مستمرة بالخارج فإنها - حتى في الحيوان - تكشف عن ترتيب متماثل.

وهكذا نجد أنه حتى في العالم العضوي، لا يفقد الانتظام كل حقوقه، لكن هذا ليس صحيحاً إلاّ بالنسبة إلى الأعضاء التي تؤمّن العلاقات المباشرة مع العالم الخارجي، لا علاقات الجهاز العضوي مع نفسه.

تلك هي الخصائص الرئيسية للأشكال المنتظمة

والمتماسكة، ودورها في ظواهر الطبيعة.

حـ) الانسجام:

أما الانسجام فيشغل الدرجة العليا، ويكوّن الانتقال إلى حرية الحياة، الطبيعية والروحية معاً. إنه الخضوع لقوانين؛ وهذا الخضوع لقوانين ليس بعدُ الوحدة والحرية الذاتيتين الشاملتين؛ بيد أنه يكوّن، مع ذلك، شمولاً من الاختلافات الجوهرية، التي لا تتجلى فقط كاختلافات وتقابلات بل تحقق في شمولها وحدة وتماسكاً. ومثل هذه الوحدة التي تحكمها قوانين، مع بقائها مرتبطة بما هو كميّ، لا تردّ إلى مجرد اختلافات في المقدار خارجية عن نفسها وقابلة للقياس، بل تتضمن أيضاً روابط كيفية بين مختلف العناصر. ولهذا فإنها لا تمثل تكراراً مجرداً لتحديد واحد بعينه، ولا تبادلاً منتظماً للمساوى واللامساوى، بل هي تمثل التقاء واتحاد جوانب مختلفة اختلافاً جوهرياً.

ونحن نشعر بالارتياح حين نشاهد هذه الاختلافات وقد تجمعت معاً، دون أن ينتج عن ذلك أي تخفيف لها. والعنصر العقلي في هذا الارتياح يقوم في كون الحواسّ لا تقنع إلاّ بالكل الشامل، وخصوصاً شامل الاختلافات الموافقة لطبيعة الشيء. مع ذلك فإن التماسك قد تم جزئياً بواسطة العادة، وجزئياً بعاطفة أعمق.

ومن السهل، بمساعدة بعض الأمثلة، أن تعين على نحو دقيق الانتقال من الانتظام إلى الخضوع لقوانين. فمثلاً: الخطوط المتوازية ذوات الطول الواحد هي منتظمة من وجهة النظر المجردة ثم تخطو بعد ذلك خطوة، إذا نظرنا في المساواة بين الروابط في حالة المقادير غير المتساوية مثلاً في حالة المثلثات المتكافئة. فنجد أن ميل الزوايا، والروابط بين الخطوط بعضها ببعض هي واحدة، لكن المميزات الكمية تختلف بين مثلث وآخر. كذلك نجد أن الدائرة ليس لها انتظام الخط المستقيم، لكنها مع ذلك تخضع لتحديد المساواة المجردة، لأن كل شعاعاتها (أنصاف الأقطار فيها) لها نفس الطول. ولهذا فإن الدائرة ليست إلاّ خطاً منحنياً قليل الأهمية. وفي مقابل ذلك نجد أن القطاعات الناقصة والقطاعات الزائدة هي ذات انتظام أقل، ولا يمكن الإقرار بها إلا بالاستناد إلى القوانين التي تحكمها. فمثلاً نجد أن الأشعة المتجهة vecteurs في القطع الناقص هي غير متساوية، لكنها مع ذلك محكومة بقوانين؛ كذلك يوجد اختلاف جوهري بين المحور الكبير والمحور الصغير، وأن البؤرتين لا تتطابقان مع المركز، كما هي الحال في الدائرة. ونحن هاهنا أمام اختلافات كيفية محددة بواسطة قوانين، واجتماعها هو الذي يكوّن القانون. فإذا قسمنا القطع الناقص تبعاً للمحورين (الصغير والكبير) فإننا نحصل على أربعة أجزاء متساوية، وذلك لأن المجموع قد سادته المساواة. والخط البيضاوي يمتلك حرية أكبر، في الوقت نفسه الذي فيه يمتلك تحديداً باطناً. إنه يخضع لفعل قانون لم نفلح بعد في اكتشافه وحسابه. إنه ليس قطعاً ناقصاً، وإنما منحناه العلوي يختلف عن منحناه السفلي. لكن هذا الخط الطبيعي، الأكثر حرية، لو أنه قسّم بحسب المحور الكبير، فإنه يعطي أيضاً نصفين متساويين.

والانتظام ينمحي تماماً أمام فعل القوانين في الخطوط المشابهة للخطوط البيضاوية. لكنها لو قسمت بحسب المحور الكبير فإنها تعطي نصفين غير متساويين لأن الواحد منهما ليس تكراراً للآخر، إذ لكل واحد منها دورانه الخاص به. وذلك هو الخط المتموج الذي قال عنه هوجرت Hogarth إنه خط الجمال[1]. وعلى هذا النحو نجد أن خطوط الذراع في جانب ليس لها نفس الاتجاه التي لخطوط الذراع في الجانب المقابل في الجسم الإنساني. ونحن هاهنا بإزاء فعل قوانين، خارجاً عن كل انتظام. وفعل القوانين هذا هو الذي يحدد الأشكال المتنوعة للكائنات العضوية الحية العليا، وذلك في اختلافاتها وفي وحدتها على السواء. لكن يلاحظ، من ناحية، أن سلطان القوانين لا يمارس إلاّ على نحو مجرد، دون أن يؤدي إلى يقظة الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، نجد أن الحرية العليا نفسها لا تزال تعوزها تلك الذاتية التي هي وحدها الشرط في التجلي المتنفس والمثالي.

ولهذا ينبغي أن نضع الانسجام في مستوى أعلى من المستوى الذي يمارس فيه فعل القوانين. ذلك لأن

(١) هوجرت william Hogarth (١٦٩٧ ـ ١٧٦٤) رسام وحفّار وكاتب انجليزي ألف كتاباً بعنوان: «تحليل الجمال» (سنة ١٧٥٢) وفي لوحاته هاجم النفاق الديني، والفساد السياسي وتأثر بالتصوير الهولندي، وأبدع أسلوباً جديداً في التصوير التاريخي.

الانسجام ينتج عن النسبة بين اختلافات كيفية. إنه يكوّن شمولاً لهذه الاختلافات له سببه في طبيعة الشيء نفسها. وهذه النسبة تفلت من فعل القوانين من حيث أن لها جانباً يتسم بالانتظام، لكنها تتجاوز المساواة والتكرار. وفي الوقت نفسه فإن الاختلافات تؤكد نفسها، لا كاختلافات، في تقابلاتها وتناقضاتها، وإنما كوحدة انسجامية تبرز كل اللحظات التي تتكون منها، لكنها تحتوي عليها جميعاً في حالة كلٍّ واحد أحد. وهذا هو ما يكوّن الانسجام. إنه يمثل ـ من ناحيةٍ ـ كل الجوانب الجوهرية و ـ من ناحية أخرى ـ القضاء على التقابل بينها المحض البسيط، وهذا من شأنه أن ينتج بينها ارتباطاً باطناً هو عامل وحدتها. وبهذا المعنى نحن نتحدث عن الانسجام في شكل ما، وفي الألوان، وفي الأصوات، الخ. فمثلاً: الأزرق، والأصفر، والأخضر والأحمر تكوّن اختلافات ضرورية، سببها موجود في طبيعة الألوان نفسها. وما يميّز هذه الألوان، ليس هو فقط اللامساواة، كما هي الحال في التماثل (السيمترية) حيث تتجمع العناصر المختلفة على شكل منتظم من أجل تكوين وحدة خارجية؛ لكن تقابلاتها المباشرة، مثل تقابل الأصفر والأزرق، وكذلك تحيزها بعضها لبعض وهويتها العينية. وجمال انسجامها إنما يرجع إلى إزالة كل اختلاف وتقابل فجّ، ينمحي ليخلي المكان للاتفاق بين الأضداد. وبين الاختلافات توجد علاقات وثيقة، لأن كل لونٍ، بدلاً من أن يكون بسيطاً، يمثل شمولاً جوهرياً. وهذا الشمول يمكن أن يكون ـ كما قال جيته Goethe ـ بحيث يكفي أن يوجد أحد هذه الألوان أمام العين. كي توجد في الحال رؤية ذاتية للآخر. وفيما يتعلق بالأصوات، نجد أن النغمية toniques، والمتوسطة médianes والسائدة dominantes تكوّن هذه الاختلافات النغمية الجوهرية التي حين يجتمع تتوافق على الرغم من اختلافها بعضها عن بعض وكذلك الحال أيضاً في انسجام شكل الجسم، ووضعه، وسكونه، وحركته، الخ. إذ يجب ألا يكون كل اختلاف فيها مدركاً من جانب واحد، إذ يكفي هذا لإفساد اتفاقها.

لكن الانسجام بما هو كذلك ليس بعدُ الذاتية الحرة والمثالية للنفس ذلك لأنه في النفس، لا تنتج الوحدة من مجرد التقارب أو الاتفاق، بل هي تنتج من نفي الفوارق والاختلافات، هذا النفي الذي يولدّ ـ وحده ـ الوحدة المثالية. إن الانسجام ليس هو الخالق لهذه المثالية. ذلك لأن الانسجام الخالص البسيط لا يظهر الحيوية الذاتية بما هي كذلك، ولا الروحية، وذلك على الرغم من أنه يكوّن الدرجة العليا للشكل المجرد ويقترب من الذاتية الحرّة.

٢

الجمال بوصفه وحدة مجردة للمادة المحسوسة

ولننظر الآن في الجمال كما يتجلى في المادة المحسوسة. وهنا نجد أن الوحدة تستبعد كل اختلاف، وتتجلى صافية، طاهرة، فصفاء المادة من حيث الشكل، أو اللون، أو الصوت هو العنصر الجوهري المحقق لجمالها. ومثال ذلك، الخطوط المرسومة بصفاء ووضوح، والتي تمتد بشكل مطرد، دون انحراف إلى يمين أو إلى يسار، والسطوح الملساء، الخ كل هذه نحن نستريح إليها بسبب دقتها ووحدتها المطردة؛ وصفاء السماء، وشفافية الهواء، والبحيرة التي ترفّ كالمرآة، وسطح ماء البحر الساكن كل هذه تشيع الرضا في نفوسنا لهذا السبب. وكذلك الحال في صفاء الأصوات، ذلك أن الصوت الصافي وإن لم يكن إلاّ نبرات بسيطة، يبث فينا الارتياح، بينما الصوت العَكِر يدعو إلى النفور، لأنه نبرات يُعوزها الدقة والوضوح. وفي اللغة نجد أصواتاً صافية مثل الحروف الصائتة (المتحركة) a, i, o, u وحروفاً مختلطة مثل ou, au, ai، الخ. واللهجات الشعبية (العاميّة) هي خصوصاً التي تحتوي على أصوات غير صافية. ولكي تحتفظ الأصوات بصفائها، لا بد أن تحاط الحروف الصائتة بحروف ساكنة، لكن دون أن تخفتها كما هي الحال في اللغات الشمالية (السويدية، النرويجية، الخ) حيث الحروف الساكنة كثيراً ما تفسد الحروف الصائتة، بينما اللغة الايطالية لأنها تحافظ على هذا الصفاء فإنها تمكن من الغناء بسهولة. ونفس الأثر تحدثه الألوان الصافية، البسيطة، غير المختلطة: مثلاً: أحمر صافٍ، أو أزرق صافٍ، وهما نادران لأنهما كثيراً، ما يتحولان إلى: محمارّ، مصفارّ، أو أخضر. والبنفسجي يمكن هو الآخر أن يكون صافياً، لكنه صفاء خارجي أي غير مهجّن، لأن البنفسجي ليس بسيطاً في

ذاته، والاختلاف الذي يفصله عن سائر الألوان ليس من نوع تلك الاختلافات الراجعة إلى طبيعة اللون نفسها. والألوان الأصلية هي التي يتعرف صفاؤها بسهولة لكن من الصعب جمعها في مجموع منسجم، لأن وضعها بعضها إلى جانب بعض يبرز اختلافاتها على نحو أوضح. والألوان المخففة، إذا مزجت مزجاً شديداً، فإنها تكون أقل إمتاعاً للنظر، لكن لما كانت تعوزها شدة التعارض فإن عدم الاتفاق بين العناصر التي تتألف منها لا يدهشنا كثيراً. إن الأخضر مزيج من الأصفر والأزرق، لكن هذين اللونين يوازن كلاهما الآخر، وبهذه الموازنة فإن الأخضر حينما يكون صافياً خالصاً فإنه يمتعنا أكثر، ويصدمنا أقل مما يفعل الأزرق والأصفر بما بينهما من اختلافات حادة.

وعلى كل حال فإننا فيما يتعلق بمواد الطبيعة إزاء طبيعة متينة، وإن تعوزها الذاتية.

٣

المناقص في الجمال الطبيعي

وعلينا الآن أن نبحث في الفارق بين الجمال الطبيعي (أو: في الطبيعة) وبين الجمال الفنيّ (أو: في الفن).

ويمكن أن نقول بطريقة مجردة إن الصورة العقلية Idee هي الجمال الكامل في ذاته، بينما الطبيعة هي الجمال الناقص. لكن هذا القول خاوٍ من المعنى ولا يجعلنا نتقدم فتيلاً، لأن المطلوب هو أن نعرف، بطريقة دقيقة، ما الذي يصنع الكمال في الجمال الفني، والنقص في الجمال الطبيعي. ولهذا ينبغي أن نضع السؤال في الصيغة التالية: لماذا كانت الطبيعة ناقصة بالضرورة فيما يتعلق بجمالها، وفيم يتجلى هذا النقص؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول إن الصورة العقلية هي ليست فقط الجوهر والكلية، بل هي أيضاً وحدة التصور مع الواقع. وأفلاطون هو أول من قال إن الصورة العقلية وحدها هي الحقيقة والكلية، وهي أساساً الكلّي العيني. لكن الصورة العقلية عند أفلاطون ليست بعدُ عينية حقاً لأنها لا تناظر الحقيقة إلاّ إذا نظرنا إليها في تصوّرها وفي كليتها. لكن إذا نظر إليها من حيث أنها كلية فقط فإنها ليست بعدُ تصوراً حقاً. كما أن الصورة العقلية لا تكون صورة عقلية حقاً إلاّ إذا كانت واقعية. ولهذا يجب أن تتقدم الصورة العقلية نحو الواقع، وهي لا تتلقى الواقع إلا من الذاتية الواقعية، وفقاً للتصور. فمثلاً واقعية النوع إنما تصور لنا في الفرد العيني الحر، والحياة لا توجد إلا على شكل كائنات حية فردية، والخير لا يتحقق إلاّ بواسطة أفراد من بني الإنسان، وأية حقيقة لا تكون حقيقة إلا بالنسبة إلى وعي يعرف، إلى روح (أو عقل) توجد من أجل ذاتها. والفردانية العينية هي وحدها الحقيقية والواقعية، أما الكلية المجردة والجزئية فهما ليستا حقيقتين واقعيتين.

وعلينا أن نميز بين شكلين من الفرديّ: الفردي الطبيعي المباشر، والفردي الروحي. والصورة العقلية توجد على هذين الشكلين. والفردي المباشر موجود فيما هو طبيعي بما هو كذلك، كما هو موجود في الروح، والروح وجودها الخارجي هو في الجسم.

والمقر الحقيقي لنشاط الحياة العضوية مستورعنا، إذ نحن لا نرى إلاّ الملامح الخارجية للشكل الذي هو بدوره مغطى بريش، أو صدف، أو شعر، أو فراء، أو شوك، الخ. وهذه الأغطية صفات للحيوان، لكنها انتاجات حيوانية ذوات طابع نباتي. وهذا هو ما يكوّن السبب الأساسي لانحطاط الحيوان من وجهة نظر الجمال. إن ما نراه من الجهاز العضوي ليس هو النفس؛ وما هو متجه نحو الخارج ويظهر في كل لحظة ليس هو الحياة الباطنة، بل تكوينات من درجة أدنى من درجة الحياة بالمعنى الصحيح.

أما الجسم الإنساني فهو على العكس من ذلك: إنه من هذه الناحية أسمى، لأنه يمكننا من أن نشاهد في كل لحظة أن الإنسان موجود واحد، حسّاس، ومزوّد بنفس. ذلك أن جسمه ليس مغّطى بملابس عديمة الحياة، من طبيعة نباتية، ونبض دمه مستمر على السطح كله، وضربات قلبه يمكن الشعور بها، وتبدو أنها، حتى لو لوحظت من الخارج، هي العلامات الرئيسية على الحياة. وجلّده يملك حساسية عامة، ويبدو من رخاوة وصبغة طالما عذبت الرسامين. صحيح أن للجلد مهمة نفعية وهي حماية الجسم ضد العوارض الخارجية. لكن السموّ الهائل الذي يتصف به جسم الإنسان يقوم في حساسيته.

لكننا نشاهد هاهنا أيضاً نقصاً، وهو أن هذه الحساسية ليست حساسية مركزة في الباطن ومنتشرة في كل الأعضاء، بل نجد أن عدداً معيناً من الأعضاء بأشكالها هي في خدمة وظائف حيوانية، بينما عدد آخر مهمته هي إبراز الحياة النفسية والعواطف والوجدانات في الخارج. وهكذا لا تتجلى النفس والحياة الباطنة في كل الشكل الإنساني.

ونجد نفس النقص في عالم الروح وأجهزته حين تنظر إليها في حياتها المباشرة. فكما كانت تشكيلاته أكثر وأغنى، كانت الوسائل التي تحتاج إليها الغاية الوحيدة التي تشيع في الكل ـ أكثر عدداً. وفي الواقع المباشر يبدو أن هذه الغايات هي مثل أعضاء تعمل من أجل الكل، وأن كل ما يحدث إنما هو راجع إلى تدخل الإرادة. وكل عنصر في جهاز مثل الدولة، والأسرة، الخ، أي كل فرد، مأخوذاً على حدة، يظهر إرادة ويعمل بالتضامن مع سائر أعضاء نفس الجهاز العضوي، لكن الروح الوحيدة الباطنة في هذا التجمع، والحرية والعلة في الغاية الوحيدة لا تتجلى كما هي في الواقع، وحضورها في كل الأجزاء المكوّنة للتجمع ليس واضحاً.

والفرد الروحي هو شمول في ذاته، مرتب حول مركز روحي. وهو في واقعة المباشر، أعني في طريقته في الحياة، والفعل، وفي تجلّياته، وشهواته وسلوكه ـ ولا يظهر إلاّ على شكل شذرات. لكن من أجل الحكم على أخلاقه، لا بد من معرفة كل تسلسل في أفعاله ووجداناته. وفي هذا التسلسل، الذي يكوّن حقيقته الواقعية، لا تظهر نقطة التركيز والتوحيد كمصدر مرئيّ ليس الباقي إلاّ صدوراً عنه.

لكن الصورة العقلية تصطدم في تحققها الفردي بظروف خارجية ونسبية في الوسائل والغايات، وعلى العموم تنجرف في دوّامه من الظواهر المتناهية. ذلك لأن الفردي المباشر هو قبل كل شيء، وحدة منطوية على نفسها، وبهذه المثابة فإنها تحدّد نفسها سلبياً بالنسبة إلى كل ما ليس إياها، وبفضل انعزالها المباشر الذي يرغمها على وجود مشروط، فإنها تدفع بقوة الشمول، الذي لا توجد حقيقته في داخلها، إلى عقد علاقات مع ما ليس إياها إلى درجة السقوط تحت صولة أشياء غيرها. وفي هذه المباشرة، فإن الصورة العقلية قد حققت كل وجه من أوجهها على حدة، والرابطة بين الموجودات المنفصلة، الطبيعية منها والروحية، لا تشكل بعداً إلاّ بالقوة الباطنة للتصور. وهذه الرابطة تهدد كما لو كانت بدائية من الخارج، وكضرورة خارجية تفرضها اعتمادات متبادلة ويفرضها كون كل واحد منها يخضع لردود أفعال مصدرها في مكان آخر. ومن هذه الناحية فإن الآنية (= الوجود – هناك) المباشر يتجلّى كنظام من العلاقات الضرورية بين أفرادٍ وقوى تبدو في الظاهر مستقلة. وبالجملة، فإن الفردي المباشر يحيا في مملكة عدم الحرية.

فالحيوان، مثلاً، مرتبط بعنصر طبيعي معين: هواء، تربة، الخ. ومن هذه الواقعة تنتج الخلافات الكبيرة التي تشاهد في مجموع الحياة الحيوانية. وتوجد أنواع وسطى، مثل الطيور السابحة والثدييات التي تعيش في الماء (مثل القيطس)، وبرمائيات، لكن هذه ليست إلاّ أنواعاً ممزوجة، وليست تركيبات عليا وشاملة. وكذلك نجد، فيما يتصل بالمحافظة على الحياة، أن الحيوان يظل معتمداً على الطبيعة الخارجية فيصاب بالبرد والجفاف وانعدام الغذاء. حتى إنه في الحالة التي يكون فيها محيطه فقيراً فإنه يتعرّض لفقدان امتلاء الشكل، ولمعان الجمال، وللضمور. فما يحتفظ به أو يفقده من الجمال الممنوح له يعتمد إذن على ظروف خارجية.

وكذلك الحال في جسم الإنسان، فإنه ـ وإن يكن ذلك بدرجة أقل ـ خاضع هو الآخر لقوى طبيعية خارجية ويتعرض لنفس العوارض والصُدف ولأمراض مدمرة ولكل أنواع الحرمان والبؤس.

هذا فيما يتعلق بالمنافع الجسمانية. فأما فيما يتعلق بالمصالح الروحية فإن الاعتماد الذي ذكرناه يكون نسبياً تماماً. ونحن نشاهد ذلك بحسب التباين بين غايات الحياة النفسية، وغايات الحياة الروحية التي هي أسمى منها، ويمكن أن تعرقل الواحدة منها الأخرى، بل وأن تدمرها على التبادل. والإنسان، من حيث هو فرد، يجب عليه للمحافظة على فردانيته أن يصير وسيلة في خدمة الآخرين وغاياتهم المحددة، وأن يستخدم الآخرين كوسائل. فالفرد، كما يتجلى في هذا العالم في حياته اليومية المعتادة لا ينفتح في الخارج تماماً في ألوان نشاطه، أي إن نشاطاته لا تكوّن انبثاقاً لشامل قواه

الروحية. وهو لا يمكن أن يُفْهَم بحسب ذاته، وإنما بحسب ما ليس إياه. ذلك لأن الإنسان الفردي يجد نفسه تحت رهبة عوامل خارجية، وقوانين، ونظم سياسية، وحالة مدنية (ميلاد، أسرة، قرابة، وطن، الخ) موجودة مثل وجوده ويرى نفسه مضطراً إلى الخضوع إليها والالتزام بها دون أن يتساءل هل هي تتفق أو لا تتفق مع باطن ذاته. يضاف إلى هذا، أن الشخص ليس في نظر الآخرين شمولاً في ذاته، وإنما يحكم عليه ويُقَرَّر تبعاً لما للآخرين من مصلحة في أفعاله ورغباته وآرائه.

وما يهم الناس في المقام الأول هو ما يتعلق بمقاصدهم وغاياتهم هم. بل إن الأفعال العظيمة والأحداث الكبيرة التي هي من نتاج العمل الجماعي لا تبدو في عالم الظواهر النسبية هذا الذي نعيش فيه إلاّ على شكل ميول فردية متعددة ومتنوعة. فهذا الفرد أو ذاك يسهم بنصيبه من أجل هذه الغاية أو تلك، فيفلح في ذلك أو لا يفلح، وإذا أفلح فإن ما يحصل عليه يبدو ثانوياً تماماً بالنسبة إلى الكل.. وما ينجزه غالبية الأفراد ليس إلاّ عملاً جزئياً إذا ما قورن بأهمية الحادث كله والغاية الكلية التي يسهمون فيها ولهذا السبب فإن الفرد، لو نظر إليه في هذا المجال، فإنه يبدو محروماً من تلك الحرية وتلك الحيوية المستقلتين الشاملتين اللتين هما الأساس في الجمال.

«ذلك هو ابتذال العالم، كما يتجلى في نظر كل واحدٍ منا ولجميع الناس. إنه عالم متناه، متغير، مشتبك في تشابكات ما هو نسبي وضغط الضرورة والفرد عاجز عن الإفلات من هذا كله، لأن كل فرد حيّ يجد نفسه في موقف حافل بالتناقض يجعله يتصور نفسه مثل كلٍّ تام ومغلق، ومثل وحدة، وفي الوقت نفسه يجد نفسه تحت رحمة ما ليس إياه، والنضال الذي يستهدف حل هذا التناقض ينحلّ إلى محاولات لا تؤدي إلاّ إلى إطالة مدة هذا النضال».

والفرد المباشر في هذا العالم الطبيعي والروحي لا يجد نفسه فقط في حالة من العيلولة، بل إن الاستقلال المطلق يعوزه، لأنه محدود، أو بتعبير أدق: جزئي في ذاته. وكل فرد حيّ ينتسب إلى عالم الحيوان يكوّن جزءاً من نوع معين وثابت يستحيل عليه أن يتجاوز حدوده. ويمكن الروح أن تكون لديها فكرة عامة عن الحياة وتنظيمها، لكن هذا الجهاز العام ينقسم - في الحقيقة الواقعية الطبيعية - إلى كثرة من الخصائص الجزئية التي تناظر مقداراً مماثلاً من الأنماط التي تختلف من حيث شكلها الخارجي عن طريق نموّ هذه الأجزاء أو تلك من هذا الجهاز. لكن داخل هذه الحدود التي لا يمكن تخطيها لا توجد صُدَف ناشئة عن أحوال خارجية، والتبعية نفسها تختلف بحسب الصُدَف وتتجلى بشكل خاص في كل فرد، بحسب هذه الظروف. وهكذا نرى أن الاستقلال الذاتي والحرية اللذين يقتضيهما الجمال الحقيقي يتعرضان لتقلص خطير.

وكما أن الأنواع الحيوانية تكشف عن تدرج في النقص بحسب الدرجات التي تشغلها في سُلّم الحياة، فكذلك نجد أن في الجنس الإنساني هو الآخر اختلافات في الجنس (العنصر) مع تدرج في الأشكال من حيث الجمال. وإلى جانب هذه الفوارق العامة، لا بد أن نحسب حساباً، للخصائص الأُسَرية، وهي قد تكونت عَرَضاً، وانتهت بالثبات، واختلاطاتها، وهي ناشئة أيضاً عن اختلاطات سابقة بين أسر مختلفة - تؤدي إلى خصائص يعوزها طابع الحرية. يضاف إلى هذا أيضاً الخصائص الناشئة عن الوظائف والمهن التي تمارس في دائرة حيوية ضيقة، ويرتبط بذلك أيضاً التنوع في المزاج، والأخلاق، وسلسلة كبيرة من التشوهات والاضطرابات. والفقر، والهموم، والغضب، والبرود وعدم الاكتراث، وحُمّى الانفعالات والوجدانات، والسعي الخفيف نحو غايات شخصيّته، واختلاف الاستعدادات الروحية، والاعتماد على الطبيعة الخارجية، وبالجملة، كل التناهي في الوجود الإنساني، كل هذا يؤدي، وفقاً لأنواع الصدفة، إلى سمات خاصة ينتهي كل منها بأن يتخذ تعبيراً دائماً. فهناك سمات معصوفة تحمل آثار عواصف وجدانية مدمرة، وهناك سمات أخرى لا تنمّ إلاّ عن تفاهة وعُقم باطنيين، وهناك ثالثة من نوع خاص إلى درجة أنها فقدت النمط العام للأشكال، أي لا يمكن تحديد حالتها بوضوح. ولهذا فإن الأطفال، بوجه عام، هم أجمل الكائنات الإنسانية: إذ فيهم لا تزال الخصائص نائمة في جرثومة مغلقة، ولا يضطرب في صدورهم أي وجدان محدد، وليس ثم أي اهتمام من الاهتمامات الإنسانية العديدة قد أفلح في أن يطبع على ملامحهم

المتغيرة طابع ضرورتها الحزينة، لكن يعوز هذه البراءة - وإن كان الطفل في حيويته يبدو أنه يحتوي على كل الإمكانيات - الملامح العميقة التي للروح، هذه الروح التي ينبغي ألا تمارس نشاطها إلاّ في داخل نفسها، وفقاً لتوجهات معينة ومن أجل غايات جوهرية.

إن الروح - بسبب تناهي الوجود، وبسبب محدوديتها وعيلولتها على الغير - الخارجي - عاجزة عن العثور على حريتها الحقيقية والمباشرة، وعن التمتع بهذه الحرية. وهذا هو ما يدعوها إلى البحث عن إشباع لحاجتها وإلى الحرية في مستو أسمى. وهذا المستوى هو الفن، وحقيقة الفن إنما يكوّنها المثل الأعلى.

فضرورة الجمال الفنّي تنبع إذن من المناقص الكائنة في أصل الحقيقة الواقعية المباشرة. ويمكن أن نحدد مهمته بقولنا إنه مدعوّ إلى أن يمثل تجليات الحياة في كل حريتها، حتى خارجياً، خصوصاً من حيث تشيع فيها لاروح، وإلى جعل الخارج موافقاً للروح. وبفضل الفن تتحرر الحقيقة من محيطها الزماني، ومن تجوالها خلال الأشياء المتناهية، وتكتسب الحقيقة في نفس الوقت تعبيراً خارجياً من خلاله نستطيع أن ندرك الوجود الخليق بالحقيقة، لا تفاهة الطبيعة وابتذالها، هذه الحقيقة التي تؤكد ذاتها بوصفها حرّة ومستقلة بذاتها، لأن تحديدها يتم في ذاتها، لا فيما ليس إياها» (حـ١ ص٣٠ طبعة Reclam).

الجمال الفنّي أو المثل الأعلى

وفيما يتعلق بالجمال الفنّي (أي المتعلق بالفن) يعالج هيجل النقط التالية:

أ - المثل الأعلى بما هو كذلك؛

ب - الكيفية التي بها يتحقق في الأعمال الفنية؛

جـ - الذاتية الخلاّقة عند الفنّان.

٢ - المثل الأعلى بما هو كذلك

الحق لا يكون حقاً وموجوداً إلا بالفن الذي به يتفتح في الواقع الخارجي؛ لكنه قادر على أن يتغلب على الفاصل بين الوجود والحقيقة بأن يجمع بينهما ويحافظ عليهما في كلّ يشكل روحه، هذه الروح التي تسري في كل جزء من أجزاء تفتحه. فمثلاً: الشكل الإنساني: إنه يمثل شكل الأعضاء التي هي بمثابة أقسام فرعية من التصور، بحيث أن كل عضو يؤدي نشاطاً معيناً، ولا يقدر إلاّ على حركة جزئية. فإذا تساءلنا: في أيّ عضو تتجلى الروح من حيث هي روح، فإننا نفكر فوراً في العين، لأنه في العين تتركز الروح، إذ الروح إنما تتجلى من خلال العين. وكما قلنا من قبل إن كل سطح الجسم الإنساني، في مقابل سطح جسم الحيوان، يكشف عن حضور القلب ونبضاته، فإننا نقول أيضاً إن مهمة الفن أن يعمل بحيث يصبح كل نقطة في سطحه الظاهري: عيناً هي مقر الروح، وهي التي تمكن من رؤية الروح. ولقد قال أفلاطون وهو يناجي «النجم» Aster:

«حينما تنظر، أيها النجم، إلى النجوم

فكم بودي أن أكون السماء ذات الألف عين كيما أتأملك من عليائي!».

إن الفن يصنع من كل شكل من الأشكال التي يطبعها «أرجوس»[١] Argus ذا ألف عين، ابتغاء أن تتجلى الروح والروحانية في كل نقط الظواهر. فتتجلى الروح في شكل الجسم، وفي التعبير المرتسم في الوجه، وفي البوادر والمواقف، بل وفي الأفعال والأحداث، والأقوال والأصوات - أي في كل الأحوال والعوارض التي للظواهر، فتصير هي العين التي تعكس الروح الحرة في كل لانهايتها الباطنة.

وعلينا أن نبحث عن طبيعة هذه الروح القابلة للتجلي الكامل في الفن. إننا حين نستخدم كلمة «الأنا» بمعناها المعتاد، فإننا من الممكن أن نستخدم كلمة - الروح (أو النفس) فيما يتعلق بالمعادن والأحجار والنجوم والحيوانات لكن استعمال كلمة الروح بالنسبة إلى هذه الأشياء الطبيعية ليس استعمالاً صحيحاً. ذلك لأن روح الأشياء الطبيعية هي روح (أو نفس) متناهية، عابرة، ولهذا فإنها تستحق بالأحرى أن تسمى طبيعة، لا روحاً، لأن الروح بالمعنى الحقيقي تتصف بالحرية واللاتناهي، وروح تلك الأشياء الطبيعية لا تتصف بشيء من ذلك.

(١) اسم جِنّي. في الأساطير اليونانية: مارد له مائة عين، خمسون منها كانت دائماً مستيقظة. وقد كلفته الإلاهة هيدا بمراقبة أيو Io، لكنه نام تحت تأثير صوت ناي هرمس، فقام هرمس بحز رأسه.

ومهمة الفن هي التصوير الحقيقي للوجود في تجلياته الظاهرية، أعني في اتفاقه مع محتوى منطقي مع نفسه وله قيمته الخاصة. ولهذا فإن حقيقة الفن لا تقوم في مجرد الدقة في المعالجة البسيطة، التي تقتصر عليها محاكاة الطبيعة، وإنما يجب على الفن، كي يكون فناً حقاً، أن يحقق الوفاق بين الخارج والباطن، وهذا الباطن يجب أن يكون في وفاق مع نفسه لأن هذا هو الشرط الوحيد لا مكان التجلي في الخارج.

ولكي يتحقق هذا الوفاق، يجب على الفن أن يطرح جانباً كل ما لا يناظر في الظواهر ـ التصور، وبعد هذا التطهير يستطيع الفن أن يخلق المثل الأعلى. إن ما يقتضيه المثل الأعلى هو أن يكون الشكل الخارجي تعبيراً عن النفس. إن اللوحات التي توصف بأنها لوحات قيمة، والتي شاع رسمها في العصر الحاضر منذ مدة، تحاكي جيداً وعلى نحو ملائم، لوحات كبار الفنانين، وتقلد بالدقة التفاصيل والملابس، الخ، لكن فيما يتعلق بالتعبير الروحي للأشكال فكثيراً ما تستخدم أية وجوه كانت، وهذا من شأنه أن يحطم السحر في اللوحة وأن يبدد الوهم. وعلى العكس من ذلك نجد السيدة مريم كما رسمها رفائيل، تمثل أشكال الوجه، والزور، والعيون، والأنف، والفم على نحو يتفق تماماً مع الحب الذي عند الأم، هذا الحب السعيد الفرح، التقى المتواضع في وقت واحد معاً. صحيح أن من الممكن أن نقول إن كل النساء قادرات على الشعور بهذه الحياة لكن ليست كل الملامح قادرة على التعبير عن هذا العمق الروحي في المحبة.

والمثل الأعلى إنما يكشف عن طبيعتة الحقة بإن يدخل الوجود الخارجي في الوجود الروحي بحيث تصير الظواهر الخارجية وقد صارت مطابقة للروح الكاشف عنها. إن المثل الأعلى يكوّن الحقيقة الواقعية المستمده من كتلة الخصائص الجزئية والمصانعات، بالقدر الذي به في هذا الخارج المتعارض مع العمومية يظهر الباطن أنه فردانية حية: وشلر Schiller في قصيدة: «المثل الأعلى والحياة» يضع في مقابل الواقع بآلامه ومنازعاته: جمال البلد الساجي للظلال. وبلد الظلال هذا هو بلد المثل الأعلى، بلد الأرواح المشيحة عن الحياة في الواقع المباشر والمتحررة من الحاجات الوضعية التي يتألف منها الوجود الطبيعي، والمطلقة السراح من القيود التي ترغمها على الخضوع للتأثيرات الخارجية وكل ألوان الفساد والتشوية غير المنفصلة عن تناهي عالم الظواهر. صحيح أن المثل الأعلى لا يستطيع أن يستغني عن الولوج بقدميه في ميدان المحسوس بما فيه من أشكال طبيعيه، لكنه سرعان ما يتخلص منه، جارّاً معه العالم الخارجي، لأن الفن يملك القدرة على استعادة الجهاز الذي يحتاج إليه هذا العالم الخارجي لتأمين بقائه والمحافظة عليه في حدود الباطن الذي منه يصير تجليها الخارجي حرية روحية وبفضل هذا يظل المثل الأعلى، منطوياً في داخل نفسه، حرّاً، ومع رقوده في داخل ذاته في حِضن المحسوس فإنه لا يستمد سعادته وسروره إلا من داخل ذاتها وصدى هذه السعادة يتردد خلال كل تجليات المثل الأعلى، مهما تعددت الأشكال التي يظهر فيها، لأن روح المثل الأعلى لا تضيع أبداً وتوجد في كل مكان. ومن هنا يأتي جمالها الحقيقي: فالجمال لا يوجد إلاّ كوحدة شاملة وموضوعية.

وإستناداً إلى هذا يمكن أن نقول إن ما يميّز المثل الأعلى هو ـ قبل كل شيء ـ الهدوء والسعادة الساجية، والرضا والمتع التي يستشعر بها دون أن يخرج خارج ذاته. وكل تمثيل فنيّ للمثل الأعلى يظهر لعيوننا كإله سعيد. وبالنسبة إلى الآلهة والشعراء فإن كل البلايا وكل ألوان الغضب والاهتمام الذي نوليه للوسائل والغايات العابرة هي أمور ليست بذات شأن، وسكونها وهدوءها ينشآن عن ذلك التركيز الايجابي في ذاته، الذي يقترن به نفس كل ما هو جزئي خاص. وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم قول شلر: «الحياة جِدّ، والفن هادىء».

وهذه القوة التي للفردانية، وهذا الانتصار للحرية المتمركزة على نفسها، هما الأمران اللذان يثيران فينا الاعجاب حين نتأمل الهدوء الناصع المرتسم على الأشخاص الذين أبدعهم الفن في العصر القديم (اليوناني، الروماني)، وهذا حق، ليس فقط فيما يتعلق بالأحوال التي فيها الرضا والسجوّ وقد حصل عليها بدون صراع، بل وأيضاً في الأحوال التي عانى فيها الشخص مصائب حطمتة هو ووجوده. فعلى الرغم من أن الأبطال المأساويين، مثلاً يمثلون بوصفهم قد صرعهم المصير الذي لا يرحم، فإن أرواحهم تدخل في داخل ذواتهم وهي تقول: هذه هي الحال. وهكذا يبقى الشخص

مخلصاً لذاته دائماً، إنه يزهد فيما انتزع منه، لكن الغايات التي سعى إليها لم تنتزع منه، إنما هو أطرحها من تلقاء نفسه دون أن يضيّع نفسه بسبب إضاعته لها. إن الإنسان الذي صرعه المصير يمكن أن يفقد حياته، لكنه لا يفقد حريته.

وهذه الثقة بالنفس هي التي تمكّن - حتى في الألم - من الاحتفاظ بالهدوء والنصاعة.

أما في الفن الرومنتيكي فإن التمزّق والنشاز الباطنيين فيظهران على نحو أبرز، والتعارضات تبدو أعمق ويمكن أن تكون مستمرة دائمة. فمثلاً في اللوحات التي تصوّر عذاب المسيح يقنع الفنانون بالتعبير الشاتم للجنود الرومانيين الذين قاموا بتعذيب المسيح، ويقتصرون على تشويه وتقبيح وجوههم الساخرة المستهزئة بالمصلوب. وهناك يبدو أن الاحتفاظ بهذا الازدواج، خصوصاً في تصوير الرذيلة والخطيئة والشر - يتفق مع هدوء المثل الأعلى، وحتى في الأحوال التي لا يكون فيها هذا الازدواج عميقاً ومتواصلاً فإن الغالب (لا في كل الأحوال)، أن القبح، أو على الأقل: عدم الجمال، يحلّ محل الجمال الناصع الهادىء. كذلك قد نجد في الفن الرومنتيكي تعبيراً عن السرور في الاستسلام، والاستمتاع بالألم، والغبطة في معاناة الآلام - هذا على الرغم من أنه، في هذا الفن، الألم والعذاب يمثلان كما لو كانا أشد عمقاً في النفوذ في النفس وفي طويّة الشخص - وحتى في الموسيقى الإيطالية، حيث يسود الجدّ الديني، فإن التعبير عن الشكوى يسري فيه هذه الشهوة وهذا التحول للآلام. وفي الفن الرومنتيكي يتخذ هذا التعبير شكل الابتسام من خلال الدموع. إن الدموع تصاحب الألم، والابتسام يصاحب الهدف الناصع، وهكذا نرى أن الابتسام من خلال الدموع يشهد على ثقة ساجية، على الرغم من التعذيب والتألم. لكن بشرط ألا يكون الابتسام مجرد مظهر عاطفي، لا ينبع من غرور الشخص، وليس أثراً لدلال يقصد به إلى بيان أنه فوق الوان البؤس الصغيرة والأحاسيس الذاتية الصغيرة: بل يجب أن يكون الابتسام يعني انتصار الجمال وحريته على الرغم من كل الآلام، مثل ابتسام شيمين Chiméne التي ورد عنها في الرومانتيرو الذي يدور حول «السّيد» القمبيطور Cid: إنها كانت جميلة حين تذرف الدموع.

وفي مقابل ذلك نجد أن انتفاء التجلّد عند الرجل هو إما قبيح أو كريه، أو مثير للسخرية. إن الأطفال، مثلاً، يبكون لأتفه الأسباب وهذا أمر يثير فينا الضحك، بينما دموع الرجل الجادّ الضابط لنفسه، ولكنه مع ذلك عميق التأثر، تؤثر فينا وتحدث انفعالاً من نوع آخر تماماً. وعلى ذلك يمكن الفصل بين الضحك والدموع واستخدام كليهما لأغراض فنيّة. ونضرب مثلاً على ذلك أوبرا فرايشتس Freischutz للموسيقار كارل ماريا ڤون ڤيبر Weber. وعلى وجه العموم فإن الضحك إنتشار متفجر، ينبغي مع ذلك ألا يذهب إلى حد فقدان الأحتشام، وإلاّ لاختفى المثل الأعلى. كذلك نجد ضحكاً من نفس النوع في ثنائي في أوبرا أوبرون Oberon لڤيبر أيضاً؛ وإذا سمعه المرء لم يتمالك من أن يستشعر شيئاً من القلق والشفقة على حنجرة المغنية التي تغنيه وصدرها. ويختلف عن ذلك تماماً الانطباع الذي نستشعره من الضحك العارم للآلهة عند هوميروس، هذا الضحك الذي ولدته السعادة الساجية للآلهة، والذي هو ساج ناصع وليس ناتجاً عن اعتدال مجرد. وبالمثل ينبغي ألا تجد الدموع - من حيث هي شكاة تلقائية، مكاناً في العمل الفني المثالي؛ والمثال على ذلك نجده مرة أخرى في أوبرا فرايشيتس Freischutz تأليف ڤيبر. إذ تجد فيها الدموع تتخذ شكل البؤس المجرد. وفي الموسيقى، يغني للذة الغناء والسرور بسماع الناس للغناء، مثلما تغنى القبّرة في الهواء الطلق. والتعبير بواسطة الصراخ عن الآلام أو المسرّات أمرٌ خال من الموسيقى. لكن، حتى في الألم، نجد أن الصوت العذب للشكوى يجب أن يخترق الآلام وأن يحوّلها إلى درجة التفكير في أن من المفيد أن تتألم هكذا من أجل سماع شكوى من هذا الطراز. ذلك هو دور النغمات العذبة والغناء في كل فن.

وفي هذا ما يبرر مبدأ السخرية الحديثة، مع هذا الفارق وهو أن السخرية غالباً ما تكون خالية من الجدّ الحقيقي، وأنها تحب أن تمارس فعلها في أشخاص أردياء، وأنها تؤدي إلى مجرد ألاعيب روحية، بدلاً من أن تؤدي إلى الفعل الحقيقي. ومن هنا نجد مثلاً أن نوفالس[1] Novalis - وهو واحد من أنبل النفوس التي

(١) راجع عنه كتابنا: «الموت والعبقرية»

اتخذت من السخرية مذهباً ـ لم يفلح إلاّ في العزوف عن كل اهتمام دقيق بأمور محدودة، وفي عزل نفسه عن الواقع، وفي أن يصير فريسة لاستهلاك الروح. ذلك لأن السخرية تنطوي على سلبية مطلقة فيها ينطوي الشخص على نفسه، محطماً كل ما هو محدّد.

٢

العلاقات بين المثل الأعلى والطبيعة

ثم جدال قديم يدور حول هذا السؤال: هل يجب على الفن أن يكون تمثيلاً طبيعياً لما يوجد في الخارج أو يجب عليه أن يضفي النبل على الظواهر الطبيعية وأن يعبّر فيها لتجليها؟ ومن الممكن أن يستمر الجدل أبداً حول هذه العبارات: حق الطبيعة، حق الجمال، المثل الأعلى، الحقيقة الطبيعية. صحيح أن العمل الفني يجب أن يكون طبيعياً. لكن ما نوع هذه الطبيعة؟ فإن هناك طبيعة مبتذلة، وطبيعة قبيحة ينبغي ألا تمثل كما هي في الواقع.

ويقول هيجل: في أيامنا هذه أثار ڤنكلمن من جديد مسألة التعارض بين المثل الأعلى والطبيعة، وجعلها من المسائل التي في الطليعة. والذي أثار حماسة ڤنكلمن Winkelman هو الآثار الفنية الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) وأشكالها المثالية. لقد فكر وأطال التفكير، ولم يسترح له بالٌ إلاّ حين اقتنع اقتناعاً تاماً بتفوقها، وفرض على الناس معرفة هذه الآثار الفنية ودراستها. والحملة التي قام بها في هذا السبيل قد وجهت العقول نحو البحث عن التمثيل المثالى في الفن الذي اعتقدوا أنهم وجدوا فيه الجمال. لكنهم لم يفلحوا إلاّ في انتاج أعمال تافهة خالية من الحياة، سطحية ولا طابع بارزاً لها. وهذا الخلو من المثل الأعلى، خصوصاً في الرسم (التصوير) هو الذي كان يقصده فون رومؤر Rumohr في جداله ضد الصورة العقلية Idee والمثل الأعلى.

ويرى هيجل ترك هذا التعارض بين الطبيعة والمثل الأعلى للنظريات لتحل النزاع. وفيما يتصل بالمصلحة العملية يرى أن لا جدوى من المبادىء حين تنعدم العبقرية. فسواء استلهم المتخلفون من أهل الفن أفضل النظريات أو أخسّها، فإنهم لن ينتجوا إلاّ التافه والرديء. وفضلاً عن ذلك فإن أصحاب الفن بوجه عام، والتصوير بخاصة قد تخلّوا ـ لأسباب أخرى ـ عن البحث عن هذه المثل العليا ـ المزعومة ـ وحاولوا، بفضل صحوة الاهتمام بالفن الايطالي والهولندي القديم، القيام بشيء أجزل أهمية وأكثر حيوية فيما يتعلق بالأشكال والمضمون.

ولقد سئم الناس من سيطرة ما هو طبيعي في الفن، بعد أن كان في الماضي شائعاً وبدعاً سائداً. ففي المسرح، مثلاً، صار الناس جميعاً غير مرتاحين للتمثيل الطبيعي لحكايات صغيرة تدور حول الحياة العائلية اليومية. فالمنازعات بين الأب والأم، وبين الآباء والابناء والبنات، والشكوى من قلة الرواتب والدخول، ومن الاعتماد الدائم على الوزراء، ومن دسائس خدم الغرف والسكرتيرين، وكذلك مشاجرات ربة البيت مع الخادمات في المطبخ، ومع العشاق لبناتها الطالبين أيديهن في قاعة الأستقبال ـ كل هذه الهموم والعذابات يستطيع كل إنسان أن يجدها في بيته دون أن يكون في حاجة إلى الذهاب إلى المسرح لمشاهدة تمثيلها على نحو متفاوت في الدقة.

ويرى هيجل أن المسألة قد أسيء وضعها. وأن الوضع الصحيح لها هو: هل يجب على الفن أن يكون شعراً، أو نثراً؟ لأن ما هو شعري في الفن يتكون مما نسميه المثل الأعلى.

وينبغي أن يلاحظ أنه ليس المقصود من ذلك تقسيم أنواع الفنون إلى شعرية ونثرية، لأن الشعريّ لا يوجد فقط في فن الشعر، بل يوجد أيضاً في سائر أنواع الفن. وحتى لو كانت الموضوعات في فن ما، مثل التصوير، مستلهمة من قصائد أو مؤلفات شعرية، فليس يعني ذلك أن الآثار الفنية الناتجة عنها تتصف بالشاعرية. ويضرب هيجل مثلاً على ذلك معرض التصوير الذي أقيم في سنة ١٨٢٨. ففيه عدد من اللوحات، التي تنتسب كلها إلى نفس المدرسة ـ مدرسة دوسلدورف ـ وكلها استلهمت موضوعاتها من الشعر وخصوصاً من الجانب الانفعالي في الشعر. لكننا ـ هكذا يقول ـ لو أمعنا النظر في هذه اللوحات فإننا لن نعدم أن نجدها فاترة ومفتعلة.

ويسوق هيجل الملاحظات التالية لعلاج هذه المسألة:

١ ـ ينبغي أن تؤكد أولاً المثالية الشكلية الخالصة للأعمال الفنية، لأن الشعر بعامة، كما يدل عليه اسمه، هو حمل إنساني، وإبداع قد تصوره الإنسان في مجال التمثيل، وحققه بنشاطه هو، بعد أن حوّره وبدّله.

٢ ـ المضمون يستوي فيه، ويمكن ألا تكون له إلاّ أهمية وقتية، بالنسبة إلينا في حياتنا العادية خارج نطاق التمثيل الفني. فمثلاً التصوير الهولندي استطاع تصوير المظاهر العابرة في الطبيعة واستخراج آلاف الآثار والانطباعات منها: القطيفة، لمعان المعادن، الضوء، الخيول، الجنود، النساء المُسِنات، الفلاحون الذين ينشرون دخان غليوناتهم من حولهم، الخمر اللامعة في كؤوس شفافة، أولاد بملابس قذرة يلعبون الورق (الكوتشينة) ـ كل هذه الموضوعات ومئات غيرها مما لا يكاد يثير فينا أي اهتمام في الحياة العادية تتوالى أمام عيوننا حينما نشاهد هذه اللوحات. لكن ما يجتذبنا في هذه المضامين، حين يصورها لنا الفن، هو هذا المظهر وهذا التجلي للموضوعات من حيث هي أعمال للروح الإنسانية التي أبدعتها، فأخضعت العالم المادي، الخارجي، المحسوس، لتحويل عميق. فبدلاً من الصوف والحرير الواقعيين، وبدلاً من الشعر والزجاجات واللحم والمعادن الواقعية ـ نحن لا نشاهد في الحقيقة إلاّ ألواناً؛ وبدلاً من الأبعاد الكاملة التي تحتاج إليها الطبيعة لتتجلى، نحن لا نشاهد إلاّ سطحاً فحسب، وعلى ذلك فإن الانطباع الذي تتركه فينا هذه الموضوعات المرسومة هو نفس الانطباع الذي نستشعره حين نكون أمام نفس هذه الموضوعات لو كانت مادية واقعية.

فالمظهر الذي تبدعه الروح هو إذن، إلى جانب الواقع المبتذل الموجود هو نوع من المثالية، ونوع من التهكم والسخرية إذا شئنا، على حساب العالم الطبيعي الخارجي. ويمكن للاقتناع بذلك أن نقارن بين العمليات التي يلجأ إليها الإنسان في الحياة العادية، والوسائل التي يضطر إلى استعمالها، من أجل صنع موضوعات واقعية، والمقاومة التي يلقاها حين يعالج المعادن التي يريد تشكيلها لصنع ما يحتاج إليه من أدوات ـ نقول: أن نقارن بين هذا كله، وبين التمثيل الذي يلجأ إليه الفن لاستخلاص موضوعاته: فإن هذا التمثيل عنصر مَرِن، بسيط؛ إنه يستخرج من باطنه بسهولة كل ما لا تحصل عليه الطبيعة والإنسان، في وجوده الطبيعي، إلاّ بعد مجهودات غالباً ما تكون مضنية هائلة. ثم إن الموضوعات الممثلة والإنسان في حياته اليومية ليسوا ذوي ثروة لا تنفد: فالأحجار الثمينة والذهب، والنبات، والحيوان، الخ ليس لها بذاتها إلاّ وجود محدود. أما الإنسان، من حيث هو فنّان مبدع فإنه عالم زاخر، وذلك بفضل مضمونه الذي استمده من الطبيعة وجمعه في الكون الفسيح للتمثيل والعيان، ابتغاء أن يجعل منه كنزاً يستخرج منه ما يشاء بخبرته دون أن يكون في حاجة إلى الأحوال العديدة والاستعدادات التي يستلزمها الواقع. إن الفن، في هذه المثالية، يشغل مرتبة وسطى بين الوجود الفني الموضوعي، وبين التمثيل الباطن، إنه يقدم إلينا الموضوعات نفسها، لكن مستخلصةً من الباطن، باطن الروح؛ ويضعها تحت تصرّفنا لهذا الاستعمال أو ذاك، لكنه يقتصر على إثارة انتباهنا إلى التجريد الذي يقدمه الظاهر المثالي إلى التأمل النظري المحض.

وبفضل هذه المثالية فإن الفن يطبع قيمته على الموضوعات التافهة في ذاتها. ويلفت انتباهنا إلى أشياء ما كنا لننتبه إليها لولا الفن. ويقوم الفن بدور مماثل فيما يتعلق بالزمان: فإنه يهب الدوام لما هو عابر في الحياة العادية، سواء تعلق الأمر بابتسامة رقيقة، أو التواء متهكم للفم، أو تجليات لا تكاد تدرك في الحياة الروحية للإنسان، وكذلك الحال في الأحداث الجارية التي تغدو وتروح، والتي لا تبقى إلاّ لحظات ثم سرعان ما تُنسَى: فكل هذه الأشياء ينتزعها الفن من الوجود الفاني الزائل. وفي هذا يتجلى تفوق الفن على الطبيعة.

لكن في هذه المثالية الشكلية ما يهمنا خصوصاً ليس هو المضمون نفسه، بل المتعة التي يحدثها فينا إخراج هذا المضمون إلى الوجود الخارجي. ويجب على التمثيل هاهنا أن يبدو طبيعياً، لكن هذه الطبيعة ليست هي مجرد الطبيعة، بل الفعل الذي به تقدم المادة المحسوسة والظروف الخارجية. إننا نشعر بالسرور من مشاهدة تجلٍّ طبيعي، هو مدين بوجوده للروح التي أنتجته دون استعانة بأية وسيلة من الوسائل التي تقدمها الطبيعة. فالموضوعات التي يمثلها الفن تسحرنا، لا لأنها

طبيعية هكذا، وإنما لأنها عملت بطريقة طبيعية. لكن المتعة الأعمق إنما تستشعر من كون المضمون لم يمثل فقط على الشكل الذي هو عليه في الوجود المباشر، وإنما خصوصاً لأنه حين يتناوله العقل فإنه يكبر في داخل هذا الشكل ويتخذ وجهة جيدة. إن كل ما يوجد بحسب الطبيعة لا يوجد إلاّ في حالة فردية، وذلك من جميع وجهات النظر. أمّا التمثيل بواسطة الفن، فهو على عكس ذلك، ينطوي على تعيين للكلي، وكل ما يصدر عنه يتخذ بفضل هذا، طابع العموم المقابل للفردانية الطبيعية. ومن هذه الناحية نجد أن التمثيل بالفن يمتاز بأن لديه قدرة أكبر، وبأنه يستطيع إدراك الباطن وإبرازه في الخارج على نحو يجعله مرئياً. والعمل الفني ليس فقط تجلياً تماماً، بل هو أيضاً تحديد عيني.

والفنان حين يرسم الشكل الإنساني لا يصنع صنع من يرقّم اللوحات القديمة. فإن مرقم اللوحات القديمة سيعيد، في المواضع التي يرقمها، كل الكسور التي حدثت نتيجة لزوال الدهان والألوان، ويغطي بما يشبه، سائر الأجزاء القديمة في اللوحة. بل إن من يرسم صور أشخاص ينسى تفصيلات مثل بقع الندوب، والبثور الصغيرة، وآثار التطعيم، والبقع الناجمة عن أمراض الكبد، الخ. والتصوير المزعوم أنه يتبع النزعة الطبيعية عند الفنان «دنر»[1] Denner لا يعده أحدٌ من الناس نموذجاً يحتذى. وكذلك العضلات والعروق يجب أن يكون رسمها خفيفاً أولياً، لا أن ترسم بدقة وبتفاصيلها الطبيعية وذلك لأن في هذا كله لا يوجد إلا قليل، أو لا يوجد مطلقاً، أي عنصر من الروحية؛ والوجه الإنساني هو الذي يصلح للتعبير عما هو روحي.

ولهذا السبب يجب ألا نعدّ دليلاً على انحطاطنا أننا نملك تماثيل عارية أقل مما كان يملك القدماء (اليونان والرومان). وفي مقابل ذلك، فإن تفصيل ملابسنا الحالية خال من الفن ومبتذل، إذا ما قورن بملابس القدماء، فإن هذه ذات طابع مثالي أكبر. إن الفرض من ملابسنا، وكذلك الحال في ملابس القدماء، هو ستر الأجسام. لكن الملابس، كما هي مصوّرة في أعمال القدماء الفنية هي سطوح متفاوتة في الهلامية وانعدام الشكل، وهي في حاجة إلى سَنَد من الجسم: الأكتاف مثلاً. وفيما عدا ذلك، فإن القماش يظل قابلاً للتشكيل؛ أنه ينعزل بحريّة وبساطة بفضل ثقله ويتخذ هذا الشكل أو ذاك بحسب وضع الجسم وحركات الأعضاء. وأن ما يكوّن الجانب المثالي في الثوب هو التصميم الذي يبيّن أن الخارج هو فقط من أجل خدمة التعبير المتغير عن الروح، وهذا التعبير يتجلى في الجسم: وينتج عن هذا أن الشكل الخاص بتلافيف الثوب، وترتيب الثنايا، والكيفية التي عليها تنزل أو تُصّعد هذه التلافيف إنما تتحدّد فقط بواسطة الباطن، ولا تتكيف إلا وقتياً مع هذا الوضع أو ذاك، أو مع حركة بعينها. وأمّا في ملابسنا الحديثة فالأمر على العكس من ذلك: يتبدى الشكل في حالة من الكمال النهائي؛ فالقماش يقطع ويخيط وفقاً لشكل الجسم المخصص له، حتى إن الثوب يفتقد جزئياً، إن لم يكن كلياً ـ الحيوية في أن يتشكل بنفسه، وأن ينزل أو يصعد على هواه. وحتى شكل الثنايا يثبّته التفصيل، وعلى وجه العموم نجد أن التفصيل والنزول يتحددان نهائياً بواسطة عمل الخياط. صحيح أن تركيب الجسم يحدد، بشكل عام، بشكل الملابس، ولكن اتخاذ شكل الجسم، وفقاً لـ «موضة» مصطلح عليها أو لنزوة وقتية في عصر معين فإن الملابس لا تفلح إلاّ في تشويه أعضاء الجسم الإنساني، ويبقى التفصيل كما هو، دون أن يخضع لتأثير وضع الجسم وحركاته. فأكمام الجاكيتات، مثلاً، وأرجل البنطلونات تظل كما هي، مهما تكن حركات الأذرع والسيقان. وقصارى ما هناك هو أن تمثل الثنية نوعاً من المرونة، لكن هذه المرونة تظل محدودة بواسطة الخياطة.

وينتج عن هذا كله أن ملابسنا، من حيث هي خارجية، لم تتخلص من الباطن بدرجة كافية كيما تظهر بعد ذلك أنها مشكلة بحسب الباطن. إنها في محاكاتها الزائفة للشكل الطبيعي، تظل دائماً هي هي، بسبب التفصيل الذي فرض عليها فرضاً نهائياً.

وما قلناه عن الملابس ينطبق على عدد كبير من الأمور الخاصة بالحياة الإنسانية، الضرورية في ذاتها والمشتركة بين كل الناس، لكنها ليست متناسبة مع المصالح الجوهرية، مع ما يكوّن ـ بمضمونه ـ الجانب العام للوجود الإنساني جانبه الإنساني الجوهري الخالص.

(١) دنّر Balthasar Denner (١٦٨٥ ـ ١٧٤٩). مصوّر ألماني

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن التمثيل الفنيّ كما يتحقق في الشعر، وليس بدون حق نظر الناس إلى هوميروس على أنه الشاعر الذي أعطى للنزعة الطبيعية أسمى تعبير عنها. ومع ذلك فإنه رغم ولعه الشديد بما هو عيني وواقعي، فإنه رأى نفسه مضطراً إلى عدم التحدث عنه إلا بشكل عام؛ ولا يخطر ببال أحد أن يلومه على أنه لم يصف العيني والواقعي على نحو مفصّل، وبشكله الحقيقي والطبيعي. فهو مثلاً حينما يصف جسم آخيلوش فإنه يتحدث عن جبهتة العالية، وانفه الحاذ، وساقيه الطويلتين والقويتين، دون أن يضف بالتفصيل الخصائص الحقيقيه لهذه الأعضاء، وشكل كل جزء من أجزاء جسمه بعضها بالنسبة إلى بعض، ولون جسمه، وبالجملة، كل التفاصيل التي تقتضيها النزعة الطبيعية، بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

ثم إن طريقة التعبير في الشعر تقوم في تقديم تصوير عام، وذلك على خلاف طريقة التعبير الطبيعية التي إنما تتعلق أساساً بالتفاصيل الجزئية. ذلك أن الشاعر يقدم بدلاً من الشرف الأشم، الكلمة التي يبدو فيها ما هو فرديّ على شكل ما هو عام. لأن للكلمة طابعاً عاماً إذ هي نتاج الامتثال العقلي.

وعلى الشعر أن يبرز الوجه الجوهري في الأشياء، وهذا الجوهري هو المثل الأعلى، وليس وصف ما هو موجود فقط مع تفاصيله بما يولّد الضيق والسأم.

ومن حيث العموم تختلف الفنون فيما بينها فبعضها لها طابع أكثر مثالية وبعضها الآخر أيسر للإدراك الخارجي. فالنحت، مثلاً، أكثر تجريداً من الرسم، وفيما يتعلق بالشعر نجد أن القصائد الملحمية أقل حظاً من الحياة الخارجية، من التمثيل المسرحي، إذ الملاحم تقدم للإدراك لوحات عينية للأحداث، بينما المؤلفون المسرحيّون ينبغي عليهم أن يركزوا كل انتباههم على البواعث الباطنة للأفعال، وعلى التأثيرات التي تخضع لها الإرادة وردود فعلها على هذه التأثيرات.

ويوجد في العالم الروحي طبيعة مبتذلة أما خارجياً، وأما باطناً: طبيعة مبتذلة خارجياً لأنها تناظر باطناً مبتذلاً، ولأنها إظهار لميول رديئة مثل الحسد، الغيرة، الجَشَع، الحقارة، الحِسّية. صحيح أن هذه الطبيعة المبتذلة قد تقدم إلى الفن موضوعات، وهو أمر يحدث كثيراً، لكن يحدث حينئذ أن الاهتمام الجوهري لا يتعلق بالموضوع بما هو موضوع، بل بالكيفية والفن الذي به يستخدم هذا الموضوع. والرسم المسمى بالرسم النوعي هو الذي حقق هذه الموضوعات، والهولنديون قد أوصلوه إلى أعلى درجات الكمال. ما الذي اجتذب الهولنديين إلى هذا النوع، وما هو المضمون الذي تعبر عنه هذه اللوحات الصغيرة التي تجتذب اجتذاباً لا يقاوم، بينما هي تستحق أن تطرح جانباً أو تنبذ بوصفها تمثل الطبيعة المبتذلة؟ السبب هو أننا لو أمعنا النظر في الموضوعات الحقيقية لهذه اللوحات، لوجدنا أنها أقل ابتذالاً مما يعتقده الناس. لقد وجد الهولنديون مضمون لوحاتهم في داخل ذواتهم، وفي واقع حياتهم، ولا حق لنا في أن نلومهم لأنهم أعطوا لهذا الواقع حقيقة جديدة بتمثيله بواسطة الفن. إن ما نقدمه إلى عيون المعاصرين وعقولهم ينبغي أن يكون من الأمور التي أَلِفوها من قبل، وإلا لما كان من الممكن اجتذاب اهتمامهم. فإن أردنا أن نعرف ماذا كان يهمّ الهولنديين، فعلينا أن نستجوب تاريخهم. إن الهولنديين قد خلقوا بأنفسهم الجزء الأكبر من الأرض التي يعيشون عليها، وكان عليهم أن يدافعوا عنها ضد هجمات البحر؛ وسكان المدن والقرى قد زعزعوا سلطان الأسبان في عهد فيليب الثاني بن شارلكان هذا الملك الجبار في العالم، وحصّلوا مع الحرية السياسية الحرية الدينية. فهذه الوطنية وروح المبادرة في الأمور الصغرى كما في الأمور الكبرى، في بلدهم، كما على البحار الشاسعة، وهذا الرخاء الساهر والأمين وذلك الوعي بالذات الفياض والمرح ـ كل هذا هم لا يدينون به إلا لأنفسهم، ولنشاطهم هم، وهذا هو ما يكوّن المضمون العام للوحات التي رسمها فنانوهم. إن مضمونها ليس مبتذلاً، وأمامها يجب على المرء أن يتخذ سمة رجل بلاط عائد من اجتماع حَسَن. وهذا الطابع من الوطنية القوية هو الذي نجده في لوحة رامبرانت[١] Rembrandt التي عنوانها: «دورية ليلية» الموجودة في متحف المملكة في أمستردام، ونجده في

(١) مصوّر ورسام وحفار هولندي (ليدن ١٦٠٦ ـ أمستردام ١٦٦٩). ولوحته التي اشتهرت باسم «دورية في الليل» اسمها الأصلي: «فصيلة الكابتن فرانس كوك» وقد رسمها في سنة ١٦٤٢.

صور الأشخاص الذين رسمهم فان ديك[١] Van Dyck، وفي مناظر الفرسان التي رسمها ڤاوڤرمان Wouwerman، بل نجدها أيضاً في الاحتفالات الصاخبة الفاجرة، والأفراح وألوان المزاح التي يقدمها الفلاحون. وفي معرض اللوحات في هذه السنة ـ هكذا يقول هيجل ـ يوجد لوحات جيدة من هذا النوع، لكن فنّها بعيد عن أن يساوى فن اللوحات الهولندية، وحتى من حيث مضمونها لا يوجد فيها نفس السرور ولا نفس الحرية. فنحن نشاهد ـ مثلاً ـ امرأة تذهب إلى الحانة من أجل أن تتشاجر مع زوجها. وينتج عن هذا منظر فيه الأشخاص مملوءون بالحنق والغضب الشديد. أما عند الهولنديين فإن الأمر بالعكس: في حاناتهم وأعراسهم ورقصاتهم ومآدبهم ومشاربهم قد توجد أحياناً مشاجرات ولكمات، لكن الأمور في مجموعها تحدث في مرح وسرور، والنساء والفتيات موجودات هناك أيضاً، وعاطفة الحرية التي تذهب إلى حد الفوضى العارمة تسري في الجميع. إن هذا الابتهاج الروحي يولّد لذة شريفة، ويستولي حتى على الحيوانات، ويهب الأشخاص تعبيراً عن الرضا والاستمتاع. وهذه الحرية الروحية النضرة وهذه الحياة الفياضة هما اللتان تسيطران على التصميم والتنفيذ اللذين يكوّنان روح هذه اللوحات، تلك الروح السامية القيّمة.

ولهذه الأسباب نفسها يمكن أن نصف بالبراعة الفائقة لوحة «الشحاذين الصغار» التي رسمها موريو[٢] Murillo (وتوجد في المتحف المركزي في ميونخ). إن موضوعها، لو نظر إليه من الخارج، فإنه يكوّن جزءاً من الطبيعة المبتذلة: فالأمّ تفلّي ولدها الصغير بينما هو يمضغ قطعة من الخبز في هدوء؛ وشخصان آخران عليهما أسمال بالية ممزقة ويأكلان شماماً وعنباً. لكن من خلال هذا الفقر وشبه العُرْي يشفّ، باطناً وخارجياً، عدم اهتمام كامل. كامل كمال عدم اهتمام الدرويش، ويصحب عدم الاهتمام هذا شعور عميق بالصحة وبالابتهاج بالحياة. إن عدم المبالاة هذه تجاه العالم الخارجي وهذه الحرية الباطنة التي لا سلطان للخارج عليها ـ يكوّنان مفهوم المثل الأعلى. ويوجد في باريس صورة لشاب، رَسمها رفائيل: إنه جالس، متبطل، ورأسه يستند على أحد ذراعيه، وهو يحدق في البُعْد الطلق بسعادة ورضا غير مبالٍ، إلى درجة أن المرء لا يملك أن ينتزع نفسه من تأمل هذه اللوحة التي تزخر بالصحة الروحية البهيجة. ونحن نشعر بنفس الشعور بالرضا أمام الأولاد الذين رسمهم موريّو. إننا نشاهد أنهم لا يهمهم شيء ولا يشغلهم شيء، وليس هذا ناتجاً من بلادة في الذهن، وإنما لأنهم راضون قانعون سعداء مثل آلهة الأولمب، إنهم لا يعملون شيئاً ولا يقولون شيئاً، بل هم ناس من نفس الطراز، لا يعرفون السخط ولا عدم الحرية في ذاتها، وهذا يجعلهم بالإمكان العام ـ مستعدين لكل شيء. حتى إننا نشعر بأن هؤلاء الأولاد يمكن أن يكون لهم مستقبل لا ندري ماذا سيكون. وتلك تصورات فنّية تختلف كل الاختلاف عن تلك التصورات التي تفضي إلى تصور امرأة سليطة اللسان مشاكسة، أو فلاح يعقد سوطه، أو سائق نائم على القش.

لكن هذه اللوحات التي من هذا النوع يجب أن تكون صغيرة الحجم وأن تبدو ـ في كل مظهرها الخارجي ـ كشيء تافه، بحيث تمكننا من أن نهيمن على الموضوع الخارجي ومضمون اللوحة معاً. وليس من المقبول أن تمثل هذه الموضوعات في حجمها الطبيعي، وأن يَدَّعي إظهارها لنا في شمولها، بدعوى من الواقعية.

وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم إمكان دخول الطبيعة المبتذلة في مجال الفن. لكن يوجد للفن موضوعات أكثر مثالية وسمّواً من أجل تمثيل هذا الابتهاج بالحياة وتلك الأمانة البورجوازية. ذلك لأن للإنسان مصالح وأهدافاً أسمى تنشأ عن تفتح الروح وتعمقها وهي تسعى إلى تحقيقها في انسجام مع نفسها. إن الفن الكبير هو ذلك الذي يتخذ مهمةً له تصوير هذا المضمون الأسمى.

وهنا ينبثق السؤال: أين ينبغي أن توجد الأشكال المناسبة لنواتج الروح هذه؟ البعض يزعم أنه ما دام الفنان يحمل في باطنه هذه الأفكار العالية التي هو مُبدِّعها، فإن من الواجب أن يجد هو نفسه في داخل نفسه، بواسطة

---

(١) أنطوان فان ديك: مصور ورسام وحفّار فلامنكي (ولد في أنقرس ١٥٩٩ ـ توفي في لندن سنة ١٦٤١) ومن أشهر لوحاته: «الإنزال من الصليب»؛ «العذراء والطفل»، «ڤينوس وڤولكان».

(٢) برتولوميه استبان موريو: مصور اسباني (أشبيلية ١٦١٨ ـ اشبيلية ١٦٨٢). من أشهر لوحاته لوحة بعنوان: «الولد الشحاذ»، وتوجد في متحف اللوفر بباريس.

فعل إبداع آخر، الأشكالَ الملائمة لهذه الأفكار، مثل أشكال الآلهة اليونانيين، وأشكال السيد المسيح والحواريين والقديسين، الخ. لكن يعترض على وجهة النظر هذه خصوصاً فون رومؤر Von Rumhor الذي يزعم أن الفنانين قد ضلّوا السبيل حين اخترعوا هم أنفسهم أشكالهم، مبتعدين هكذا عن الطبيعة، ويشيد - في مقابل ذلك - بروائع الفنانين الإيطاليين والهولنديين. إنه يأخذ على علم الجمال الذي ظهر في الستين سنة الأخيرة أنه سعى إلى إثبات «أن الهدف، بل الهدف الرئيسي للفن هو تحسين وتصحيح الإبداع في مختلف تجلياته، وانتاج أشكال إرادية يقصد منها تجميل المخلوقات وتعويض الجنس الإنساني الفاني عما لم يستطع هو نفسه أن يعطيه لطبيعة الأشكال الأكثر جمالاً» («أبحاث إيطالية»، حـ١ ص١٠٥). ولهذا فإنه ينصح الفنان أن «يتخلى عن النية الشيطانية لإضفاء النبل ولتحويل - أو أيا كانت الكلمة التي يمكن أن ندل بها على هذا الإدعاء الذي تدعيه الروح الإنسانية في ميدان الفن - الأشكال الطبيعية» (ص٦٤ من كتاب فون رومؤر المذكور). وهو مقتنع بأنه حتى أسمى الموضوعات الروحية يمكن أن نجد لها في الواقع المعطي أشكالاً خارجية مرضية، وتبعاً لهذا فإن التمثيل الفنّي، وإن تعلق بموضوعات هي في قمة الروحانية يجب ألا يكون الأساس فيه هو العلامات المختارة بكل حرية، بل يجب أن يكون أساسه هو الأشكال العضوية المحدد معناها بواسطة الطبيعة. وهو حين يقول ذلك إنما يفكر في الأشكال المثالية في العصر القديم (اليوناني والروماني)، التي وصفها ڤنكلمن الذي لا ينسى فضله في هذا الميدان، على الرغم من الأخطاء التي ربما وقع فيها. بحسب رأي رومؤر، فيما يتصل بتفسير بعض الخصائص أو العلامات الجزئية؛ ومثال تلك الأخطاء ما ظنه ڤنكلمن من أن تطويل البطن، والجسم هو من مميزات الأشكال المثالية عند القدماء، بينما هو في رأي رومؤر خاصية في التماثيل الرومانية وحدها. وهو يطالب بأن ينصرف الفنان إلى دراسة الأشكال الطبيعية لأن رومؤر يرى أنها تجليات الجمال الحقيقي. وأن الجمال الأهم - هكذا يقول - يقوم على أساس رموز الأشكال التي لها جذور في الطبيعة، لا في إرادة الإنسان.

ورأي هيجل في هذه المسألة، مسألة التعارض بين المثل الأعلى في الفن وبين الطبيعة، يتلخص فيما يلي:

إن المثل الأعلى في الفن يعبّر عن الروح، بينما الطبيعة خالية من الروح ولهذا فإن المضمون الباطن للروح يجب - في الفن في درجاته العليا - أن يتلقى شكلاً خارجياً. وهذا المضمون موجود في الروح الإنسانية الواقعية، ويملك - شأنه شأن كل ما هو باطن في الإنسان - شكلاً خارجياً بواسطته يقوم بالتعبير. فإذا ما تقرر هذا، فلنسأل: هل توجد في الطبيعة أشكال وملامح هي من الجمال والتعبير بحيث يمكن الفن أن يستعين بها في تمثيل چوبيتر Jupiter في جلاله ووقاره وقوته، أو جونون، أو ڤينوس، أو القديس بطرس، أو المسيح، أو السيدة مريم العذراء - بحيث يمكن تصويرهم وفقاً لنماذج موجودة في الواقع الطبيعي؟ والجواب في نظر هيجل أن من العسير الإجابة عن هذا السؤال بطريقة حاسمة. فمن الناس من يزعم أنه شاهد في الواقع جمالاً كاملاً، بينما يقول آخرون إنه لم يشاهد في الواقع أي جمال كامل. وفضلاً عن ذلك فإن جمال الشكل لا يكوّن بعدُ ما نسميه المثل الأعلى في الجمال. والوجه الجميل ذو الشكل المنتظم، مثلاً، يمكن أن يكون بارداً وبدون تعبير. ثم إنه يدخل في تقدير الجمال، إلى جانب الشكل، الوضع، والسمة، والحركة في ملامح الوجه، وشكل الأعضاء، الخ. والتماثيل المنسوبة إلى فدياس Phidias إنما تجتذبنا بما يسري فيها من حيوية.

ثم إنه لا يكفي الفنان أن يلتقط من هاهنا وها هناك في الطبيعة ملامح وأشكالاً، أو أن يبحث في مجموعات الحفر على الخشب أو النحاس عن ملامح ووصفات، ابتغاء العثور على الأشكال الأكثر تناسباً مع المضمون الذي يريد التعبير عنه. لأن الجمع والبحث والاختيار لا يكفي: بل يجب على الفنان أن يكون خلاّقاً مبدعاً؛ ويجب عليه أن يكون على علم بالأشكال الملائمة. وأن يلجأ إلى حساسيته من أجل أن يشكل في خياله عملاً فنياً ذا وحدة.

مراجع عن فلسفة الجمال عند هيجل

- Alfred Baeumler: Hegels Aesthetik, unter einheit zwischen Gesichtspunkte ausegwählt, eingeleilet und mit verbrind. Texte Versehen.

München, O. BecR, 1922, 249p.

- Helmut Kuhn: Die vollendung der Klassichen Aesthetik durch Hegel. Berlin, Junter, 1931, Vt-123p.

- V, Basch: «Origine et fondenents de l'esthétique de Hegel», in Revue de Mét, et de Morale, 1931.

- H. Zander: Kunstphilosophie, 1970.

- Jack Kaminsky: Hegel on art, 1962.

- Pöggeler: Hegels Kritik der Romantik. Bonn, 1956.

- G. Vecchi: l'estetica di Hegel. Milano, 1956.

- Chr. Helferich: Kunst und subjectivitat in Hegels Aesthetik. Kronderg, 1976.

- D. Heinrich: «Die AKtualitat von Hegels Aesthetik», in: Hegelstudien, Beiheft, 1974.

- A, Stoihu: «Hegel et le destin de l'art», in: Hegel fahrbuch, 1971.

- P. Szandi: Poetik und Geschichitsphilosophie, I, Frank, furv, 1974.

- F.D. Wagner: Hegels Philosophie der Dichtung. Bonn, 1974.

- J. Kaminsky: Hegel on ars. Interpretation of Hegels Aesthetics. New York, 1962.

مراجع

- R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetick als Philosophische wissenschaft. wien, 1858.

- C. Levéque: Examen des princepaux systémes d'esthétique, anciens et modernes, in: **la science** du beau. Paris, 1862.

- M. Schlaser: kritische Geschicchte der aesthetik Berlin, 1972.

- M. Menendez Pelayo: Historia de las ideas esteticas in Espana, 5 voll. Madrid, 1883-1891.

- R. Bayer: Histoire de l'esthétique. Paris, 1961.

- F. Miele: Teoria e storia dell, estêtica. Milano, 1964.

- A. Nivelle: les théories esthétiques en Allemaque de Baumgarten à Kant. Paris, 1955.

- B. Croce: Estetica, 1902.

B. Croce: Nuovi saggi di estetica, 1920.

B. Croce: Problemi di estetica, 1910.

B. Croce: Breviario di estetica, 1920.

- Hegel: vorlesungen über aesthetick, hrg. vun H. G. Hotho, 1829-1842. Verke, 10, 1835.

- Nicolai Hartmann: Aesthetik, 1953.

- J. S. Kedney: Hegel's aesthetics a critical exposition, 1885.

- G. Lukacs: Hegel's Aesthetik, 1951.

الجميل

Beau (F.); beautiful (E.); das shöne (D.); Bello (I.); Kalos, to Kalos (Gr.); Pulchrum (L.)

الجميل هو موضوع علم من علوم الفلسفة سماه لأول مرة Baumgarten باسم Aesthetik. ومنذ عصر التنوير، أي منتصف القرن الثامن عشر، وهو يدرَس كعلم من علوم الفلسفة. لكن دراسة الجمال قديمة قدم الإنسان.

ويوصف بـ«الجمال» أمور مختلفة جداً: الإنسان، الحيوان، النبات، المنظر الطبيعي، الأثر الفني (رسم، تمثال، معمار، الخ). الفعل الإنساني، الآلة، الخ. وهوميروس ينعت بصفة الجمال ليس فقط الجسم الإنساني وجسم الإله أو أجزاء الجسم الإنساني (الشعر، الوجه، العيون، الخدود، البَشَرة، الفخذ، مفصل القدم والصوت)، بل وأيضاً الحيوان النافع للإنسان (الفرس، البقر، الشاة) والأشياء المفيدة في الاستعمال (الملبس، الأسلحة، العربات، السُّور، المنزل) وكذلك الأشياء الطبيعية النافعة أو السارّة (الموقع، المرفأ، الشجر، الماء، الريح، النجم)، والأفعال الإنسانية السارّة. لكن ليس من السهل أن نجد عنده ـ أو عند من أتوا بعده مباشرة ـ التمييز بين «الجميل» (بمعنى ما يثير الأعجاب الحِسّي)، وبين «النافع» (أي ما يسد حاجة في الإنسان) وبين الخير (بالمعنى الأخلاقي).

والفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط اختلفوا في تحديد معايير الجمال. فقال السوفسطائيون إنه لا يوجد جميل بطبعه، بل يتوقف الأمر على الظروف، وعلى أهواء الناس، وعلى مستوى الثقافة والأخلاق.

وقال هرقليطس إن كل شيء في نظر الله جميل وخير وعدل، ولكن الناس هم الذين اختلفوا في التقدير: لكن سائر الفلاسفة السابقين على سقراط اتخذوا معايير محددة لوصف شيء ما، إنه جميل: فقال الفيثاغوريون إن الجمال يقوم على النظام ، وعلى التماثل (السيمترية) وعلى الانسجام. والنحّات بولوكلايتوس Polykleitos اعتبر معيار الجمال هو التناسب بين أجزاء الجسم. وديمقريطس الذي من أبديرا عدّ الجمال هو المساوي، في مقابل: الإفراط والتفريط. وأخضع الجمال للأخلاق وأكد العناصر النفسية (اللذة، الحب، الاستعداد الطبيعي). وبحث في شروط الجمال في الشعر والخطابة.

وكان سقراط أول فيلسوف يوناني بحث في مختلف أوجه الجمال بطريقة منظمة. لكنه رأى ربط الجمال بالخير ربطاً تاماً، وكذلك بالنافع أو المفيد، لأنه عارض النسبية في التقدير بحسب الأفراد، التي أبرزها السوفسطائيون، وتلمّس معياراً عاماً بين الناس هو الخير والنافع. لكن المؤسس الحقيقي لعلم الجمال هو أفلاطون. فقد تناوله خصوصاً في ثلاث محاورات، هي: «هبياس الأكبر»، و«فدرس»، و«المأدبة».

فهو في «هبياس الأكبر» يثير عدة مسائل تتعلق بطبيعة الجمال (أو الجميل)، والمواقف المختلفة فيها. وفي هذه المحاورة يؤكد سقراط الموقف العقلي والمطلق من ماهية الجمال، بينما هبياس يتخذ موقفاً تجريبياً ونسبياً.

ما هو الجمال؟ يجيب هبياس بذكر ما يراه من أشياء متصفاً بالجمال: مثلاً: الجميل هو الفتاة الحسناء. فيرد عليه سقراط قائلا إن ثم أشياء أخرى جميلة، مثلاً الفرس. كذلك توجد حقائق غير حسّية يمكن وصفها بالجمال. مثل: القوانين، الأفعال، النفوس. لكن حتى لا نغرق فيما لا نهاية من الأمثلة على الجمال، ينبغي تحديد ما هي الأشياء الجميلة جمالاً تاماً، والإشارة إليها في كل تحليل بطبيعة الجمال: لكن سرعان ما يتبيّن أن الأجوبة ناقصة وغير وافية لتحديد ماهية الجمال. فهبياس يسوق التعريفات التالية لما هو جميل: الجميل هو الذهب؛ الجميل هو الملائم؛ الجميل هو ما يبدو جميلاً؛ الجميل هو النافع؛ الجميل هو الصالح؛ الجميل هو عرفان الجميل. لكن سقراط (= أفلاطون) لا يقنع بأي تعريف من هذه التعريفات. فيقول مثلاً: إن ما يبدو جميلاً لا يدل على أنه هو بالفعل جميل، لأنه إذا كان من الممكن قبول هذا التعريف فيما يتعلق بالمحسوسات، فإنه لا يمكن قبوله فيما يتعلق بالأمور غير المحسوسة. وينتهي أفلاطون إلى القول بأن الجميل مستقل عن مبدأ الشيء الذي يظهر (أو: يبدو) أنه جميل. إن الجميل صورة عقلية، مثل صورة الموجود، أو الحق، أو الخير. إن الجميل ليس هو البارع، ولا النافع، ولا علّة الخير، ولا اللذة التي تصل إلينا عن طريق السمع أو البصر؛ وفي محاورة «المأدبة» يقرر أفلاطون ـ على لسان ديوتيما في خطبتها: أن جمال الأشياء الجميلة لا يمكن أن يدرك مستقلاً عن «الصورة العقلية» للجميل. والطريق من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل يتصاعد من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل (صورة الجمال) مروراً أولاً بالشهوة الذاتية، ومن ثم بالأجسام الجميلة المفردة، ثم بالجسم الجميل بوجه عام، ثم بالنفوس الجميلة، ثم بالأفعال الجميلة، ثم بالقوانين الجميلة، ثم بالمعارف الجميلة حتى نصل إلى الجمال المطلق، الجمال في ذاته ولذاته، بينما سائر الأشياء الجميلة تُشارك فيه (محاورة «المأدبة» ٢١١ ـ ٢١٢). ثم يربط أفلاطون هذا الجميل المطلق بالفضيلة («المأدبة» ٢١٢أ). وفي محاورات أخرى يربط ربطاً محكماً بين صورة الجمال وصورة الخير (راجع «قراطيلوس» ٤٣٩حـ ـ ٤٤٠حـ، «يوتيديموس» ٣٠٠هـ ـ ٣٠١أ؛ «فيدون» ١٠٠ب ـ هـ؛ «جورجياس» ٤٧٤د ـ ٤٧٧أ؛ «فدرس» ٢٤٩د ـ ٢٥٢ب؛ «السياسة» م٥ ـ ٤٧ب ـ د؛ ٤٧٩أ ـ ٤٥٠أ؛ م٦ ٥٠٧ب، ٥٠٨هـ ـ ٥٠٩أ؛ م٧ ٥١٧ب ـ حـ؛ «السوفسطائي» ٢٧٥د ـ هـ؛ «فيلابوس» ٥١حـ، ٦٤د ـ ٦٥أ.)

أما أرسطو فقد آثر الفصل بين الجميل والخير، وقصر الجميل على الجميل الحسّي. وبهذا وضع الجميل مضاداً للنافع، وأدرج البحث عن الجميل في ميدان البحث في الفنون والآداب، بمعزل عن الأخلاق. ومن هنا بحث في الجميل على أساس المعايير التي رأيناها من قبل عند الفيثاغوريين وديمقراطيس فجعل معيار الجمال في النظام والانسجام والسيمترية؛ وخصوصاً في انتظام

الأجزاء وظيفياً تحت الكل («السياسة» م٣ ـ ١٣ ص١٢٨٤ب ٨ ـ ١٣).

أما أبيقور فقد قصر الجميل على ما يتعلق بالشهوة: ولم يهتم بالجميل من حيث هو موضوع علم الجمال.

وعلى العكس من ذلك أكد الرواقيون الجانب العقلي في الجميل. وبفكرة السيمترية ربطوا بين الجانب الأخلاقي والجانب الجمالي في الجميل، وذلك بأن أكّدوا أن الجميل هو «الخير الكامل أو السيمترية التامة» (خروسفوس: «شذرات أخلاقية»، رقم ٨٣ من «شذرات الرواقيين القدماء» ٣: ٣٠).

ثم عاد البحث في الجميل يحتل مكان الصدارة في الأفلاطونية المحدثة خصوصاً عند مؤسسها أفلوطين، فقد جعل هذا الموضوع في مركز تأملاته الفلسفية (راجع: «التساعات» التساع الأول، فصل ٦؛ والتساع الخامس فصل ٨) رأى أفلوطين أن السيمترية لا تكفي لتحديد الجمال، والدليل على ذلك هو أن أجمل الأشياء لا تفترض وجود موضوعات مركبة بعضها مع بعض، وهذه الأشياء هي: النجم، اللون، وخصوصاً اللون، والأفعال، والآراء، والمعارف («التساعات» التساع الأول ف٦؛ السادس ف٧). بل ينبغي أن نؤسس السيمترية على «الصورة» Idee التي تسيطر على المادة، وتكوّن من الكثرة وحدة (التساع «الأول ف٦؛ الخامس ف٨، ٩؛ السادس فصل ٦، ٧). والجميل يجتذب الإنسان الحسِيّ إلى الواحد في صورته. وكما قال أفلاطون، كذلك قال أفلوطين إن الحب هو الدافع في هذه العملية. ويؤكد أفلوطين التأثير المقلق العنيف، بل المذلة، للجميل. وإلى جانب الجميل الطبيعي، يؤكد دور الجميل الفني.

وفي العصور الوسطى الأوروبية ساد اتجاهان: الأول يمثله القديس أوغسطين ويستوحي مذهب أفلاطون، وكان يرى أن الجمال يقوم في الوحدة في المختلفات، والتناسب العددي، والانسجام بين الأشياء يقول أوغسطين: «الجميل هو ما هو ملائم لذاته، وفي انسجام مع الأشياء الأخرى». و«كل جمال في الجسم يؤكد تناسق الأجزاء، مقروناً بلون مناسب» (أوغسطين: «الاعترافات، الكتاب الرابع، بند ١٥، ٢٤؛ «في مدينة الله» الفصل ٢٢، بند ١٩). وهذه النظرة انتقلت إلى العصر الوسيط عن طريق كتاب «سلوى الفلسفة» لبوئتيوس. ففي المناجاة الشهيرة، التي تقول: «O qui perpetua، وفيها تلخيص لمحاورة «طيماوس»، يوصف الله بأنه «أجمل موجود»، وأنه «يحمل في الروح العالم الجميل، وقد شكله على صورته». وجمال العالم يقوم على نظام رياضي. ويخاطب الله قائلاً: «أنت تربط العناصر بواسطة أعداد» (بوئتيوس: «سلوى الفلسفة» ٣: ٩). وفي مقدمة كتابه في «الأرتماطيقي» (الحساب) يقول بوتيوس إن علم الحساب كان هو النموذج الذي اتخذه الله وهو يخلق العالم، وإن كل الأشياء قد حصلت على الانسجام بواسطة الأعداد.

والإتجاه الثاني الذي حدد تصور الجميل في العصور الوسطى، يعود إلى ديونسيرس الأريوفاغي. ويتميز هذا الإتجاه بأنه ليس فقط الانسجام، بل وأيضاً الوضوح claritas هو الأمر الجوهري في الجميل، وأن الجميل هو أيضاً خير.

وفي إثر ديونسيوس الأريوفاغي المزعوم قال هوجو دي سانت ڤكتور إن الجمال المرئيّ هو صورة للجمال المستور. ويحلل عناصر الجمال في العالم. ويقرر أن الجمال في المخلوقات يتألف من: الموقع situs، والحركة motus، والصورة species، والكيف. والمقصود بالموقع: نظام الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض، وبالحركة: أسمى المظاهر الأربعة، لأن الحركة تشمل فعل الحواس والعقل. أما الصورة فهي الشكل الذي نراه بعيوننا ونميزه، مثل الألوان وأشكال الأجسام. أما الكيف فهو الخصائص التي ندركها بحواس أخرى مثل رنين نغمة، والروائح، والذوق. (Didasc ٨: ١).

والقديس بونا ڤنتورا رأى أن جوهر الجمال يقوم في: الوحدة في المختلفات. وقد قال إن الجمال «هو توافق المختلف».

أما القديس توما الأكويني فيعرّف الجميل بأنه «ما يَسُرُّ حين يُرَى» quae viso placet («الخلاصة اللاهوتية» I, 5, 4, al I). فالجميل ـ عند توما ـ يتحدد من حيث تأثيره على النظر.

ومن العصور الوسطى ننتقل مباشرة إلى القرن السابع عشر حيث نجد پيير شارون P. Charron يميز

بين نوعين من الجمال: «أحدها يظل ساكن ولا يتحرك بوجه عام: وهو يعود إلى التناسب بين الأعضاء وإلى اللون. . . والثاني متحرك، ويسمى الرشاقة grâce، ويقوم على حركة الأعضاء وخصوصاً على حركة العيون. الأول شبه ميّت، أما الثاني فحيّ ويُحْدِث تأثيراً كبيراً. . . والجمال يبرز خصوصاً في الوجه. فلا شيء أجمل من الوجه، إنه روح مختصرة âme raccourcie. إن الوجه صورة الروح». (شارون «في الحكمة» (سنة ٢٥ ١٦، ١ : ٦).

ويحدد ليبنس Leibiniz الجمال بأنه «مبدأ أجمل الترابط» الذي وفقاً له خلق الله الأشياء (ليبنس: «شذرات تتعلق بالعلم»، نشرة جرهرت، ٧٦). والجمال يدرك على أنه أثر وحدة للمتعدد منظمة تنظيماً محكماً. يقول: «إن الوحدة في الكثرة ليست شيئاً آخر غير التوافق، ولأن أحدها أقرب توافقاً من الآخر، فإنه يفيض منه النظام الذي يستمد منه كل جمال» (الكتاب نفسه، ٩٧). وما يملك المقياس، والقاعدة والنظام، وتبعاً لذلك: الكمال، فإنه يملك الجمال، ويتلقى بسرور، ويستقبل منا بالتعاطف. والجمال يوقظ الحب، لأن الموضوع الحقيقي للحب هو الكمال.

أما شيفتسبري A. C. Shaftesbury فيعرّف الجمال بأنه ما يثير الإعجاب بعدم محدوديته، وبقوّته، وعظمته، وما هو جدير بالحب بسبب حيويته وانسجامه (شيفتسبري: «الأخلاقيون»، سنة ١٧٠٩ وجمال الله وكماله هما ينبوع كل جمال. والجمال يتضمن: الاستواء، والوحدة، والانسجام، وما فيها من قوة مصوِّرة Forming power. والجمال والخير شيء واحد أحد ويغترف الإنسان من ينبوع الجمال بغاية الجمال معايشة عقلية طاهرة صافية. والجمال لا يدرك بالحسّ، ذلك أن صورة Jdee الجمال فطرية غريزية.

أما هتشستون Hutcheson فيرى أن الجمال يدرك في الموضوعات التي تتصف بصفات معينة مثل: الانتظام في الشكل، والانسجام، والنظام، فتحدث أثراً سارّاً. ويُرْجع الإدراك الحسيّ وما يترتب عليه من إمتاع إلى «إحساس بالجمال» طبيعي. وهذا الإحساس مرتبط بالجمال المعنوي moral beauty. وهذا الجمال المعنوي ـ أو الأخلاقي ـ مرتبط بسلوك اجتماعي معيّن.

أما بيرك فقد وضع السامي في مقابل الجميل (راجع مادة: السامي).

وبباومجارتن يبدأ علم الجمال بالمعنى المحدود، إذ يصبح الجمال موضوعاً لنظرة في المعرفة الحسيّة هي علم الجمال Aesthetik، وموضوعة هو كمال المعرفة الحسية. (راجع كتاب Aesthetica، سنة ١٧٥٠، بند ١٤). «والكمال، من حيث هو ظهور هو الجمال» («الميتافيزيقا» بند ٦٦٢). وهو يسمى علم الجمال باسم «ميتافيزيقا الجمال».

ومنذ ڤنكلمن انصبّ تأمل الجميل على الآثار الفنية، وصار الجمال يدرس في أعمال الفن. ومن هنا صار الجمال يُدْرس تاريخياً.

ثم جاء إمانويل كنت. فكتب أولاً في سنة ١٧٦٤ بحثاً صغيراً بعنوان: «ملاحظات على الشعور بالجميل والسامي»؛ وميّز بين كلا النوعين من الشعور بعبارة صارت مشهورة، يقول فيها: «السامي يُقلق، والجميل يَسْحر» (كنت، مجموع مؤلفاته، نشرة الأكاديمية، حـ٢ ص٢٠٩). وعلى هذا فالجميل جدير بالحب وسارّ، بينما السامي يثير الوجدان الأسيان. ثم جاء بعد ذلك في كتابه «نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) فتساءل في المقام الأول عن شروط وأحوال إمكان أصدار أحكام تتعلق به. وانتهى إلى القول بأن الحكم الذي يقول: «هذا جميل» ينتسب إلى ميدان تقويم خاص به، وهو منطق الذوق الجمالي. وبهذا دعا إلى تأسيس علم جمال قائم على الاستقلال الذاتي لعلم الجمال، على النحو الذي طوّره مورتس K. Ph. Moritz، وفريدرش شلر، وجيته، ثم بلغ أوجه عند شلنج وهيلدرلن وهيجل. لقد أخرج كَنْت مناقشة الجمال خارج نطاق الميتافيزيقا، وجعل علم الجمال مستقلاً عنها.

وفي القسم الأول من الكتاب الأول: نقد ملكة الحكم الجمالي نجد فصلاً بعنوان: «تحليلات الجميل»، ويتبعه فصل بعنوان: «تحليلات السامي» وفيه يولج كنت أفكاراً تتعلق بعلم الخطابة الكلاسيكية. ويعرّف كنت الجميل وفقاً لأربع لحظات (= عناصر) للحكم الذوقي:

الأولى: من حيث الكيف: بوصفه موضوعاً «للاستمتاع دون أية منفعة».

الثانية: من حيث **الكم**: بوصفه موضوعاً لاستمتاع عام بدون تصور محدد.

وفي هذه الحالة يكون: القول: «هذا جميل» قولاً صائباً عند كل إنسان، أي أنه مرتبط بدعوى العموم الذاتي. ويصوغ كنت هذا القول في العبارة: «جميلٌ ما يسّر الجميع دون تصوّر عقلي». ووفقاً لهذا فإن «الجميل» مقولة: ذاتية ـ موضوعية. ومعنى هذا أنه في الحكم على الذوق لا يوجد أي موضوعية بالمعنى الدقيق، لأن أساس الذوق ذاتي دائماً.

الثالثة: من حيث «الإضافة بين الأغراض التي تؤخذ في الاعتبار». وفي هذه الحالة الجمال «هو شكل غرضية الموضوع، من حيث هي بدون امتثال لغرض معين». إن الجمال «غرضية بدون غرَض». وقد أثار رأي كنت هذا الكثير من الجدل ابتداء من الشاعر شلر حتى أدرونو Adorno في العصر الحاضر.

الرابعة: واللحظة الرابعة للحكم الذوقي تتعلق بـ «نوعية Modalität الاستمتاع بالموضوع، وتقول: «جميل هو ما هو ـ بدون تصورٍ عقلي ـ موضوعٌ لاستمتاع ضروري».

ويمكن تلخيص هذه اللحظات الأربع كما يلي: الجميل يتحدد بـ:

١ ـ الخلوّ من المنفعة.

٢ ـ العموم في الإدراك؛

٣ ـ الغرضية دون تصوّر غرض محدد؛

٤ ـ الاستمتاع الضروري.

إذن الجميل يمتع تلقائياً، وبوجه عام، ومن تلقاء ذاته، وبالضرورة. ويرى كنت أن الاستمتاع بجمال الطبيعة هو دائماً علامة على «نفس طيّبة»، ويدله على شعور أخلاقي. ويفضل كنت جمال الطبيعة على جمال الأعمال الإنسانية الفنيّة. ثم يجمع بينهما فيقول: «الطبيعة كانت جميلة، حينما تجلت في الوقت نفسه أنها فن؛ والفن لا يمكن أن يسمى جميلاً إلاّ حين نكون واعين بأنه فن، ولكنه مع ذلك يتجلى لنا إنه طبيعة» (كنت: «نقد ملكة الحكم»، نشرة الأكاديمية، حـ٥ ص٣٠٦. وهذا أمر لا يستطيع أن يحققه إلاّ العبقريّ. يقول كنت «الفن الجميل هو فن العبقرية» (حـ٥، ص٣٠٧).

وتحت تأثير كتاب «نقد ملكة الحكم» راح فريدرش شلر يكتب «سلسلة من الرسائل في التربية الجمالية للإنسان» (سنة ١٧٩٥). فقال ـ مثلما قال كنت ـ إن الجمال ضمان للتواصل بين الطبيعة والحرية، و«انتقال من الاستناد إلى الحسي إلى الحرية الأخلاقية» (الرسالة رقم ٢٥)، في «مجموع مؤلفاته نشرة فريكه حـ٥ ص٦٥٤). لكنه اختلف مع كنت فرأى أن الجمال في جوهره أمرٌ محسوس. قال شلر: «إن جمالاً نسوياً حياً يسرّنا أكثر مما يسرّنا جمال مرسوم فقط، ولكنه لا يسرّنا فقط كظاهر ومظهر، بل ينبغي أن يسرّنا كفكرة Idee» بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ الأخير. ويقول أيضاً إن الجمال هو وحده الذي يستطيع أن يزوّد الإنسان بطابع اجتماعي». «إننا نستمتع بالجمال كأفراد وكأنواع على حدّ سواء، أعني كممثلين للنوع» (الكتاب المذكور حـ٥ ص٦٠٦٨ وما يتلوها). والجمال عند شلر هو الوجه الحِسّي للحقيقة؛ وهو الذي يمهّد لمعرفة الحقيقة. يقول في قصيدة: «من خلال بوابة الجمال وحدها تستطيع الدخول في أرض المعرفة.. وما نشعر به أنه جمال هاهنا، سنلقاه يوماً كحقيقة» (قصيدة: الفنّانون).

وفيما يتصل بنظرية هيجل في الجميل نجتزىء بالإحالة إلى كتابنا: «فلسفة الجمال والفن عند هيجل».

كما نجتزىء من بين الفلاسفة المعاصرين على نقولاي هرتمن الذي رأى أن الجمال قيمة ويملك كل خصائص القيم، ويزيد عنها بالخصوصيات التالية:

١ ـ الجمال مستقل عن الخير وعن الحقيقة، بحيث أنه يمكن موجوداً أن يكون جميلاً ولكنه شرير أو كذّاب.

٢ ـ الجمال ليس فعلاً، وإن كنا نستطيع ـ على سبيل المجاز ـ أن نقول عن فعل إنه جميل.

٣ ـ الجمال شيء ظاهر، ولا يمكن أن يكون خفياً أو مستوراً.

٤ ـ طرق التعبير عن الجمال أكثر تعدداً وتنوعاً من طريق التعبير عنه سائر القيم.

مراجع

- Ph. G. Gauckler: Le Beau et son histoire 1893.

- M. Griveau: les éléments du beau, 1892; la sphère de beauté, 1901.

- G. Santayana: The sense of Beauty, benig the Outlines of Aesthetic Theory, 1896.

- Lucien Bray: Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique, 1901.

- F. Clay: The origin of the seune of Beauty: some suggestions upon the sources and Development of the Aesthetic feelings, 1908.

- F. Cerrite: Theory of Beauty, 1918.

- W. Schulze- Soelde: Das Gesetz der schönhient, 1925.

- W. T. Stace: The Meaning of Beauty, 1929.

- S. alexander: Beauty and other forms of Value 1933.

- Theodor Hackner: Schönheit. Ein Versuch, 1936.

- F. medicus: Von wahren, Guten und schönem, 1949.

- H. Ellsworth Cory: The signifiance of Beauty in Nature and art, 1947.

- H. Osborne: Theory of Beauty, 1952.

- E. Landmann: Die lenre von schömen, 1952.

- L. Quatrocchi: l'idea del Bello nel pensiero di Platone, 1953.

- G. Freudenberg: Die Rolle von Schönheit und Kunst in system der Transzendentalen Philosophie, 1960.

- J. Kuhlenkampf: Kants Lagik des ästhetischen Urteils, 1970.

- D. Henrich: Der Begriff der Schönheit in schillers Aesthetik, Zeitsch. philosoph. Forseh, 11 (1957), S. 527-547.

الجوهر

Substance (F, E.); substanz (D.); sostanza (I); substantia (L.); ousia (G.)

المقابل اليوناني واللاتيني ـ وما أخذ عن هذا الأخير في اللغات الأوروبية ـ يدل من حيث الاشتقاق على: «ما يبقى أو يقوم تحت» أي الأساس في الموجود. ولما ترجم كتاب «المقولات» إلى العربية ترجمه محمد بن عبد الله بن المقفع باللفظ: «عين» لكن نظراً إلى ما لهذا اللفظ من معانٍ مشتركة عديدة، فقد طرح المترجمون التالون له، في القرن الثالث الهجري. هذه الترجمة واستبدلوا بها كلمة: «جوهر، وهي كلمة فارسية معرّبة: گوهر. ومعناها بالفارسية: حجر كريم. وبهذا المعنى انتقلت إلى العربية. وفي لسان العرب: «الجوهر كل حَجَرٍ يستخرج منه شيء ينتفع به. وجوهر كل شيء ما خُلِقَتْ عليه جبِلّته».

والمعنى عند أرسطو مرتبط بمذهبه في التغير: فالجوهر «هو ما يبقى» رغم كل ما يطرأ على الشيء من تغيرات، وهو معنى غير ملحوظ في الترجمة العربية والفارسية للفظ اليوناني، وإنما الملحوظ فيها أنه «الأصل» والشيء «الأساسي».

ومع ذلك فإن هذا اللفظ عند أرسطو نفسه غامض مشترك. وهذا يتبين أولاً من قول أرسطو أن ousia (= الجوهر) هو الهيولي ، والصورة والمركب من الأثنين أو الفرد (راجع بونتس: «معجم أرسطو» ٥٤٥أ ٢١ ـ ٢٦). ولكنه من ناحية أخرى يقول مراراً إن الصورة idee والماهية ousia مرادفات لكلمة (راجع «الميتافيزيقا» مقالة الزيتا ف٦ ص١٠٣١ب س٣١ وما يليه، م١١ ص١٠٣٧ب ٣ وما يليه).

وقسم أرسطو الجوهر إلى نوعين: جوهر بالقصد الأول، وجوهر بالقصد الثاني. فالجوهر، بالقصد الأول (أو: الجوهر الأول) هو الفردي من حيث أنه موضوع مباشرة وفي المرتبة الأولى، وهو الشيء الذي نحمل عليه محمولاً بالإيجاب أو بالسلب، وليس هو محمولاً على شيء. أما الجوهر بالقصد الثاني فهو ما يمكن أن يكون ـ في المرتبة الثانية ـ موضوعاً لقضية، مثل الحدود العامة: الجنس، أو النوع: إنسان، فرس. لكنه لا يمكن أن يسمى جوهراً إلاّ بالتمثيل أو قياس النظير، لأن الحد العام (النوع، الجنس ليس جوهراً بالمعنى الحقيقي. وإنما هو يستمد هذا الدور من الجوهر الأول أو بالقصد الأول، أي من الفردي؛ ولهذا فإنه من بين الجواهر الثانية (أو: بالقصد الثاني) النوع أكثر

جوهرية من الجنس، لأنه أقرب إلى الفردي والجوهر هو أول المقولات (راجع هذه المادة). ويندرج تحت معناه:

١ ـ ما هو بذاته، وما هو في ذاته، وما هو من أجل ذاته، في مقابل الأعراض، وهو حامل الوجود، وحامل الصفات؛

٢ ـ وهو الباقي، الثابت، في مقابل المتغير، والنسبي.

ومنذ فجر الفلسفة اليونانية والفلاسفة يبحثون في الجوهر. لكن الأيونيين خلطوا بين «الجوهر» وبين «مبدأ الأشياء». والأيليون هم أول من بحثوا فعلاً في الجوهر، ووجوده في الوجود الواحد الأحد الثابت الذي لا يقبل أيّ تغيير. وأصحاب المذهب الذرّي قالوا إن الجوهر هو الذرّة. ولهذا سمّيت الذرة في الفلسفة العربية الإسلامية باسم: الجوهر الفرد. ورأى أفلاطون أن الجوهر هو «الصورة العقلية» Idee، لأنها لا تخضع للتغيير، بل هي ماهيات ثابتة قائمة بذاتها ولذاتها وفي ذاتها: وجعل أرسطو الجوهر أول المقولات، وقال إنه ما هو بذاته ولا يحمل على الأشياء بل الأشياء (= الصفات) تحمل عليه (راجع «الميتافيزيقا» م٧ نسنا ص١٠٢٩أ ٨). وقال الرواقيون إن الجوهر هو المادة الخالية من كل فتق. وقال أفلوطين إن الجوهر هو ما ليس في موضوع (التساع السادس ٣: ٥)، وهو ما ينتسب إلى ذاته (التساع السادس ٣: ٤). أما الموضوع الباقي في التغيرات الجسمانية فهو الهيولي (التساع الثاني ٤: ٦). والنفس جوهر من حيث أنها «قوة التصورات» (التساع السادس ٢: ٥).

وعرّف ماركيانوس كابلاّ Capella (ازدهر حوالي سنة ٤٣٠م) الجوهر مثل أرسطو، فقال: «الجوهر هو ما لا يحلّ في موضوع حلولاً لا انفصال له، وهو ما لا يحمل على موضوع» (راجع: «برانتل»: «تاريخ المنطق في الغرب» حـ١ ص٦٧٥).

ورأى جان اسكوت اريجين أن الجوهر يوجد كاملاً وغير متجزىء في الأنواع. والجوهر غير جسماني. «والجوهر المحض هو ما هو دائماً» («تقسيم الطبيعة» ١: ٦٥).

ويعرّف القديس توما الأكويني الجوهر بأنه «الشيء الذي لا يليق به أن يكون في موضوع» («الخلاصة ضد الكفار» ١: ٢٥). ويقول بوجود جوهر أول، وجوهر ثان («الخلاصة اللاهوتية» ٢: ٢٩، ١ الاعتراض. والجوهر الأول هو الفرد. والإنسان يتكون من جوهر مادي وجوهر روحي. و«الجواهر المفارقة» هي ماهيات باقية («ضد الكفار» ٢: ٩٣). والجوهر يعني أيضاً الماهية essentia («الخلاصة اللاهوتية» ١: ٢٩: ٢) والوجود هو جوهرية («ضد الكفار» ٢٩: ٢). والماهية الإلٰهية فوق جوهرية supersubstantialis (de nom. 1,1).

أما وليم الأوكامي فيرى أن «الجواهر الثانية» (الأنواع) هي مجرد أسماء («المنطق» ١: ٤٢).

وكمپانلاّ يقول بثلاثة أنواع من الجواهر: فالجوهر الأول هو المكان، والثاني هو المادة الأولى الجسمانية، والثالث هو ما يبقى في أساس الموضوع مثل الحجر والنفس مرتبطة بالروح الجسمية.

وقال جور دانو برونو بوحدة جوهر العالم؛ وهذا الجوهر هو الأساس في الأنواع والأشكال المختلفة («في العِلّة»: ٥).

أما ديكارت فيقول إن «الجوهر هو ما يوجد بحيث لا يحتاج إلى أي شيء آخر كيما يوجد» («مبادىء الفلسفة» ١: ٥١. ولهذا فإن الله جوهر لأنه لا يحتاج إلى شيء آخر لكي يوجد، لأن ماهيته تتضمن وجوده. لكن توجد جواهر متناهية، هي الجوهر الممتد (المادة)، والجوهر المفكر (الروح، العقل)؛ وهما يتلقيان من الله العلة النهائية لوجودهما.

ويرى اسبينوزا أن «الجوهر هو ما هو في ذاته ويُدْرك بذاته؛ أي ما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر» («الأخلاق» ق١، التعريف رقم ٣). والجوهر بحسب هذا التعريف هو الله أو الطبيعة ويرفض ديكارت واسبينوزا أن يصف الفرد بأنه جوهر.

أما ليبنتس فيعرف الجوهر بأنه «الموجود المزوّد بالقدرة على الفعل». ويقول إن «الجوهر الفردي» تصور هو من الكمال بحيث أن كل محمولات الذات التي تنسب إليه يمكن أن تستنبط منه (مجموع مؤلفاته نشرة جرهردت حـ٤ ص٤٢٧ وما يليها) ويوجد ما لا نهاية له

من الجواهر البسيطة، هي المونادات (الأُحادات)، وهي اشعاعات من الجوهر الإلهي فالجواهر نواتج لرؤية العالم الإلٰهية. والجوهر هو القانون الثابت لسلسلة من التغيرات. وماهية الجوهر هي القوة، ذلك أن الجوهر ماهية ذات قوة، «إنه موجود قادر على الفعل» être capable d'action (مجموع مؤلفاته، حـ١ ص٥٩٨). أما الأجسام فليست جواهر، وإنما هي مجموعات من الجواهر. والجواهر هي في ذاتها روحية ولا تقبل التجزئة، ومستقلة عن كل الأشياء المخلوقة. إنها حقائق لا تقبل الفناء، وتظل قائمة أبداً (حـ١ ص٥٧٩ وما بعدها). وللجواهر قوامها في ذاتها، لكنها لا يمكن أن تَتَصور بنفسها فقط، وإنما تتصور من حيث علاقاتها مع الكون. ويقول: «كل جوهر يعبّر عن الكون كله بطريقته الخاصة ومن اعتبار معين» (حـ٢ ص٥٧). وكل جوهر هو «نتاج مستمر لموجود أعلى واحد»، وهو مرآة للكل. وكل جوهر هو نوعٌ من «الأنا»، نوع روحي؛ و«الأنا» هو أيضاً ينبوع «تصور الجوهر». «وكما أني أتصور أن للآخرين الحق في أن يقولوا: «أنا»، أو يمكن أن يتصورهم المرء هكذا، فإنني على هذا النحو أتصور: الجوهر» (حـ٦ ص٤٨٨؛ «مقالات جديدة» ٢، فصل ٢٣).

أما الفلاسفة الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد أنكروا حقيقة الجوهر. فقال هوبز إن فكرة idea الجوهر غير واقعية أو حقيقية، إنما هي فرض نفترضه كأساس لما يجري عليه التغيرات («اعتراضات على التأملات الديكارتية» ص٨٧). وقال لوك إن الجوهر حامل الصفات، وهو مجهول لنا. «إن الأفكار المركبة التي تناظر الأسماء التي تطلقها على أنواع الجواهر إنما هي مجموعات من الصفات التي لاحظناها موجودة في موضوع مجهول، نحن نسميه: الجوهر» («بحث في الفهم الإنساني» قسم ٢٤ فصل ٦، بند ٧). وليس لدينا امتثال عن جواهر في ذاتها، حتى لو ثبت وجودها (قسم ٢، فصل ٢٣، بند ١٦ وما يليه، ٢٩). والجوهر هو مجرد مركب من صفات نفترضه، ولكننا لا نحققه في التجربة. إننا نلاحظ أن امتثالات تظهر مرتبطة بعضها ببعض، فنفترض أنها تنتسب إلى شيء، ونطلق على هذا المركب اسماً. وبعد ذلك ودون أنتباه يتحدث الإنسان عنه ويعامله على أنه امتثال (إدراك حِسّي)، وما هو في الحقيقة إلاّ ربط بين عدة امتثالات. ولما كان المرء لم يعرف كيف ارتبطت هذه الامتثالات، فإنه يتعود على افتراض أن تمت أساساً تحتها فيه يقوم وعنه ينتج. وهذا الأساس يسميه المرء لهذا السبب: substance (= ما هو تحت). (قسم ٢، ف٢٣، بند ١). ومن امتثالات أفعالنا العقلية يتكون تصور جوهر روحي (بند ١٥؛ وراجع ق٢، فصل ١٣، بند ١٧ وما يليه).

وفي مقابل ذلك قال باركلي إنه لا توجد إلاّ جواهر روحية. ففي الروح فقط، لا في الأشياء غير المدرِكة يمكن أن توجد فكرة Idee (باركلي: «بحث في مبادىء المعرفة الإنسانية» ٧). ولا يوجد جوهر ماديّ، ولا الإدراك الحِسّي ولا الفكر قادر على أن يدلنا على وجوده (فصل ١٦ وما يليه، وفصل ١٨). صحيح أن مركبات امتثالاتنا الموضوعية لها علة، لكن هذه العِلة لا بد أن تكون جوهراً غير مادي، جوهراً فعّالاً، هو الله (فصل ٢٦). وتوجد «جواهر» نسبية، هي مركبات من صفات، لكن لا توجد «عوامل» لصفات مادية مجهولة.

ثم جاء هيوم فقضى على كلا النوعين من الجوهر: المادي، والروحي. فلا التجربة الخارجة ولا التجربة الباطنة قادرة على إدراك أيّهما، وإنما يرجع الأمر في كليهما إلى الخيال وترابط الأفكار. فالجوهر هو مجرد مبدأ ذاتي نفساني محض «إن تصور جوهر ما هو إلاّ تجميع أفكار بسيطة بواسطة الخيال وإطلاق اسم على هذا التجميع. وبالجملة فإن الجوهر هو وهم من اختراع المخيلة وترى فيه مبدأ للإتحاد أو التماسك (هيوم: «بحث في الفهم الإنساني» الخ، قسم ٣، ص٢٩٠). والإدراكات الحسية لا تحتاج إلى جوهر وراءها، بل هي توجد لذاتها (قسم ٥ ص٣٠٥) المادة والروح كلتاهما مجهولة لنا («في خلود النفس»، ص١٥٧ وما يليها.

ثم جاء كَنْت فقال إن الجوهر مقولة قبلية a priori من مقولات الفكر، أعني أنها ليست تجريبية، لكنها شرط للتجربة، وتنطبق فقط على مضمون التجربة؛ وقيمتها محايثة، وموضوعية، وهي في مقابل «الشيء في ذاته» الذي لا يمكن معرفته. ومهمة تصور الجوهر ترتيب مضمون التجربة. أن «الجوهر» هوالوسيلة التي بها يصنع الفكر وحده بين الامتثالات، فهو يقوم على وظيفة

المعرفة في توحيد المدركات. وتصور الجوهر يعني ـ من حيث المضمون ـ الموضوع الأخير للوجود، أعني ذلك الذي لا يعود مجرد محمول لوجود موضوع آخر». والجوهر في المكان هو المادية و(إسكيم) الجوهر هو «استمرار الواقعي في الزمان» («نقد العقل المحض» ص١٤٦ وما يليها). والمستمد هو أساس الامتثال التجريبي في الزمان نفسه» (ص١٧٦). وهذا الاستمرار هو الكيفية التي بها نتصور وجود الأشياء (في الظواهر) (ص١٧٨). إنه الشرط الضروري الذي به يمكن تصور الأشياء أو الموضوعات في التجربة الممكنة» (ص١٨٠). والجوهر ليس هو «الشيء في ذاته»، بل هو طريقتنا في تصور الموضوعات. إنه ناتج عن «الشيء في ذاته». و«الجوهر في الظاهرة» ليس ذاتاً مطلقة بل هو الصورة المستمرة (الباقية) للحساسية، وليس إلاّ عياناً لا يوجود فيه أي شيء غير مشروط» (ص٤٢٤).

أما فشته فيرى أن الجواهر الشيئية هي مجرد مركبات من صفات، أما الجوهر الحقيقي فهو «الأنا». وعلينا أن نعرّف الجوهر لا بأنه الشيء «الباقي»، بل بأنه الشيء «المحيط». (أما صفة «البقاء» فلا تنتسب إلى الجوهر إلا بمعنى فرعي مشتق (فشته: «موجز مذهب العلم» ص١٤٦). كذلك يصف شلنج الجوهر بأنه «الأنا» المطلق. ويقول إن الأنا، الباقي في التغير هو ينبوع تصور الجوهر (شلنج: «في الأنا» Von Ich ص٧٨ وما يليها، وص٨٢). ويعد الجوهر من بين مقولات الإضافة («مذهب المثالية المتعالية» ص٣٠١ وما يليها). وفي مرحلة متأخرة من تطوره قال شلنج إن «المطلق» هو الجوهر (مجموع مؤلفاته حـ١ : ٤ : ٢٤٤؛ ١ : ٢ : ١٩٩؛ ١ : ٦ : ٢٥٤ وما يليها؛ حـ٢: ٣: ٢١٨.

ويرى هيجل أن الله هو «الجوهر المطلق» (مؤلفاته حـ١ ص٥٠). ويقول إن «الجوهر هو المطلق، والواقعي الحقيقي في ذاته ولذاته» («المنطق» ق٣ ٧٢). والجوهر هو الذات المطلقة للوجود، وهو «الصورة» Jdee (بالمعنى الهيجلي)، وهو العقل. ثم يقول في موضع آخر إن الجوهر هو «الوجود الذي هو في الحقيقة ذات subject، أعني ما هو موجود وجوداً حقيقياً»، «وهو سلب بسيط» («ظاهريات العقل» ص١٥). والجوهر، من حيث هو مقولة «هو شمول الأعراض التي فيها يتجلى الجوهر على أنه السلب المطلق، أعني القوة المطلقة وثراء كل مضمون. لكن هذا المضمون ليس شيئاً آخر غير هذا التجلّي نفسه، الذي فيه لا يكون التعيّن الانعكاسي إلاّ عنصراً من عناصر الشكل، فيندرج في قوة الجوهر. والجوهرية هي فعّالية الشكل المطلقة وقوة الضرورة» («الانسكلوبيديا»، بند ١٥٠ وما يليها). وعند هربرت أن الجوهر «هو الحامل لختلف العلامات». إنه تصور عالٍ ينشأ من تصور الشيء. ويرى هلمهولس أن الجوهر هو «ما يبقى هو هو في تغير الزمان دون أن يتوقف على غيره» («محاضرات وخُطب» حـ٢. ص٢٤٠). وهو ذو طابع احتمالي باستمرار. ورنوڤييه يقول: «إن الجوهر موجود، منظوراً إليه في تركيبه المنطقي، هو بمثابة موضوع صفاته» («المونادولوجيا الجديدة» ص١). وعند برادلي أن الجوهر هو وحدة الصفات («المظهر والواقع»، ص١٩ وما يليها).

أما نيتشه فيرى أن الاعتقاد في وجود الجواهر هو من نتاج الخيال. وأعضاؤنا ليست من اللطافة بحيث تدرك الحركة دائماً، وهي لهذا توهمنا بوجود شيء ثابت باق، بينما في الحقيقة لا يوجد شيء ثابت باق، بل تغير (صيرورة) فقط (راجع مجموع مؤلفاته حـ٣، أ، ص٣٨ وما يتلوها، حـ١١، ص٣١؛ وحـ١٢، ١، ص١٥، ولهذا دعا إلى استبعاد فكرة «الجوهر».

ورأى اڤناريوس أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير «النقطة المثالية الساكنة سكوناً مطلقاً، والتي تمرّ عليها التغيرات، والتي لا بد من اعتبارها كيما يكون من الممكن التفكير في التغيرات». إن وظيفتها هي المساعدة على التفكير» («الفلسفة، التفكير في العالم» ص٥٥، وما يليها).

ويرى أرنست ماخ أنه لا يوجد بقاء غير مشروط («تحليل الإدراكات الحسية»، ص٢١٢). والتصور الساذج للجوهر أمر غير كافٍ بالنسبة إلى العلم (محاضرات شعبية علمية»، ص٢٢٠).

ومتجرت E. Mac Taggart يقول: «أرى تعريف الجوهر بأنه ما له صفات وعلاقات، دون أن يكون هو نفسه صفة أو علاقة، أو له صفات أو علاقات بين أجزائه» («مثالية أنطولوجية» فصل في كتاب: «الفلسفة

البريطانية المعاصرة» حـ١ سنة ١٩٢٤ ص٢٥٣).

ويرى فايهنجر Vaihinger أن تصور الجوهر هو «وهمٌ مُشَخَّص» («فلسفة كما لو كان» ص٤٢، ٥٠.

وألفرد نورث هوايتهد يقول: «لو كان لنا أن نشاهد جوهراً في أيّ مكان، فإن عليّ أن أجده في أحداث هي، بمعنى ما، الأساس النهائي للطبيعة» («فكرة الطبيعة»، سنة ١٩٢٦، ص١٩.

مراجع

- Ernst Cassirer: Substanz begriff und Functions begriff. Berlin, 1910.

- Diff Authors: the problem of substance. Berkeley, 1927.

- H. KonrzewsRa: le probléme de la substance, Paris 1937.

- R.E. Mc Call: The Reality of substance, Washington, 1956.

- L. Prak: De la nation de substance. Recherches historiques et critiques. Paris, 1906.

- R. Jolivet: la notion de substance. Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristot eá nos jours, Paris, 1929.

- B. Bauch: Das substanz problem in dergriechischen philosophie bis zur Blutezeit, Heidelberg, 1910.

- J. Vongelb Acher: Begriff und Erkenntnis der Subtanz Bei Aristoteles. lisuburg. 1932.

- W. Kleine: Die substanzlehre Avicennas und Thomas von Aquimas. Freiburg, 1933.

- J. Hessen: Das substanzproblem in der philosophie der Neneezeit, Berlin- Bonn, 1932.

- L. Brunschvicg: «la notion cartesienne et la notion spinoyziste de la substance» in RMM, 1904, pp. 755-798.

- A. Schbrand: Der substanzbegriff in der neueren philosophie von Cartesins bis kant, Dissertation, 1895.

جوهييه (هنري)

(Henri) Gouhier

مؤرخ فلسفة حديثة، فرنسي.

ولد في أوسير Auxerre في ٥ ديسمبر ١٨٩٨. وتوفي في باريس في ٣١ مارس ١٩٩٤.

حصل على الأجريجا سيون في الفلسفة في سنة ١٩٢١، وعيّن مدرّساً للفلسفة في ليسيه مدينة تروا Troyes (شرقي فرنسا). ثم حصل على الدكتوراة، وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لِيل Lille (شمالي فرنسا) في سنة ١٩٣٦، ثم أستاذاً في السوربون من سنة ١٩٤٨ حتى تقاعده في سنة ١٩٦٨. واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في سنة ١٩٦١، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٧٩ خلفاً لاتيين جلسون.

انتاجه

انتاجه الرئيسي هو في تاريخ الفلسفة الفرنسية وحدها، وخصوصاً النزعة الكاثوليكية منها، لأنه كان متديناً، ذا اتجاه كاثوليكي عميق. ولهذا وضع الغالبية العظمى من انتاجه تحت عنوان: «التاريخ الفلسفي للعاطفة الدينية في فرنسا». ويندرج تحت هذا العنوان العام مؤلفاته التالية:

- «الفكر الديني عند ديكارت»، ١٩٢٤.
- «الرسالة الفكرية لملبرانش»، ١٩٢٦.
- «فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية» ١٩٢٦.
- «التحولات الروحية لمين دي بيران» ١٩٤٧.
- «ميتافيزيقا ديكارت» ١٩٦٢.
- «بليز پسكال: شروح» ١٩٦٦.

وإلى جانب اهتمامه بتاريخ العاطفة الدينية عند بعض الفلاسفة الفرنسيين، اهتم بأوجيست كونت، فأصدر ثلاثة أجزاء بعنوان:

- «شباب أوجيست كونت وتكوين الوضعية» ١٩٣٣ - ١٩٤١، كما كتب عن جان جاك روسو كتاباً بعنوان:

- «التأملات الدينية لجان جاك روسو»، ١٩٧٠.

وبمناسبة مرور ثلاثة قرون على إصدار ديكارت لكتابه «مقال في المنهج» وما جرى من احتفالات ومؤتمرات وندوات بهذه المناسبة، أصدر كتاباً بعنوان:

- «مباحث عن ديكارت»، ١٩٣٧.

هو عبارة عن مجموع من المقالات التي كان قد نشرها من قبل عن ديكارت. وقد حاول فيها أن يغيّر من التفسير التقليدي لفلسفة ديكارت، وخاض في جدل أثير في فرنسا آنذاك من نزاع شديد في تأويل مذهب ديكارت بين ثلاثة من مؤرخي الفلسفة في فرنسا، هم: بربيه، جلسون، وبرونشفج.

ثم كان عند جوهييه اهتمام ثانوي بالمسرح. فحاول أن يضع فلسفة للمسرح وللمسرحيات ليربطها بفلسفة الوجود، وذلك في كتابه:

- «المسرح والوجود» ١٩٥٢؛ «ماهية المسرح» ١٩٤٣؛ «العمل المسرحي» ١٩٥٨. وله كتاب عن:

«التاريخ وفلسفته» ١٩٥٢.

أكد فيه أن «التاريخ ليس له اتجاه وحيد ولا إيقاع منتظم». كما كتب كتاباً عن:

«الفلسفة وتاريخها» ١٩٤٤.



الحياة

Vie (F.); life (E.); Leben (D.) vita (I.); vida (sp).

الحياة «بالمعنى الفلسفي» هي المبدأ الذي يجعل الكائن متصفاً بصفات معينة أبرزها الإحساس، والحركة، والزيادة والنقصان، والحركة بوجه عام.

ونجد هذا المعنى لأول مرة عند أفلاطون وهو يقول إن «الحيّ» مزوّد بمبدأ الحركة الذاتية، وهذا هو ما يكوّن جوهر الحياة (أفلاطون: «فيدرس» ٢٤٠ حـ٧ - ٨). وعنده أن مبدأ الحياة هو النفس («فيدون ١٠٥ حـ - د). إنها حياته أي حركة ذاتية («النواميس» ٨٩٥ - ٨٩٦). وكان أفلاطون يرى أن الكون كله كائن حيّ («طيماوس» ٣٢د)، مزوّد بنفس واحدة («طيماوس» ٣٤ب). وأثار مشكلة العلاقة بين الوجود، والحياة، والعقل.

أما أرسطو فيرى أن الحياة هي «ما به الموجود يتغذى، وينمو ويضمحل بذاته» («في النفس» م٢ ف١ ٤١٢أ ١٠ - ٢٠). ودراسة الحياة لا تنتسب إلى الفيزياء ولا إلى التاريخ الطبيعي، بل إلى علم النفس. وعلم النفس ليس - عند أرسطو محدوداً كما هو اليوم، بل كان يشمل صورة ومبدأ الوجود في الكائنات الحية. ولهذا كان يرى أن الحياة تظهر بمظهرين: حياة الجسم، وحياة النفس. والنفس هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

الحياة تكوّن الفارق بين ما له نفس وبين ما ليس بذي نفس، لأنها فعلٌ نفسي («في النفس» ٤١٣أ ٢١)، وقدرة على الحركة بذاتها («في النفس من م٢ ف١ ص٤٠٣ب ١٦). وعمليات الحياة هي: العَقل، الإحساس، الحركة والسكون، والحركة في المكان، والزيادة والنقصان. والنبات يتصف بالحياة (م٢ ف٢ ٤١٣أ ٢٢ وما يليه، أجزاء الحيوان ٥ م٢، ص٧ وما يلي). وتفكير الله هو حياة سعيدة («ما بعد الطبيعة» م١٠ ف٧ ص٧٢ ١٠ب ٢٤ وما يليه).

وقال الرواقيون إن مبدأ الحياة هو البنويما Pneuma (روح الحياة).

وعند أفلوطين: الحياة «انرجيا» تزداد روحانية بمقدار ما تكون أكبر كمالاً («التساعات»، التساع الثالث ٦: ٦. والحياة كلها عملية روحية («التساع الثالث ٨: ٨). ويتحدث عن العلاقة بين الواحد والحياة والعقل.

وعند فالنتينوس **Valentinus** الغنوصي أن الحياة تصدر عن العقل.

ويرى برقلس أن الحياة هي الحد الثاني (الواحد، الحياة، العقل) من ثالوث يناظر الأقنوم الثاني. وهو يقول: «كل الأشياء التي تشارك في العقل يسبقها العقل الذي لا مشاركة فيه. فالأشياء التي تشارك في الحياة تسبقها الحياة، والأشياء التي تشارك في الوجود يسبقها الوجود. ومن بين المبادىء الثلاثة غير المشارك فيها: الوجود سابق على الحياة، والحياة سابقة على العقل» («مبادىء اللاهوت»، القضية رقم ١٠١). وإذن ما يشارك في العقل يشارك - تبعاً لذلك - في الحياة، لكن العكس ليس بصحيح، لأنه توجد أشياء تنبت حية، ولكنها خالية

من المعرفة. ويتابع فيقول: «كل ما يحيا يملك حياة ذاتية خاصة يسبب الحياة الأولية» (القضية رقم ١٠٢). «وكل الأشياء موجودة في كل الأشياء، لكن في كل واحد بحسب طبيعته. ذلك أن في الوجود حياة وعقلاً، وفي الحياة وجود وعقل، وفي العقل وجود وحياة. وهكذا نرى أن برقلس يجعل من الحياة أقنوماً، وكأن ثمة حياة أولية.

ويرى فورفوريوس، وايامبلخوس وسوريانوس أن الحياة هي الأقنوم الثاني من ثلاث يتكون من: الوجود ـ الحياة ـ العقل.

وفي العصر الوسيط الأوروبي يعود المفكرون إلى رأى أرسطو فنجد جان اسكوت اريجين يقول إن النفس لا تحرّك إلا جسمها («في تقسيم الطبيعة» ٤: ٥). والقديس توما الأكويني يقول: «إنا نسمّي حيّاً من يملك بذاته حركة أو ما يناظرها من العمليات» («في الحقيقة» ٤: ٢٨). والحياة هي القدرة على التحرك بالذات، وفقاً للطبيعة الخاصة بالكائن الحي («الخلاصة اللاهوتية» ق١، المسألة رقم ١٨، المادة ١، ٢.

وفي العصر الحديث نجد أولاً كمپانلاً يقول إن قوة الحياة هي النفس الحسّاسة، التي تفعل بواسطة فكرة («في أمور الحس» ٢: ٣ وما يليها). ويقول باراسلسوس Paracelsus إن مبدأ الحياة مبدأ أوّل. وبالجملة نرى أنه في عصر النهضة كان تصور «الحياة» واسعاً، وكانت تشمل الكون كله، على نحو ما نرى عند الرواقيين وبعض الأفلاطونيين المحدثين. إذ كانوا ينظرون إلى الكون على أنه «حيوان كبير»، أو «كائن عضوي كبير». وفرقوا بين الحياة العضوية والحياة النفسية.

ثم جاء ديكارت فميّز بين الفكر وبين الامتداد. وقرر أن الموجودات الحيّة ليست لها خواص غير الخواص الميكانيكية. ومن ثم بدأت الحياة ينظر إليها على أنها عملية ميكانيكية خالصة. فقال هوبز إن «الحياة ليست شيئاً آخر غير حركة مبدؤها باطن في موضع من الجسم» («الوياثان»، المقدمة). وقال اسبينوزا «إن الحياة قوة بها يستمر الموجود في البقاء» (تأملات ميتافيزيقية» Cogit. reb ٢: ٦). وليبنتس قال إن الحياة هي «مبدأ للإدراك الحسّي» (نشرة أردمن، ص٤٦٦). وقال إن «كل شيء يحيا، ولهذا فإنه ليس في حاجة إلى مبدأ للحياة، لأن الذرات الروحية (المونادات) حيّة بطبعها.

وبالجملة، فإنه بعد ديكارت صار يُنظر إلى الحياة على أنها «مجموع من العمليات الميكانيكية والنفسية». وكما لاحظ ماكس شيلر: «في النظرة الميكانيكية للحياة، الموجود الحيّ يُتصوَّر على صورة ماكينة، وتركيبه يُعَدّ مثل مجموع من الآلات النافعة، لا تختلف إلاّ من حيث درجته في انتاج الأمور النافعة للبقاء. فإن كان هذا صحيحاً، فلا يمكن أن تكون للحياة قيمة جوهرية» («الذحل في الأخلاق»). ويمكن تلخيص نتائج هذه النظرة كما يلي:

١ ـ المجموع الحيّ هو حاصل جمع أجزائه.

٢ ـ العضو في الجسم الحي هو بمثابة آلة مصنوعة مما ليس بحيّ؛

٣ ـ عمليات النموّ والتطور ترجع إلى ميول للمحافظة على البقاء؛

٤ ـ الجهاز العضوي الجسمي ليس وعاء لعمليات حيوية، بل الحياة ما هي إلا خاصية للمواد والقُوَى التي تؤلّف الجهاز العضوي.

وفي مقابل هذه النزعة الميكانيكية في تصور الحياة، جاء امانويل كنت Kant فقرر أن الحياة ليست خاصية لمادة. بل مبدأ الحياة يبدو أنه غير ماديّ، «لأن الحياة هي القدرة الباطنة على التصرف وفقاً للإرادة الحرة» («أحلام صاحب رؤى...» ص١٥). «إن الحياة هي قدرة الجوهر على أن يفعل بحسب مبدأ باطن» («البدايات الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية» ص٢٩٢ وما يليها؛ وراجع «نقد ملكة الحكم»، قسم ٢، بند ٧٣، ٨١؛ ص٢٥٦؛ ٢٩٢). وقال أيضاً: «الحياة هي فعل موجود بسيط، لأنها تفعل بواسطة امتثال «الغرض». «والمبدأ الموجِّه هو غير مادي، والحياة تصدر عن مبدأ أولى». ويقول في «نقد العقل العملي» (ص٢١٠): «الحياة هي قدرة الموجود على السلوك وفقاً لقوانين القدرة على التشوق».

وعَرف فشته Fichte الحياة بأنها «القدرة على أن يحدّد الموجود نفسه بنفسه باطنياً، وبمقتضى هذا التحديد الذاتي يكون علة لأن يكون خالقاً لوجودٍ خارج ذاته» (مجموع مؤلفاته حـ٣ ص١٤). وإذن «الحياة إرادة

لتكوين الذات وتشكيلها» («مصير الإنسان»). والحياة الفعّالة الحية تنبع دائماً من ذاتها. إن «الصورة» Idee تريد أن تحيا، وأن توجد كيما توجد. إن الوجود حيّ وفعّال في ذاته، ولا يوجد وجود آخر غير الحياة، وحياة الله لا تتغير في ذاتها ولذاتها، والعالم هو المعرض الذي تتجلى فيه.

وهردر Herder يولج الإنسان في داخل قوانين تطور الطبيعة، ولا يضع فاصلاً حاداً بين الحياة وبين العالم اللاعضوي. وجيته يؤكد الغائية الباطنة في الأشكال الحية، ويبرز - بعبارات تنطوي على وحدة الوجود - البُعْد الباطن الخلاّق (راجع بحثه بعنوان: «الطبيعة» في مجموع مؤلفاته نشرة كاوليشر، حـ٣٨، خصوصاً ص٥٩ وما يليها، حيث يتكلم عن سرمدية الحياة).

ويؤكد شلنج أنه لا حاجز يحجز بين الوعي واللاوعي داخل وحدة الحياة الإلهية، وهي تتجلى - خارج المتوسطات المنطقية التصورية - في فعل العيان الفني (راجع كتابه: «برونو» أو في المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء»، سنة ١٨٠٢؛ وكتابه «في نفس العالم»، مؤلفاته، القسم الأول، حـ٢ ص٣٥٠).

وهيجل في كتابه «علم المنطق» يميّز بين الحياة كمقولة منطقية وبين الحياة الطبيعية. فالحياة، بوصفها مقولة منطقية هي «الصورة Idee المباشرة»؛ أما الحياة الطبيعية فهي الحياة من حيث أبقى بها خارج الوجود، أي الحياة من حيث هي موجودة في الطبيعة اللاعضوية. ويقول إن الحياة تمثّل محافظة الكل على ذاته في أجزائه («فلسفة الطبيعة» ص٤١١، ٣، ٤، ٤٦٥ وما يليها، ٥٩٦ وما يليها).

أما شوبنهور فيقول إن «قوة الحياة» هي التي تمسك القُوَىٰ في الكائن العضوي، وتسيطر عليها، وتغير في فعاليتها. والحياة هي في ذاتها إرادة للحياة (parerga، بند ٩٦؛ «العالم إرادة وامتثال» في مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٧٦ وما يليها، و١٠١ وما يليها). والحياة تقوم دائماً في «اطراح مادّة وتمثيل مادة جديدة» (حـ١٠ ص٣٧١ وما يليها). والحياة «موت دائم مكبوح». وهي بذل مستمر للفرد وللمادة مع بَقَاء الصورة» (حـ١١ ص٣٣٨؛ parerga بند ٩٥). والموت والميلاد أمران متضايفان (حـ١١ ص٦٩، ٣٣٨ وما بعدها). والحياة العضوية تقوم في «صيرورة مستمرة» (حـ١٠ ص٨٣، وما يليها. والحياة معناها «إرادة الوجود الزماني ومواصلة الإرادة» (حـ١١ ص٧٩ وما يليها). ومعرفة ماهية الإرادة، وأسباب الألم، وشقاء الوجود - هي الغرض من الحياة. والحياة هي الوجود اللانهائي على شكل التناهي. إنها حركة، وتلقائية.

ونيتشه يرى أن الحياة هي «إرادة القوة»، و«تكريس القوة والغرض هو التغلب، والامتلاك، والاستحواذ («مؤلفاته» حـ١٥ ص٢٩٦، ٣٠٣، ٣١٤ وما بعدها). والحياة العضوية هي صورة دائمة لضروب القوة (مجموع مؤلفاته حـ٩ ص٤٧٢ وما يليها). والروح هي في خدمة السموّ بالحياة» (ص٤٧٤). وصعود الحياة وانحدارهما هما دائما المعيار لكل القِيَم. والحياة هي القيمة العليا. والحياة عملية خَلْق دائم وتدمير دائم.

ويرى جوييو Guyau أن الكون كله حيّ. وماهية الحياة - في نظره - هي الخصوبة، والسعي نحو التوسّع، والانتشار، والتبليغ. والحياة تعني البذل كما تعني الأخذ. وهي ينبوع التضامن والتعاطف («أخلاق بلا إلزام ولا جزاء» ص٩٩ وما يليها، ٢٧٠ وما يليها؛ «عدم التديّن في المستقبل»).

وبرجسون يرى أن الحياة صيرورة دائمة. والسَّوْرة الحيوية تسمو بالحياة. والحياة تعني المحافظة على الماضي في الحاضر الذي يسير بدوره نحو المستقبل. وتسعى الحياة إلى مزيد من التفاضل بين الأنواع: ودور الحياة هو إحداث عدم التعيّن، أي إدخال الحرية وعدم إمكان التنبوء في المادة، ومساعدة ما هو روحي على السيادة، دون أن تكون الحياة موجّهة نحو غرض معين («التطور الخالق ص١١ وما يليها، ١٧ وما يليها، ٩٥ وما يليها، ٣٧ وما يليها، ٧٤ وما يليها». والحياة لا يمكن أن ترد إلى الكم.

وعند زِمّل Simmel أن الحياة تسعى إلى تجاوز كل شكل يهددها بالتوقف. ولها طابع ديالكتيكي، وتحقق الوحدة في المتقابلات («كنت وجيته» ص١٠) وما يليها، «النزاع في الحضارة الحديثة» سنة ١٩١٨، والحياة علو مستمر على ذاتها، وبناء واختراق لإطاراتها. الحياة هي «مزيد من الحياة» و«أكثر من الحياة».

وثم اصطلاحان يتعلقان بالحياة نشير إلى مضمونهما بإيجاز:

١ ـ فلسفة الحياة: وهي تدل على معنين: الأول هو ذلك الاتجاه في الفلسفة الذي يؤكد أن الحقيقة المطلقة هي الحياة، أو تدرك بالتجربة الحية rlebnis. وهو بهذا يعارض التيار العقلي الخالص الذي يرى أن الحقيقة لا تدرك إلاّ بالعقل المحض. ومن أنصار هذا الاتجاه نذكر: هردر، جيته، شلنج، شوبنهور، نيتشه، جوييو، برجسون، اشپنجلر، دلتاي، زمّل، ماكس شيلر. والمعنى الثاني هو: فلسفة السلوك في الحياة: وتبحث في واجبات الإنسان في الحياة، وأهدافه، وأغراضه منها. ويندرج فيها أبحاث في الأخلاق، وفي الدين. ومن الممكن أن تسمى: «الحكمة في الحياة». وقد عالجها الفلاسفة من عهد أفلاطون حتى اليوم، كما عالجها مفكرون أو كتاب لا يبلغون مرتبة الفلاسفة. ونذكر من بينهم: في العصر الروماني: شيشرون، سنكام، ابكتاتوس، ماركس أورليوس، وفي العصر الحديث: مونتاني («المقالات» Essais سنة ١٥٨٠)، وجرثيان Oracian: manual (١٦٤٧)؛ وبادر («أقوال في التربية والتأسيس للحياة، سنة ١٨٢٠)، رسكن Ruskin (أقوال في حكمة الحياة»)، أمرسون («قيادة الحياة»)، الخ.

٢ ـ مذهب الحيوية vitalisme: وهو مذهب علمي وفلسفي معاً يحاول تفسير وظائف الحياة عن طريق فعل قوّة للحياة خاصة. وهو بالجملة يقوم على آراء القائلين بوجود «قوة حيوية» أو «مبدأ حيوي لا يمكن ردّه إلى العمليات الفيزيائية ـ الكيماوية في الأجهزة العضوية. وقد قسّم البعض أنماط هذه النزعة إلى أربعة:

١ ـ مذاهب تقول بوجود مبدأ حيوي، غير جسماني، في الجسم العضوي، ويسمى هلمونت هذا المبدأ باسم archeus، ويسميه اشتال stanl باسم: anima.

٢ ـ مذاهب تقول بوجود قوانين خاصة تنظم الظواهر الحيوية.

٣ ـ مذاهب تقول بوجود عناصر غير كيماوية في الأجسام العضوية، مثل «الأرواح الحيوانية» التي قال بها ديكارت.

٤ ـ مذاهب تقول بوجود قوة حيوية متميزة من القوى التي من نوع قوى التفاعل الكيماوي أو الكهرباء.

والصفة المشتركة بين كل هذه الأنماط من المذهب الحيوي هي رفض إمكان ردّ العضوي إلى اللاعضويّ. هم لا ينكرون وجود علاقة بين العضوي واللاعضوي لكنهم يرفضون إرجاع العضوي إلى اللاعضوي، ويؤكدون أن للعضوي خصائص لا يمكن استنباطها من اللاعضوي، وأن العمليات العضوية لا يمكن إرجاعها إلى علميات لاعضوية.

مراجع

- Xavier Bichat: Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 4e éd. 1822.

- Claude Bernard: Phénomènes physiques et metaphysiques de la vie, 1875;- Histoirie des theories de la vie, 1876.

- Alfons Bilharz: Die Lebre von Leben, 1902.

- F. Bonatelli: Il concetto della vita, 1904.

- A. Stöhr: Der Begriff des Lebens, 1910.

- W. Roux: Das wesen des lebens, 1915.

- E. von Hartmann: Das problem des lebens, 1906.

- Von Bonsart: Die lebenslenren der Gegenwart, 1924.

- Georg Simmel: lebens anschanung, 1918.

- Georg Misch: lebensphilosophie und Phänomenologie Eine anseinandersetzung der Dielheyscher Richtung mit Heidegger und Husserl, 1930.

- R. Junge: system der lebensphilosophie, 2 Bde, 1937.

- Rudolf Eucken: Der sinn und Wesn des lebens, 1908.

- Hans Rainer: Der sinn unseres Daseins, 1960.



دانته

Danté Alighieri

(1265 - 1321)

شاعر ايطالي عظيم له آراء فلسفية وسياسية ولاهوتية. ولد في الفترة ما بين ١٥ مايو و١٥ يونيو سنة ١٢٦٥، في مدينة فيرنتسه Firenze، لأسرة عريقة في النبالة، نبالة المدن لا نبالة الريف. فقد كان أجداده وأهله يعملون في التجارة والصناعة وتسليف النقود. وجدّه الأعلى كتشاجويدا Cacciaguida(في نهاية القرن الحادي عشر) كان الأمبراطور الألماني كونراد الثالث قد خلع عليه لقب «فارس»؛ وقد قتل أثناء الحملة الصليبية الثانية في سنة ١١٤٧. لكن دانته في القسم الثالث («الجنة») من «الكوميديا الإلهية» يرتفع بنسبه حتى تأسيس الرومان لمدينة فيرنتسه، أما أبوه ويدعىd'Alighero Alighero Bellincine Bellinaneفكان يعمل في تسليف النقود، وتوفي قبل سنة ١٢٨٣.

ومن الناحية السياسية كانت أسرة دانته من الحزب المناصر للبابا («جلف») في مواجهة الحزب المناصر للأمبراطور («جبلين»). لكن يبدو أنها لم تكن بارزة النشاط في الصراع الداميّ المستمر بين حزب البابا وحزب الأمبراطور في فيرنتسه في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، والدليل على ذلك أنه لما انتصر حزب الأمبراطور («الجبلين») على حزب البابا («الجلف») في معركة مونتابيري (سنة ١٢٦٠) واستولى على الحكم في مدينة فيرنتسه، لم يقم بنفي أسرة دانته، كما فعل مع الأسر البارزة الجلفية. . لكن شارل الأول، دوق أنجو Anjou هزم وذبح مانفرد Manferd نصير الأمبراطور في معركة بنڤنتو Benevento سنة ١٢٦٦، فعادت السيطرة على مدينة فيرنتسه لحزب البابا («الجلف»). ومن ذلك التاريخ صارت مدينة فيرنتسه تحت سلطان دوق أنجو والبابا. بيد أن الصراع بين الحزبين ظل مع ذلك عنيفاً في الحياة الاجتماعية للمدينة.

وقد توسعنا في ذكر هذه التفاصيل لأن حياة دانته وأفكاره السياسية والفلسفية انعكست عليها هذه الأحداث.

وأما من حيث تنشئته الأدبية والفكرية فإنه تأثر في شبابه بعلمين من أعلام الأدب في فيرنتسه في ذلك الوقت، هما: برونتو لاتيني Bunetto Latini وجويدو كڤالكانتي Guido Cavalcanti . . أما لاتيني Latini فقد كان شاعراً وعالماً وسياسياً. ولد في فيرنتسه حوالي سنة ١٢٢٠، وتوفي حوالي سنة ١٢٩٤. وكان من «الجلف» فنفي إلى فرنسا حين تغلب حزب الأمبراطور (الجبلين)، وعاش في فرنسا من سنة ١٢٦٠ حتى ١٢٦٦ حين عاد إلى فيرنتسه بعد انتصار حزب البابا من جديد. وعين في سنة ١٢٧٣ مستشاراً في فيرنتسه. وقد كتب باللغة الفرنسية موسوعة عنوانها: «كتاب الكنز». كذلك نظم شعراً تعليمياً بعنوان: «الكنز الصغير» Il Tesoretto، بواسطته أدخل الشعر التعليمي الرمزي في ايطاليا. وبهذين الكتابين أثر لاتيني في تكوين دانته تأثيراً عميقاً، وكان نموذجاً احتذاه دانته سواء في الشعر وفي النثر باللغتين اللاتينية والايطالية. وقد قال دانته عن لاتيني بأنه هو الذي علّمه «كيف يصبح الإنسان خالداً»، وذلك بأن

يؤلف كتباً تضمن له الخلود بعد وفاته. أما جويدو كفالكانتي Cavalcanti فكان شاعراً في المقام الأول. وقد ولد في فيرنتسه حوالي سنة ١٢٥٥ وتوفي في شهر أغسطس سنة ١٣٠٠. وهو مؤسس المدرسة الفيرنتسيه في الشعر المعروفة باسم: مدرسة «الأسلوب الجديد الحلو» Dolce stil nuovo. وفي قصيدته: «المرآة ترجوني أن أتكلم» وضع أساس الشعر الغرامي الايطالي.. وكان لكلفالكانتي تأثير بارز في الفن الشعري عند دانته. وقد أرسل إليه دانته بسوناتة عنوانها: «إلى كل طيّب السيرة وكل قلب رقيق»، وهي السوتانة التي عاد دانته فأوردها في مطلع كتابه: «الحياة الجديدة» Vita nuova.

وهذا الكتاب الذي ألفه دانته حوالي سنة ١٢٩٣ يتألف من ٣١ قصيدة غنائية كان قد نظمها بين عامي ١٢٨٣ و١٢٩١، ورتبها داخل اطار نثري يحيط بهذه القصائد ويشرحها؛ والكل يتخذ شكل قصّة تقوم على أساس سيرته الذاتية. وهذه السيرة الذاتية، تشمل قرابة ١٨ عاماً، وتمتد من اللقاء الأول بين دانته وحبيبته بياترتشي Beatrice وهي في التاسعة من عمرها. والتقى بها للمرة الثانية بعد ذلك بتسع سنين. ورآها في المنام مرتين، وكانت الرؤيا مزعجة في كلتا المرتين، إذ كانت إرهاصاً بموت بياترتشي. وتوفيت فعلاً في سنة ١٢٩٠. فراح دانته يتعزى عن موتها بإيمانه بأنها إنما «تحلق في أعلى عليين هناك حيث تقيم الملائكة».

وكان موت بياترتشي النقطة الحاسمة في تطور حياة دانته. فقد دفعه ذلك إلى الانكباب - طوال ٣٠ شهراً كما قال في كتابه «المأدبة» Convivio - على الدراسات الدينية والفلسفية: فتعمق في دراسة فرجيل، ولوكان واستاتيوس Statius. وقرأ شروح القديس توما على مؤلفات أرسطو، خصوصاً كتاب «الأخلاق إلى نيقوما خوس»، وكتاب «السياسة». كذلك قرأ بعض مؤلفات ألبرتس الكبير، وبونا ڤنتورا، وابن رشد (في ترجماته اللاتينية). فوسّعت هذه الدراسات الفلسفية آفاق دانته، ولم يعد محصوراً في الدائرة العنيفة للغرام والشعر الغنائي الغزلي. فراح ينظم قصائد Canzoni تتناول المعاني الفلسفية والأفكار المتعلقة بالسلوك في الحياة، وسنرى نموذجاً لها في النشيد الثامن من قسم «الجحيم» في «الكوميديا الإلهية».

وخاض دانته غمار السياسة العملية، واشترك - بوصفه فارساً - في معركة كمپلدينو Campaldino (١١ يونيو سنة ١٢٨٩) ضد مدينة أرتسو Arezzo التي كان يسيطر عليها أنصار الأمبراطور، كما اشترك في العمليات الحربية. بعد ذلك بشهرين ضد قلعة كپرونا في پيزا Pisa. وبين نوفمبر ١٢٩٥ وأبريل ١٢٩٦ كان عضواً في المجلس الخاص. وبين مايو وسبتمبر سنة ١٢٩٦ صار عضواً في المجلس العام للمائة (وهو مجلس يعد بمثابة برلمان للمواطنين). وأيّد القرارات التي صدرت ضد الأغنياء.

وهنا ندع دانته يصلى نار السياسة التي احتدم أوارها بين البابا بونيفاس الثامن وبين الأسر العريقة في فيرنتسه. ونجتزىء بالقول بأن تجربة السياسة هذه قد انتهت بادانته بسوء التصرف في أموال المدينة، فحكم عليه بغرامة مقدارها خمسة آلاف فلورين، وبالنفي خارج إقليم توسكانيا لمدة عامين. كذلك اتهم بمعارضة البابا وشارل دي ڤالوا، وذلك في ٢٧ يناير سنة ١٣٠٢؛ وفي ١٠ مارس حكم عليه وعلى أربعة عشر متهماً آخر بالإعدام. وكان الحكم قد صدر غيابياً.

فاضطر دانته إلى التجوال شارداً في أنحاء إيطاليا. وذهب إلى فولي وڤيرونا سنة ١٣٠٣، باحثاً عن حام يحميه وسَنَدٍ يأوي إليه. وبين عام ١٣٠٤ و١٣٠٦ لجأ إلى مدينة بولونيا Bologna، حيث وجد ملجأ ملائماً لمواصلة دراساته في الفلسفة والقانون والخطابة. وهنا في بولونيا بدأ في تأليف كتابين رئيسيين من كتبه وهما: «المأدبة» Il convivio و«الفصاحة العاميّة» De volgari eloquentia. وكلاهما لم يتم.

أما «المأدبة» فكان دانته قد خطط له كي يقع في ١٥ مقالة. وأراد منه أن يكون كتاباً تعليمياً موسوعياً، على غرار كتاب «الكنز» لأستاذه الروحي برونّتو لاتيني. لكن لاتيني كان قد ألّف كتابه هذا باللغة الفرنسية، أما دانته فقد ألّف كتاب «المأدبة» باللغة الايطالية العامية، أي الناشئة التي يتكلم بها عامة الناس في اقليم توسكانيا وفيرنتسه بوجه أقصى. وفي المقالة الأولى عبّر عن نيّته في تقديم مادة لأربع عشرة قصيدة أخلاقية وفلسفية. وفي المقالة الثالثة أشار إلى حادثة «السيدة الجميلة». الواردة في كتابه «الحياة الجديدة» وفسّرها على أنها نزاع بين حبّه

لبياترتشي وحبّه للفلسفة. والمقالة الثانية خصّصها لتمجيد الفلسفة. والمقالة الرابعة تفصّل القول في نبالة الإنسان غير المقيد بالامتيازات الوراثية أو بالثراء، وإنما يلتزم بطيب الطبيعة البشرية الفردية وامتلاك الفضائل الأخلاقية والعقلية.

أما كتاب «الفصاحة العامية» فقد كتبه في عامي ١٣٠٤ و١٣٠٥. وهو بمثابة بيان أدبي لتوجيه الشعراء نحو وضع معايير يمكن بها أن يكونوا مفهومين على نطاق واسع. ففي المقالة الأولى وضع تعارضاً بين اللغة العامية كوسيلة للتفاهم، وبين اللغة الأدبية الثابتة بالقواعد. وراح يستعرض تاريخ اللغات منذ عهد آدم. وعني خصوصاً بالفحص عن ثلاث لغات عامية هي: لغة إقليم البروڤانص، واللغة الفرنسية، واللغة الايطالية. وركّز القول على مختلف اللهجات العامية في ايطاليا، واختار واحدة منها للإشادة بها ورفعها إلى مرتبة اللغة الأدبية، وهي لهجة إقليم توسكانا. وكتابه هذا مكتوب باللغة اللاتينية.

وبَعْد ذلك بفترة، ألّف دانته كتاباً بعنوان: «في المَلَكية» De Monarchia، وقد كتبه باللاتينية، في ثلاث مقالات. وفي المقالتين الأولى والثانية عالج موضوعاً سبق أن تطرق إليه في «المأدبة»، وهو: هل الأمبراطورة ضرورة لسعادة العالم. وفي المقالة الثالثة بحث في مسألة: هل الأمبراطور يستمد سلطانه من الله مباشرة، أو بتوسط البابا نائب الله على الأرض؟ وانتهى دانته إلى أن سلطة البابا وسلطة الأمبراطور كلتيهما قد فرضهما الله على كل الإنسانية، وإحداهما يوصل إليها في الزمان، والأخرى في السرمدية: والسعادة الدنيوية يتوصل إليها بإرشاد الأمبراطور، أما السعادة الأخروية فيتوصل إليها بإرشاد البابا. ولكن على الأمبراطور أن يدين بالاحترام للبابا.

وهنا نصل إلى أعظم مؤلفات دانته، وإحدى الروائع الأربع الكبرى في الأدب العالمي، ونقصد بها «الكوميديا الإلهية» La Divina Commedia.

بدأ دانته العمل في «الكوميديا الإلهية» حوالي سنة ١٣٠٨ وقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام هي: الجحيم ـ المطهر ـ الجنّة. فألّف القسم الأول في سنة ١٣١٢، والثاني حوالي سنة ١٣١٥، والثالث بين عامي ١٣١٦ و١٣٢١ وهي سنة وفاته. وقد نظمها باللغة الايطالية «العامية» في ٢٣٣و ١٤ بيتاً من الوزن الحادي عشري، والتزم فيها القافية الثلاثية (cdé) وbeb وaba وهكذا باستمرار). وتتألف في مجموعها من ١٠٠ نشيد Canto الأول منها بمثابة تمهيد لسائر الأناشيد، وكل قسم من الأقسام الثلاثة يحتوي على ٣٣ نشيداً. وهكذا نجد أن العدد ٣، رمز الثالوث المقدس، حاضر في كل أجزاء الكتاب.

وقد عنون الكتاب بعنوان «الكوميديا» Commedia لأنه وإن بدأ مخيفاً مروّعاً في قسم الجحيم، فإنه ما يلبث أن يتخلّص من الترويع تدريجياً في القسم الثاني: المطهر، وينتهي في القسم الثالث: الجنة أسعد نهاية، شأن كل كوميديا.

آراؤه الفلسفية

الله: يبرهن دانته على وجود الله ببرهان المحرك الأول والعليّة، فيقول إن كل متحرك فهو متحرك بمحرّك، وهذا بدوره يحركه محرك، وهكذا. بيد أن هذا الأمر «لا يستمر إلى غير نهاية فيما يتصل بالعلل الفاعلة ـ كما تبرهن في المقالة الثانية من كتاب «الميتافيزيقا»، ولا بد من الوقوف عند علة أولى ـ هي الله («الرسائل» Epistolae، الرسالة رقم ١٣، ص٥٥ ـ ٥٦؛ وراجع «في الملكية» م١ ف٩: ٢؛ والرسالة رقم ٥ ص٢٣؛ و«الجنة» من الكوميديا الإلهية (النشيد رقم ١٣، البيت رقم ١٠٠).

والله مُحَرِّك لا يتحرك أبداً. وهو الموجود الكامل فوق كل كماله، ويبقى دائماً هو هو في كل فعل من أفعاله. والناقص هو وحده الذي يتغير؛ ولهذا فإن الله الكامل لا يمكن أن يتغير أبداً. (الرسائل، الرسالة رقم ١٣: ٧١ ـ ٧٢). فالموجودات إذن على نوعين: الله الصمد الذي لا يحتاج إلى غيره، واجب الوجود الذي يملك في ذاته علة وجوده، وسائر الموجودات وهي كلها ممكنة وليست واجبة الوجود.

وفيما يتعلق بصفات الله، يقول دانته «إن العِلّة الأولى، التي هي الله، بسيطة جداً» («المأدبة» ٣: ٢: ٤). والله عليم بكل شيء، عليم بعلم هو ذاته والله حق لا نهاية له، ونحوه يقصد عقلنا بالطبع (راجع استهلال

«المأدبة» و«في الملكية»). وفي رؤيته الواهبة للسعادة تقوم أعظم سعادة لنا. والله عادل عدلاً مطلقاً، ويحكم كل شيء بمحبة، وبرحمة؛ ويسمح مع ذلك بحدوث الشرّ، لكن الشرّ ليس من فعله بل من فعل الإنسان. والله هو الأول الذي عنه صدر كل شيء، وهو الآخر الذي يقصده كل شيء، وإليه المرجع والمآب («المأدبة» ٤: ١٢: ١٤).

العالم: أما العالم فيتألف من مادة (هيولي) وصورة. وكل الأفراد الذين منهم تتكون الحقيقة الواقعية العينية، هم صور جوهرية أو مركبة «وكل صورة جوهرية متحدة بمادة» («المطهر» النشيد رقم ١٨، البيت ٤٩ ـ ٥٠؛ وراجع «المأدبة» ٢: ١٣: ١٧). وكل الموجودات تتدرج في ترتيب مستمر. وفي الأمور العقلية يقع الترتيب صعوداً ونزولاً في درجات متواصلة من الصورة الدنيا إلى الصورة العليا، ومن الصورة العليا إلى الصورة الدنيا («المأدبة» ٣: ٧: ٦). والصورة الدنيا تتمثل في الهيولي الأولي، التي هي مبدأ التعدد والفردانية، وتحتوي بالقوة («بالإمكان)، على كل الصور» («الملكية» ١: ١٥: ٧). إن المادة هي الأصل في التفرّد (أو الفردانية). «وكل الصور موجودة بالقوة في المادة الأولى» («المسألة» Quaestio ٤٥). والصورة تشارك بدرجات متفاوتة ـ في ماهية الله. (المأدبة ٣: ٣: ٥ ـ ٦). وإذا ارتفعنا في مراتب الوجود، وجدنا أولاً العناصر الأربعة التي منها تتألف كل الأجسام الأرضية، وهي: التراب، الماء، الهواء، النار. وهذه العناصر الأربعة تكوّن الهيولي (المادة) الثانية، التي تقبل صُوَراً جوهرية جديدة («الجنة» النشيد، الأبيات ١٢٤ ـ ١٢٦). وتنقسم الأجسام إلى جمادات، وأجسام حية، والأجسام الحية هي التي تملك نفوساً. والنفس في الحيوان والنبات مائتة («المأدبة» ٣: ٧: ٥).

الخلق: الله خلق كل شيء. لكن مخلوقاته إما مباشرة وهي الجواهر الخالدة، وإما غير مباشرة بواسطة العقول الملائكية التي تحرّك السموات، وتستخرج من الهيولي الصور الجوهرية، الجزئية والمتوالية للكائنات القابلة للفساد («الرسائل» ١٣: ٥٦). ومن خلال هذه السموات (أو: الأفلاك) التي تتحرك دائرياً دائماً أبداً، يقوم بتحقيق عنايته الإلٰهية، بحيث يؤدي كل موجود دوره المخصص له وفقاً لما قدره الله له («الجنة»، النشيد الثامن، الأبيات ٩٧ ـ ٩٩).

الإنسان: وللإنسان مكانة خاصة لأنه بين عالمين: العالم الروحي، والعالم المادي. يقول دانته: «الإنسان هو وحدة القائم في مرتبة وسطى بين (العالم) الفاسد و(العالم) الخالد» («في الملكية» ٣: ١٦: ٣). ذلك أن الإنسان مؤلف من مبدأين: الروح والجسم، وهما متحدان جوهرياً بحيث يكوّنان معاً فرداً واحداً. والروح هي الفِعل الذي يوحدّ الجسم ويشيع فيه الحياة («المأدبة» ٣: ٦: ١١).

والروح واحدة، لكنها ذات وظائف عديدة، وتحتوي في ذاتها على كمالات خاصه بالحياة المباركة، والحسيه والعقلية. ويمكن تشبيهها كما فعل ارسطو بشكل هندسي مركب، يحتوي على أشكال أقل تركيباً («المأدبة» ٤: ٧: ١٤ ـ ١٥).

والله يخلق الروح مباشرة في اللحظة التي فيها نمو الجنين في بطن أمه يحتاج إلى نفس عاقلة. تميز بالعقل «الممكن»، وهو العقل الذي يعرف حقاً وفيه توجد بالقوة كلّ الصور. («المأدبة» ٤: ٢١: ١ ـ ١٠).

الروح تتحد جوهرياً بالجسم، لكنها لا تفنى بفناء الجسم ويبرهن دانته على خلود النفس (الروح) بالبراهين الأربعة التالية:

١ ـ إجماع الحكماء على القول بخلود النفس.

٢ ـ الكمال الموجود في بني الإنسان ـ بالمقارنة مع سائر الموجودات.

٣ ـ التنبوء الصحيح في الرؤيا أثناء الأحلام.

٤ ـ وحي السيد المسيح.

ويفصّل دانته القول في البرهان الثاني ويسوق أدلة فلسفية عقلية لتأييده.

يضاف إلى هذا أن دانته يؤكد خلود النفس في القسم الثالث من «الكوميديا الإلهية» ـ أعني في قسم «الجنة» ـ على أساس أن الله خلق النفس مباشرة، وعلى الأقل في جزئها الأنبل وهو العقل (الأبيات ٣٩ ـ ٤٤)، وما يخلقه الله مباشرة هو خالد لا يقبل الفناء (الأبيات ٦٤ ـ ٧٢).

وقد خصّ برناردو ناردي Nardi مسألة «خلود

النفس» عند دانته بفصل جيد في كتابه: «دانته وثقافة العصور الوسطى» (باري Bari ط٢ ١٩٤٩، ص٢٨٤ ـ ٣٠٨). وبيّن أن المصدر الرئيسي للحجج التي ساقها دانته في موضوع خلود النفس هو شيشرون؛ أما فيما يتعلق بالحجة القائمة على الرؤيا في المنام فإن دانته تأثر بالرواقيين وبالأفلاطونية المحدثة وبابن سينا. أما الحجة الرابعة، حجة السلطة، فقد تأثر فيها دانته بالتيار المبتدىء من لاكتانس («النظم الإلهية» ٧: ٨) حتى أوغسطين («في التثليث» ١٣: ٨) وبونا ڤنتورا («في الكنيسة»، الفصل ٣، راجع نشرة كواركي حـ٦ ص٣٦) ودونس اسكوت (طبعة أوكسفورد لمؤلفاته IV, d. 43, 9. 2).

وبالجملة، فإن دانته ـ في موضوع النفس ـ قد سار على نهج فلاسفة العصور الوسطى بوجه عام. وفيما يتصل بموضوع العلاقة بين النفس والجسم أخذ بمذهب أرسطو، وهو المذهب الذي أعتنقه بالإجماع اللاهوتيون في عصره: سواء منهم أنصار الأرسططالية المعتدلة الممثلة في القديس توما، وأنصار التيار الأوغسطيني. لكنه لم يأخذ برأي ابن رشد (راجع «الجحيم» النشيد الرابع البيت رقم ١٤٤) القائل بأن النفس العاقلة جوهر مفارق اتحد بالإنسان في الفعل in operando، لا في الوجود in essendo (راجع «المطهر» النشيد رقم ٢٥ الأبيات ٦٢ ـ ٦٦).

ويرى دانته أن النفس الإنسانية مؤلفة من عقل وإرادة. وبالعقل يستطيع الإنسان أن يتعلم وأن يتأمل الحقيقة. والموضوع الأول للعقل هو مجموع الماهيات المادية وبمراعاة النظير يدرك الماهيات الروحية. وتبدأ المعرفة من الحواسّ، لا من الأفكار الفطرية؛ أما الأفكار فنحن نحصل عليها بالتجريد العقلي بواسطة المخيلة («الجنة»، النشيد الرابع، الأبيات ٤٠ ـ ٤٢). والمبادىء الأولى العقلية هي من البيّنة بحيث تبدو لنا فطرية («المطهر»، النشيد رقم ١٨، الأبيات ٥٥ ـ ٥٦).

أما الإرادة فإن فعلها خاضع للعقل الذي يقدّم لها الموضوع الذي على الإرادة أن تتوجه نحوه. لكن الإرادة حرّة، ولأنها حرّة، فإنه توجد قواعد أخلاقية («في الملكية» ١: ١٢: ١ ـ ٦)؛ وراجع «الجنة» النشيد الخامس، الأبيات ١٩ ـ ٢٢).

ويرفض دانته رأي ابن رشد الذي أنكر ـ على الأقل بحسب ما شاع عنه في العصور الوسطى الأوروبية ـ خلود النفس الفردية، وقصر الخلود على العقل الفعّال العامّ، أي عقل الإنسانية الكلية.

أما فيما يتعلق بمفهوم الفلسفة عند دانته، فإنه يقول إن الفلسفة هي كما عرّفها فيثاغورس: محبة الحكمة، ولهذا فإنها لا تعني الكبرياء والاستعلاء بل التواضع («المأدبة» ٣: ١١: ٥). وموضوعها هو الفهم، وصورتها هي ما يشبه الحب الإلهي، وعلتها الفاعلة هي الحقيقة، وعلتها الغائية هي السعادة العظمى التي تتحقق في التأمل العقلي للحقيقة (الموضع نفسه بند ١٣، ١٤).

ويصنف دانته العلوم على النحو التالي: أولاً: الفنون السبعة المكوّنة للثالوث (المنطق، النحو، الخطابة) والرابوع (الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، وفوقها الفيزياء والميتافيزيقا معاً، وفوقهما الأخلاق، وفوق العلوم كلها: اللاهوت.

ويردد دانته العبارة الأفلاطونية المحدثة المشهورة التي تقول إن الحكمة هي التشبه بالله قدر الطاقة («المأدبة» ٣: ١٤: ٣).

ويؤكد أن أكبر سعادة في «الجنة» هي التأمل العقلي لله. ذلك أن الفلسفة في أكمل درجاتها توجد في الله: إذ فيه توجد الحكمة العليا والمحبة العليا والفعل الكامل («المأدبة» ٣: ١٢: ١٢ ـ ١٣). والفلسفة الإلهية هي من ماهية الله، لأنه في الله لا يمكن وجود أمر مضاف إلى ماهيته. ويشبه دانته هذه الفلسفة الإلهية بالحكمة التي يتحدث عنها سِفر «الأمثال» (أصحاح ٨، العبارات ٢٢ ـ ٣١).

ودانته يؤكد استقلال الفلسفة عن اللاهوت وعن الوحي، لكنه يقول أيضاً باتفاق الفلسفة مع اللاهوت (راجع «الجحيم»، النشيد رقم ١١، البيت رقم ٩٧ وما يليه). كما يؤكد أن الغرض من الفلسفة هو بلوغ الغاية الزمنية (الدنيوية) التي يستهدفها الإنسان؛ والوسائل المحققة لهذه الغاية قد بيّنها العقل الإنساني («في الملكية» ٣: ١٥: ٩). ويؤكد أن الغاية الطبيعة للإنسان ما كان من الممكن تحقيقها لو لم يحصل العقل على الرضا التام فيما يتعلق بمطالبه في المعرفة.

وفي كتاب «الملكية» يوضح دانته معنى استقلال

الفلسفة، ويقيم هذا الاستقلال على أساس التمييز الدقيق بين غايتين نهائيتين للإنسان («الملكية» ٣: ١٥: ٦) ذلك أن الإنسان، من حيث أنه يشارك في مرتبتين: مرتبة فانية، ومرتبة خالدة، لأنه مؤلف من جسم (فانٍ) ونفسٍ (خالدة) - فإنه وحده من بين الموجودات يملك غايتين نهائيتين، بينما لكل موجود من الموجودات الأخرى غاية نهائية واحدة. وهاتان الغايتان النهائيتان عند الإنسان هما: الغاية الدنيوية، والغاية الإلْهية. وبسبب هذا القول هوجم دانته: فقد هاجمه Guido Vernani بعد ظهور كتاب «في الملكية» بسنوات قليلة؛ وأمر الكردينال Bertrando del Poggetto في سنة ١٣٢٩ بإحراق كتاب «الملكية»! وذلك بحجة أن هذا الكتاب مصدر خطر على العقيدة الدينية، وذلك لأن غاية الإنسان - فيما يزعم هؤلاء - وغاية الكون كله غاية واحدة فقط هي: الله.

ودانته في توكيده لاستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما تأثر خصوصاً بابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» - إما مباشرة وإما عن طريق تلميذ ابن رشد في العالم اللاتيني وهو: سيجر البرابنتي siger de Brabant وأتباعه. لكن دانته لم يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه ابن رشد في هذا الشأن.

مراجع

- F. Ozanam: Dante et la philosophie Catholique au XIII^e siécle. Paris, 1839.

- B. Nardi: Sigeri di Brabanta nella **Divina Commedia** e le fonti di Dante. spianate, 1912.

- B. Nardi: «l'averroismo di sigieri e Dante», in studi Danteschi, XXII (1938), pp. 83-113.

- B. Nardi: «l'averroismo de «primo amico» di Danté», in studi Danteschi XXV (1940), p. 43-79.

- B. Nardi: saggi di filosofi a dantesca, Milano, 1930.

- M. Grabmann: «Siger von Brabant und Dante», in: Deutsches Dante Jahrbuch, n.5., XII (1939).

- E, Moore: Studies in Dante, 4 vols, Oxford 1896-1917 (reprinted in Oxford, 1968.

- G. Gentile: Studi su Dante. Firenze, 1965.

- E. Gilsn: Dante et la philosophie. Paris, 1939.

- H. Lilie: Dante als chrisleicher Denker, Hamburg 1955.

- K. Foster: The Mind in love. Dante's philosophy, London, 1956.

- Roon- Bassermann. Dante und Aristoteles. Das «Convivio» und die Mehrfache schriften. Freiburg, 1956.

- Enciclopedia Dantesca, 5 volumi, articoli: anima filosofia, etc, etc. Roma, Ishtuto della Enciclopedia Italiana, 1970.



زبرلاّ

(Jacomo) Zabarella

(1533 - 1589)

فيلسوف، ومنطقي، وشارح لأرسطو.

ولد في پادوڤا في ٧ سبتمبر ١٥٣٣، وتوفي في پادوڤا في ١٥ أكتوبر ١٥٨٩ ولد من أسرة عريقة. نبيلة، وورث لقب «كونت» بوصفه أكبر الأبناء. ودخل جامعة پادوڤا الشهيرة آنذاك حيث دَرَس المنطق على يد برنردينو توميتانو، ودرس الفلسفة الطبيعية عند مارك أنطونيو دي پسّري، الملقب بلقب Genna. وحصل على الليسانس في سنة ١٥٥٣، وفي سنة ١٥٦٣ خلف أستاذه توميتانو على كرسي المنطق. وبعد خمس سنوات صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

وفي سنة ١٥٧٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق Opera Logica. وأدى ذلك إلى مجادلات عنيفة بينه وبين زميلين له في جامعة پادوڤا هما: فرنشيسكو پكولومني piccolomini، وبرنر دينو پترلا Petrella. وكان موضوع هذه المجادلات هو: التركيب المنطقي للعلم، في مقابل الترتيب الذي به يتم تحصيل العلم. وكان من رأي زبرلاّ أن الترتيب هو بحسب سهولة تحصيل العلم، بينما رأى بكولومني أنه بحسب الترتيب الذي فيه توجد الأشياء في الطبيعة. وقد هاجمه بكولومني أولاً، في كتابه: «الفلسفة الكلية في الأخلاق»؛ فردّ عليه زبرلاّ في كتاب بعنوان: الدفاع عن ترتيب المذهب». فهاجمه بكولومني بعنف أشد، وذلك في كتاب بعنوان: «المربّي السياسي» .Comes politicus

وأصدر زبرلاّ الكتب الآتية إبان حياته:

- «اللوحات المنطقية».
- «شرح على التحليلات الثانية» لأرسطو.
- «تركيب العلم الطبيعي».

وبعد وفاته نشر من مؤلفاته ما يلي:

- «في الأشياء الطبيعية» - وهو موسوعة في العلوم الطبيعية.
- شرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو.
- شرح كتاب «في النفس» لأرسطو.
- شرح كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.
- شرح كتاب «الآثار العلوية» لأرسطو.

وقد أنكر زبرلاّ رأي ابن رشد القائل بوحدة العقل، وقال بما قال به الاسكندر من أن النفس العقلية هي الصورة المصوَّرة للإنسان، وأدى به إلى إنكار خلود النفس. كذلك قال إن العقل الفعّال هو الله، وأنه هو الذي يضيء صور المخيلة ويجعلها معقولة للعقل، والعقل منفعل من حيث أنهُ يدفع إلى التفكير بواسطة المخيلة المضيئة، وفعّال من حيث هو يستخلص الصورة المعقولة من الخيال ويحكم عليها. والعقل يدرك ليس فقط الكليات، بل وأيضاً الجزئيات.

وأهم إسهام له في المنطق هو في مناهج البحث العلمي. وله في هذا الباب فصل في كتابه Opera Logica بعنوان: «في المناهج»، وفصل آخر بعنوان: «في التحليل» de regressu؛ وكتاب بعنوان: «الدفاع عن

ترتيب التعليم». والمنهج الذي دعا إليه يقوم على الانتقال من الآثار المحسوسة إلى اكتشاف العلل الحسّية (وهذا هو منهج التحليل)، ثم العودة إلى الوراء (المنهج الإرتدادي) من أجل إعادة تركيب الأثر (أو الناتج) من خلال عِلَله (وهو المنهج البرهاني التركيبي). وهو ينعي على التعريف والتقسيم أنهما لا يقدمان معرفة جديدة.

وكان لمنطق زبرلاّ تأثير واسع في ألمانيا، عند نهاية القرن السادس عشر وطوال القرن السابع عشر، خصوصاً عند اللاهوتيين البروتستنت، الذين استخدموه لمحاربة منطق راموس ومنطق الاسكلائيين كذلك كان لمنطقه تأثير في جاليليو.

نشرات مؤلفاته

طبع كتابه الرئيسي: Opera logica في فينسيا ١٥٧٨، ١٥٨٦، ١٦٠٠، ١٦١٧؛ وفي ليون ١٥٨٧؛ وفي بازل ١٥٩٤؛ وفي كولونيا ١٥٩٧ (وأعيد بالأوفست في هلدسهيم ١٩٦٦) وطبع كتاب Tobulae logica في بادوفا ١٥٨٠ الخ. وطبع شرحه على «التحليلات الثانية» في فينسيا ١٥٨٢. وكتاب «الدفاع عن ترتيب التعليم»، في بادوفا ١٥٨٤. وكتاب «تركيب العلوم الطبيعية» في فينسيا ١٥٨٦. وكتاب «في الأشياء الطبيعية» في فينسيا ١٥٩٠. وشرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو في فينسيا ١٦٠١. وشرح «الكون والفساد» وشرح «الآثار العلويّة» في فرانكفورت ١٦٠٢، وشرح كتاب «في النفس»، في فينسيا ١٦٠٥.

مراجع

- H.Ritter: Gesch. d. neueren philosophie, IX, Hamburg 1850, pp. 701-726.

- F. Troilo: averroismo e aristolelismo padovano Padova, 1939.



السامي

Sublime (F.E.I.); Erhabene (D.)

اللفظ اليوناني ὕψος معناه الارتفاع إلى أعلى، وكان يطلق في البداية على السمّو الذاتي في حالة إلقاء الشعر وما يؤدي إليه ذلك من تطهير (كاترسس) للنفس ثم أطلق على نوع الانتاج الشعري: فوصف شعر يوريفيدس بالبساطة، بينما وصف شعر اسخولوس بالسموّ. وقسّم الأسلوب إلى ثلاثة أنواع: سامي، ومعتدل، وبسيط.

وأول كتاب في العصر اليوناني ـ الروماني خصص لدراسة «السامي» في الأسلوب هو كتاب «في السامي» Περὶ ὕψους الذي نسب إلى لونجينوس Longinus (القرن الثالث بعد الميلاد)، لكنه في الحقيقة من تأليف مؤلف مجهول عاش في القرن الأول الميلادي، وهو يقتصر على البحث في الأسلوب الأدبي السامي، ولا يتناول المعنى الأعم للسامي. وفيه ينقد رأي شيشرون في الخطابة حين يرجع «السامي» إلى صيغ في الأسلوب. أما صاحب هذا الكتاب المجهول المؤلف فينعت «السامي» بأنه ما يشتمل على القوة التي تسمو بالنفس، وتؤدي إلى الجذبة الشعرية، وإلى الاعجاب الممزوج بالاندهاش. ويقول إن «السامي» ينفجر كالصاعقة. ويفعل فعل «الناي الذي يحدث الجذبة في الراقصين».. وينبغي تمييزه من المبالغة والتكلف والصنعة المبهرجة. وهو يحدث انطباعاً مستمراً باقياً. وبالجملة فإن «السامي» «رنين روح كبيرة».

وكان روبرتلّو Robertello هو الذي اكتشف مخطوط هذا الكتاب ونشره في سنة ١٥٥٤. وبعد ذلك بمائة وعشرين سنة اهتم به الناقد الفرنسي الشهير بوالو Boileau، وترجمه إلى الفرنسية في سنة ١٦٧٤. وفي بداية القرن الثامن عشر جاء ج أديسون G. Addison فميز بين «السامي» و«الجميل». لكنه ظل أيضاً في نطاق الأسلوب الأدبي.

أما أول من نقل معنى «السامي» إلى ميدان الفلسفة وعلم الجمال بخاصة فهو ادموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) Burke في كتابه: «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجميل والسامي» (١٧٥٦؛ ط٢ ـ وقد أضيف إليها «قول في الذوق» ـ سنة ١٧٥٧؛ ط٨ ١٧٧٦). إن بيرك في هذا الكتاب يبحث في الأسباب المولّدة للشعور بالسمّو الذي خاصيته هي أن يملأ النفس ويستبعد أي شعور آخر. يقول: «إن كل ما من شأنه أن يثير ـ على نحو ما ـ أفكار الألم أو الخطر، أعني كل ما هو رهيب أو كل ما يمسّ الموضوعات المحسوسة، أو يفعل فعلاً شبيهاً بالإرهاب ـ هو مصدر للسامي، أي أنه قادر على إحداث أقوى انفعال تستطيع النفس الشعور به».

ومن رأيه أن «السامي» يقوم في عواطف وصُوَر من شأنها أن تولّد توتراً جسمّياً قوياً ـ بينما الجميل هو على عكس ذلك: «إنه يقوم في العذوبة وفي الإحساسات التي تهدّىء الأعصاب». ويقول: «إن عظم الأبعاد سبب قويّ للشعور بالسامي». و«اللانهائي من شأنه أن يملأ النفس بالرهبة الممتعة». والخلاء، والظلمة، والوُحْدة، والصمت، وكل ما يتجاوز الإحساس، وكل ما يولد الشعور بقوة خارقة ـ من شأنه أن يولّد ـ على نحو غير معقول ـ الشعور بالسامي. وبهذا المعنى فإن السامي لا

يتولد من السرور، فهذا شأن الجميل، ولا من الحب النزيه للموضوع. ولهذا فإن الجميل يستبعد السامي، والسامي يستبعد الجميل.

وواضح ما في آراء بيرك هذه من نزعة حسّية. ومن هنا أثارت آراؤه الكثير من المجادلات والمعارضات. وانصب النقد خصوصاً على الدور الذي يعزوه إلى الإرهاب أو الرهبة والتخويف، لأن الإرهاب لا يتفق مع المعنى الجوهري في «السامي». كذلك نجد دوجلد استيورت (١٧٥٣ - ١٨٢٨) في بحث كتبه بعنوان: «في السامي» (في السلسة الثانية من كتابه: «أبحاث فلسفية») يأخذ على بيرك تعريفه فكرة «السامي» على أنها فكرة واحدة ذات أصل واحد. وهذه الفكرة هي القوة المقترنة بإعجاب من طبيعة دينية. ويرى في «السامي» أنه خاتمة العملية التكوينية التي تطوّر الإنسان صوب الروحية.

وحاول موسى مندلزون Mendelsohn في سنة ١٧٥٨ أن يحدد خصائص «السامي» وتأثيراته، فقال: «يقال عن شيء ما إنه سام، إذا كانت درجته الخارقة في الكمال قادرة على إثارة الإعجاب. وبهذا المعنى يستخدم أيضاً اللفظ «سامي» في العلوم المجردة (موسى مندلزون: طبعة اليوبيل لمؤلفاته، ط١، ص١٩٣؛ سنة ١٩٢٩ وما يليها). فيقال مثلاً عن حقيقة إنها «سامية»، إذا كانت تتعلق بماهية كاملة مثل: الله، العالم، والنفس الإنسانية، أو إذا كانت في اكتشافها والتأمل فيها تحتاج إلى مجهود عقلي كبير» (الكتاب نفسه، ط١ ص١٩٤). ويميّز مندلزون في الفنون الجميلة والعلوم بين نوعين من الإعجاب والكمال: (١): الأول حين يكون الموضوع فيه من الصفات ما يجعله يثير الإعجاب؛ (٢): والثاني حين يملك الفنان من البراعة والعبقرية وقوة الخيال، والقدرة على التعبير ما يجعله جديراً بالإعجاب.

ثم جاء امانويل كنت فتناول معنى «السامي» في عدة مواضع من كتبه، وفي رسالة خاصة. فهو في سنة ١٧٦٤ يذكر من بين الأمور التي تحدث الشعور بالسامي ما يلي: «التصور الرياضي لعظمة بناء العالم عظمة لا يحيط بها العقل، وتصورات الميتافيزيقا للسرمدية، وللعناية ولخلود النفس الإنسانية» (كنت: مجموع مؤلفاته طبع الأكاديمية حـ٢ ص٢١٥). فالعظمة إذن علامة على ما يثير الشعور بالسامي. ويأخذ على الفلاسفة الإنجليز: هيوم Hume وبيرك وهوم Home تفاهة وسطحية أحكامهم الذوقية. ويربط بين معنى الجميل والسامي وبين الأخلاق فيقول: إن الشعور بالجميل يقوم على فضيلة مكتسبة. بينما الشعور بالسامي يقوم على مبادىء أخلاقية. ويلخص رأيه هذا بقوله: «إن السامي يثير؛ بينما الجميس يفتن» (الكتاب نفسه، ص٢٠٩).

وفي كتابه «نقد ملكة الحكم» يميز كَنْت بين السامي الرياضي، والسامي الديناميكي. في السامي الرياضي - وهو مرتبط بفكرة المقياس، مقدار بعض موضوعات الطبيعة يوقظ فكرة المقدار المطلق الذي يصطدم به عجز الخيال، ويثير قوة العقل القادر وحده على تجاوز كل مقياس تدركه الحواس، وعلى الارتفاع إلى فكرة اللامتناهي. أما في السامي الديناميكي فإن قوة الطبيعة في تجلياتها الأشدّ عنفاً تجعلنا نحسّ بضآلة قوتنا الفيزيائية، وفي مقابل ذلك تعطينا الشعور بمصيرنا فوق الحِسّي، هذا المصير الذي يكشفه العقل العملي، الذي به يتأكد تفوّق الروح على الطبيعة حتى لو حدث لها أن انهارت أمام قوّتها.

ويحاول كنت أن يثبت أنه ليس من الطبيعة والحواس يصدر الشعور بالسامي، بل هو يصدر عن أنفسنا، إنه في داخلنا وهو واحد في كل واحد منا، وبهذا الشرط يمكن أن يكون كلياً وضرورياً. يقول كنت: «إن الطبيعة سامية في ظواهرها التي يثير عيانها فكرة اللانهائية. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة حجز أكبر مجهود يقوم به الخيال لتقدير عظمة أي موضوع. ومن وجهة نظر التقدير الرياضي للعظمة فإن الخيال يمكن أن يقدر على إدراك أي موضوع، ابتغاء إعطاء التقدير مقياساً يكفي، لأن التصورات العددية للذهن - بواسطة التقدم المتوالي - يمكنها أن تقوم بتقدير أي مقدار قابل للتناسب مع أي مقدار معطي». (كنت: «نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية ص٩٤ باريس ١٩٧٤).

ومن كنت ننتقل إلى الشاعر فريدرش شلر. فنجده في سنة ١٧٩٢ ربط من ناحية بين الشعور بعجزنا ومحدوديتنا عن الإحاطة بموضوع ما، ومن ناحية أخرى بالشعور بتفوقنا الذي لا يخشى أي حدود» (شلر: مؤلفاته، الطبعة الوطنية سنة ١٩٤٣ وما يليها حـ٢ ص١٣٧). وهو يصف بـ «السامي» الموضوع الذي يقاوم

الحساسية وفي نفس الوقت يراه العقل مقبولاً، وهكذا هو يسرّ بفضل القدرة العالية، بينما يؤلم بسبب القدرة المنحطة» (الكتاب نفسه ص١٣٨). وفي الرسالة التي نشرها سنة ١٧٩٣ عن «السامي» يرد شلر إلى غريزتين، هما: غريزه الامتثال، وغريزة المحافظة على الذات - شكلي السامي وهما: السامي النظري والسامي العملي. ويبحث شلر في النوع الثاني بالتفصيل، ويقسّمه إلى السامي التأملي، وإلى السامي الوجداني (البكوسي). والسامي الوجداني (الباثوسي) يكوّن حجر الزاوية في نظريته في السامي بعامة، لأنه بالنسبة إلى شلر الشاعر «يحقق القانونين الأساسيين في كل فن تراجيدي. وهذان القانونان هما: عرض الطبيعة المنفعلة؛ وعرض الاستقلال الأخلاقي في الألم - ويقول شلر إن الشعور بالسامي «شعور مختلط»؛ وبذرته موجودة في كل إنسان. لكن لا بد من تنمية هذا الشعور بواسطة الفن. ويتميز السامي من الجميل بأن السامي يتعلق «بالجنّي المحض» في الإنسان، أي أنه يميز الإنسان الأخلاقي من الإنسان الحسيّ، ويعتاده خارج العالم الحسيّ. لكن في «الجميل المثالي» يتوافق السامي مع الجميل.

ورأي شلنج Schelling في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» (سنة ١٨٠٠) أنه لا محل للتعارض بين السامي والجميل «ذلك لأن الجميل المطلق هو أيضاً سام، والسامي إن كان حقيقياً فإنه جميل أيضاً» (شلنج: مجموع مؤلفاته، نشرة سنة ١٨٥٦ - ١٨٦١، حـ٣ ص٦٢١). بل فقط تعارض كميّ» (الكتاب نفسه حـ٥ ص٤٦٩). وفي التاريخ، خصوصاً تاريخ الفنون، السامي هو خاصية القدماء، والجمالُ خاصية المحدثين والرومنتيك.

أما هيجل فعالج موضوع «السامي» خصوصاً في كتابه: «فلسفة الدين». فيقول إن «ديانة السموّ» - والسموّ هنا بمعنى الترهيب والتخويف - تتجلى في الدين اليهودي. وهي مرحلة من مراحل التطور التاريخي للروح المطلقة. فلأول مرة يتصوَّر الله على أنه «فردية روحية»، وأنه «ذاتية»: إنه الواحد المطلق الذي لا يحتوي في قدرته اللامحدودة على أي شيء محدود. وهكذا نقل هيجل فكرة «السامي» من ميدان علم الجمال إلى ميدان الدين.

مراجع

- K. Seidl: Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriff. Berlin, 1899.

- Gt. Souriau: «le sublime», in Revue d'esthetique, 1966, pp. 266-289.

- H. J. Hofmann: Die lehre von Erhabene bei Kant und seinen Vorgän, 1919.

- K. Albert: Die lebre vom Erhaben in der Aesthetik des deutschen Idealismus. Diss. Bonn 1950.

- K. Vietor: «Die lebre des Erhabene in d. deutsch. literatur», in Geist und Form, 1952, pf. 134-166.

سعديا الفيومي

(٨٨٥ ـ ٩٤٢م)

مفكر وحبر يهودي وفيلسوف لاهوتي، وهو سعديا بن يوسف جاؤن.

ولد في أبو صوير (محافظة الفيوم) سنة ٨٨٢م. ثم نفي أبوه من مصر، وسافر إلى فلسطين وتوفي في يافا. وهنا في فلسطين تعلم سعديا من أبو كثير يحيى بن زكريا الكاتب الطبري (نسبة إلى طبرية ـ فلسطين). ولكنه لما كان لا يزال في مصر ألّف كتابين، وجرت له مراسلات مع الحبر إسحاق بن سليمان الاسرائيلي القيرواني. وليست لدينا معلومات عن حياته في الفترة ما بين سنة ٩٠٥م و٩٢١م. كما أننا لا نعرف السبب في مغادرته لمصر. وكان في حلب في سنة ٩٢١. ومن حلب سافر إلى بغداد، فوصلها في سنة ٩٢٢.

ولما صار في العراق التحم في الصراع الذي كان قائماً آنذاك بين هارون بن مائير، رئيس مدرسة أورشليم، وبين زعماء الجالية اليهودية في العراق، وهو صراع كان يدور أساساً حول تحديد مواعيد الأعياد اليهودية والتقويم اليهودي بعامة (رأس السنة، الفصح، الخ). وقد ناصر سعديا زعماء الجالية ضد هارون بن مائير. وفي الوقت نفسه أخذ في الرد على القرّائين، وعلى بعض الهراطقة اليهود مثل حيوي البلخي.

وعُيّن رئيساً لمدرسة سورا، كبرى المدارس اليهودية في العراق. لكنه وقع في صراع مع زعماء الجالية اليهودية في العراق، اضطر في إثره إلى التخلي عن منصب الجاؤن. وتوفي في سنة ٩٤٢.

إنتاجه الفلسفي

كان سعديا أول كاتب يهودي يكتب باللغة العربية. وكان بذلك قدوة لخلفائه من «الجيونيم» الذين صاروا يكتبون خصوصاً باللغة العربية.

وإنتاجه العلمي يتناول ميدانين «الهالاخاة»، والعقائد الدينية. والهالاخاة (من الجذر العبري: هلخ = ذهب) هي الشريعة أو الفقه اليهودي، وتشتمل على الأحوال الشخصية والشؤون الاجتماعية والقومية والعلاقات الدولية وسائر المعاملات والسُنَن اليهودية ـ تمييزاً لها من «الهاجادا» التي تتناول الشؤون غير القانونية. وقد كتب سعديا عدة رسائل في «الهالاخاة»، وقد جمع الكثير منها ونشرها J. Muller في باريس سنة ١٨٩٧. وتشتمل على رسالة في الميراث، ورسالة في الوصايا الـ٦١٣؛ تفسير قواعد التأويل الثلاث عشرة؛ أجوبة مجموعة.

أما مؤلفاته في (العقائد) الدينية فهي التي تهمنا هنا. وكتابه الرئيسي في هذا الميدان هو: «كتاب الأمانات والاعتقادات»، وقد كتبه باللغة العربية. ونشر النص العربي س. لانداور S. Landauer سنة ١٨٨٠. وترجمه إلى الإنجليزيه س. روزنبلات S. Rosenblatt بعنوان Book of Beliefs and opinions سنة ١٩٤٨. وكان قد ترجمه إلى اللغة العبرية يهوداً بن طبّون في سنة ١١٨٦م بعنوان: «سِفِر امونوت وهاديعوت» (طبع في القسطنطينية سنة ١٥٦٢). وفي سنة ١٩٧٠ قام ي. كفح

بإعادة طبع الأصل العربي مع ترجمة عبرية جديدة.

ويبدو بوضوح من هذا الكتاب أن سعديا كان متأثراً تأثراً كبيراً جداً بمذهب المعتزلة المسلمين. وفي الوقت نفسه تأثر بفلسفة أرسطو وبأفلاطون وبالرواقية من خلال الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية، لأنه لم يكن يعرف اللغة اليونانية، وإنما كان يعرف فقط اللغة العربية واللغة العبرانية.. بل نستطيع أن نقرر أن علمه بالفلسفة اليونانية لم يكن مباشراً وعن طريق النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية، وإنما كان من خلال تأثر المتكلمين المسلمين، خصوصاً المعتزلة، لأنه لا ينقل نصوصاً بحروفها عن ترجمات كتب أرسطو وأفلوطين وما نقل إلى العربية من آراء للرواقيين.

وقد أثر هذا الكتاب في الفلاسفة اليهود في العالم الإسلامي، مثل: بحيا بن فاقودة، وموسى بن عزرا، وابرهيم بن عزرا، وابرهيم بن داود. أما موسى بن ميمون فلم يذكر اسم سعديا، وإن كان يهاجم بعض آرائه دون ذكر لصاحبها.

ويقول سعديا إنه ألّف هذا الكتاب ليقدم إلى إخوانه في الدين من اليهود دليلاً يهتدون به في مواجهة التشويش الذي أحدثته الفرق الدينية والمنازعات الكلامية التي سادت القرن العاشر الميلادي، ومن أجل محاربة المبتدعة اليهود مثل حيوي البلخي. فهو في الجملة جدال ضد الفرق والمذاهب التي رأى سعديا أنها ضالة أو منحرفة عن جادة الديانة اليهودية، كما تصورها سعديا.

وعلى غرار كتب علم الكلام الإسلامية، بدأ سعديا كتابه هذا بالكلام عن المعرفة، فقال إن مصادرها ثلاثة (١) الإدراك الحِسّي؛ (٢) المبادىء الضرورية؛ (٣) البرهان العقلي بالقياس المنطقي. ثم أضاف إلى هذه المصادر الثلاثة التي يقول بها الفلاسفة مصدراً رابعاً هو النقل الديني الصحيح. ويرى سعديا أن هذا المصدر ضروري لمن لا يستطيعون التفكير العقلي المنطقي.

ويرى سعديا اتفاق المعقول والمنقول الصحيح، ويؤكد أنه لا تعارض بين ما جاء في النصوص الدينية وما يقرره العقل. لكنه اضطر في سبيل هذا إلى الاعتماد على التأويل حينما لا يتفق النص الديني في الظاهر مع ما يقضي به العقل.

وبعد هذا المدخل الأبستمولوجي، يتناول سعديا العقائد الرئيسية. وهنا نراه ينقل عن المعتزلة مجمل آرائهم في هذه المسائل، ولا يكاد يختلف عنهم في شيء.

فهو يبدأ كتابه ـ بعد هذه المقدمة ـ بالكلام عن الخَلْق، ويقرر أن الخالق خلق الكون من العدم. ويسوق على هذا أربعة براهين: الأول منها يستند إلى أرسطو، والثلاثة الباقية مستمدة من علماء الكلام المسلمين.

وبعد أن ساق هذه البراهين الأربعة، أخذ في الرد على مذاهب المخالفين في هذا الباب: مثل مذهب القائلين بأزلية العالم (بأن العالم قديم)، ومذهب الشكّاك الذين ينكرون إمكان معرفة وجه الحق في أمر الخلق.

ثم ينتقل سعديا إلى البحث في الله. فيقول إن الله هو خالق كل الوجود المادي، لكنه لا يمكن أن يكون وجوده من مادة، لأنه لو كان من مادة لكان غيره هو خالقه. ولما كان الله ليس بمادي، فإنه لا يخضع لأعراض المادة: من كم وكيف ولهذا لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً أحداً. ويقوده هذا إلى وصف الله بالصفات الثلاث الجوهرية، وهي: الحياة، والقدرة، والحكمة. ووصف الله بهذه الصفات لا يتضمن القول بالكثرة في ذات الله، بل هذه الصفات هي عين ذاته. والله لم يضطر إلى خلق العالم، بل خلقه بمحض إرادته. وقد خلقه ليعبده المخلوقون بالتزام أوامره ونواهيه، وهو ما يؤدي بهم إلى السعادة.

وحتى الآن يشعر القارىء بأنه إنما يقرأ كتاباً في علم الكلام الإسلامي على مذهب المعتزلة. وليس لسعديا في هذا القسم أي رأي انفرد به عن المتكلمين المعتزلة المسلمين. إنما هو تلخيص أولي بسيط لكتاب معتزلي في علم الكلام.

وكما أخذ عن المعتزلة المسلمين آراءهم في الإلهيات، كذلك فعل في ميدان الأخلاق. فقد قال إن الإنسان حرّ مختار في أفعاله وبرر ذلك بأن قال إن من إكرام الله للإنسان أن جعله يكتسب الجزاء الحسن بواسطة أفعاله التي هو مسؤول عنها. ولهذا يجب أن يكون الإنسان حرّ الإرادة، وإلاّ لم يكن مسؤولاً عن أفعاله، وكانت مجازاة الله له بالحسنى أو العذاب ظلماً لا

يليق بالذات الإلهية. وثم دليل آخر على حرية إرادة الإنسان وهو شعوره بأنه لا يمنعه مانع من ارتكاب ما يشاء من أفعال بحسب الطاقة الإنسانية. ويحاول سعديا التوفيق بين حرية إرادة الإنسان وبين علم الله السابق، فقال إن علم الله ليس هو السبب في أفعال الإنسان، ولهذا فإنه لا يحد من اختيار الإنسان. والله إنما يعلم فقط نتيجة ما يفعله الإنسان بإرادته الحرة.

ويتساءل سعديا: لماذا يسعد الشرير في هذه الدنيا، ويشقى الطيب الخير؟ ولا يجد جواباً عن هذه المعضلة إلاّ بالقول بأن ثم توازناً بين الشقاء في هذه الدنيا وبين الجزاء الحسن في الآخرة. فالطيب الذي يشقى في هذه الدنيا سينال الجزاء الحسن الأوفى في الآخرة.

وفي الفصل الأخير من كتاب «الأمانات والاعتقادات» يتناول سعديا الموضوعات التالية: بعث الموتى، والمسيح الموعود، والخلاص. ويطيل القول في واجبات الإنسان في هذه الدنيا كيما يحصل على السعادة الحقة. وهو يقول إن البعث سيحدث بعد خلق عدد معين من النفوس.

وكان سعديا في الفصل الثالث من هذا الكتاب قد تناول موضوع الأوامر والنواهي. فقال إن الأوامر والنواهي التي أعطاها الله لبني إسرائيل تنقسم إلى نوعين: نوع يقضي به العقل، ويستطيع الإنسان أن يكتشفه بعقله؛ ونوع يقوم على المنقول في الشريعة، ولا أساس له في العقل. والقوانين العقلية تندرج تحت ثلاثة مبادىء عقلية أساسية: الأول هو أن العقل يتطلب أن يشكر المرء لمن أحسن إليه. ولهذا فمن المعقول أن يأمر الله الإنسان بشكره وحمده بواسطة العبادة. والثاني هو أن العقل يقتضي ألا يسمح الشخص العاقل بأن يُهان. ولهذا فإن ما يقتضيه العقل هو أن يمتنع الإنسان من إهانة الله، وذلك بأن يحلف باسم الله زوراً، أو بأن يصفه بصفات التشبيه بالإنسان. والمبدأ الثالث هو أن العقل يقتضي ألا يضرّ الناس بعضهم بعضاً. ولهذا كان من المعقول أن ينهي الله عن السرقة، والقتل، والزنا وإيذاء الغير بأية طريقة من الطرق.

وعلى الرغم من أن القوانين النقلية لا أساس لها من العقل، فإن سعديا يقول إن من الممكن أن نجد لها سنداً من العقل، أو أن نستكشف فيها وجه الحكمة. فمثلاً النهي عن العمل في يوم السبت يمكن تبريره بأن الراحة من الأعمال المادية في يوم السبت تمكّن من التفرغ للتأملات الروحية في يوم معين من أيام الأسبوع.

وكان سعديا أول من قام بترجمة عربية للعهد القديم من الكتاب المقدس ويبدو أنه بدأ بإعداد ترجمة كاملة لكل أسفار العهد القديم، مشفوعة بتفسير واسع قصد به إلى المثقفين من القراء. ثم تلا ذلك بترجمة ميسّرة تجمع بين النقل والتفسير. ولم يلتزم فيها بالترجمة الدقيقة بل لجأ إلى التلخيص والتيسير أحياناً.

وفي تفسيره حاول استبعاد كل ما يدل على التشبيه بالإنسان.

وثمّ خاصية أخرى لهذه الترجمة الموسّعة هي أنه تابع الترجوم المنسوب إلى يونا ثان في ترجمة أسماء الإعلام الواردة في الكتاب المقدس ـ وهو أمرٌ أخذه عليه إبراهيم بن عزرا (في شرحه على سفر التكوين اصحاح، عبادة رقم ٢١).

وتوخى سعديا في ترجمته هذه أمرين: أن يكون الكلام مقبولاً في العقل، وأن يكون سهلاً في الفهم. ومن أجل الأمر الأول استبعد كل ما يشعر بالتشبيه (أي المشابهة بين الله والإنسان)؛ ومن أجل الأمر الثاني التزم الأسلوب العربي الفصيح والاستعمال اللغوي العربي، مطرّحاً ما يشعر بالأصل العبراني، وكان يضيف كلمات لمزيد من الوضوح في الترجمة العربية، ويحذف كلمات من الأصل العبراني لا تتسق مع الأسلوب العربي. وفضلاً عن ذلك أورد أسماء عربية للأشخاص والأماكن الواردة في الأصل العبراني حينما كان يرى أن في ذلك ما يعين على الفهم.

وقد فقد معظم هذه الترجمة، ولم يبق منها إلاّ شذرات قليلة.

أما تفاسيره للكتاب المقدس فقد عثر على شذرات منها ضمن مجموعة «جنيزة» مصر القديمة في القاهرة.

وفي القرن العاشر الميلادي أيضاً قام أحد القرّائين، ويدعى يافث بن إيلي هاليڤي بترجمة الكتاب المقدس العبراني كله إلى اللغة العربية، وزوّد ترجمة بشروح وفيرة. وقد فقدت هذه الترجمة هي الأخرى.

ثبت مؤلفاته

أورد ابن النديم في كتابه «الفهرست» (ص٢٥، طبع بيروت ١٩٨٨) ثبتاً بمؤلفات سعديا الفيومي، هذا نصّه:

«ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ـ ويزعم اليهود أنها لم تَرَ مثله: الفيومي. واسمه سعيد، ويقال: سعديا. وكان قريب العهد، وقد أدركه جماعة في زماننا.

وله من الكتب: كتاب المبادىء؛ كتاب الشرائع؛ كتاب تفسير «إشعياء»؛ كتاب تفسير التوراة نَسقاً بلا شرح، كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات؛ كتاب تفسير أحكام داود؛ كتاب تفسير النكت، وهو تفسير زبور داود عليه السلام؛ كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة: مشروح، كتاب تفسير كتاب أيوب؛ كتاب إقامة الصلوات والشرائع، كتاب العبور، وهو التاريخ».

واللافت للنظر في هذا الثبت أنه لم يذكر كتاب «الأمانات والاعتقادات».

وقد نشر دارنبور ما تبقى من مؤلفاته بعنوان:

Oeuvres complétes, éd. par J. Derenburg, 5 vols, 1893.

مراجع

- Saadia Anniversary volume, 1943, including bibliography compiled by A. Freimann.

- E. I. J. Rosenthal (ed.): Saadia studies, 1943.

- L. Finkelstein (ed.): Rab Saadia Gaon. Studies in his honour, 1944.

- H. Malter: life and Works of saadiah Gaon, 1921, 2[d] ed. 1970.

- A. Hollander: Saadyah Gaon ben Josef Ge'on sura, 1958.

- Jacob Guttmann: Die Religinsphilosophie des saadia, 1882.

- M. Ventura: la philosophie de saadia Gaon, Paris, 1934.

- J. Unna: Der Gaon Saadia, sein leben und seine werke, 1926.

سوزو

Suso (Heinrich)

(e. 1295 - 1366)

متصوف فيلسوف ألماني؛ اسمه الأصلي الألماني Seuse والإسم باللاتيني Suso ولد في كونستانس حوالي سنة ١٢٩٥ والتحق، وهو في الثالثة عشرة من عمره بدير للدومنيكان في تلك المدينة. وفي سن الثانية عشرة شعر بقوة اتجاه نحو الزهد. فبدأ بالرياضات العنيفة. لكنه ما لبث أن تبين له أن الكمال في الطريق الصوفي ليس بقسوة الرياضات، بل بالتسليم لإرادة الله.

وقد بدأ دراساته في بلدته كونستانس. ويلوح أنه واصلها بعد ذلك في المعهد العام studium generale في اشتراسبورج. وفي سنة ١٣٢٤ أو ١٣٢٥ سافر إلى كولونيا (كيلن) لإكمال دراساته في اللاهوت، وذلك في «المعهد العام»، حيث تتلمذ على السيد إكهرت. وهو في سيرته الذاتية. يتحدث عن اكهرت بحرارة واعجاب يدلاًن على قيام علاقة صوفية وثيقة بينهما. وتتلمذ أيضاً على اكهرت في تلك المدة تاولر فصار كلاهما أبرز تلاميذ السيد اكهرت؛ والثلاثة يكونون منظومة فريدة في تاريخ التصوف الألماني.

وعاد سوزو إلى كونستانس حوالي سنة ١٣٢٩، وأمضى مدة في التدريس بدير الدومنيكان الآنف الذكر، والذي صار رئيساً له فيما بعد.

وفي هذه الفترة، أعني من سنة ١٣٢٩ إلى ١٣٣٦ ألّف كتابين مهمين هما: «كتاب الحكمة الأبدية»، و «كتاب الحقيقة». وفي هذا الكتاب الثاني دافع عن السيد اكهرت علناً وبحماسة، وكان إكهرت قد صدر قرار بإدانته في سنة ١٣٢٦ بسبب آرائه الصوفية. فأصدر المجمع الديني المحليّ في بروج Bruges قراراً بعزله من رئاسة هذا الدير، في سنة ١٣٣٦.

فلما عُزل، استمر مع ذلك يقيم في هذا الدير. وراح يطوف البلاد الواقعة في جنوب ألمانيا وشمال شرقي سويسرا لإلقاء المواعظ التي كان يوجهها إلى الرهبان والراهبات، وإلى عامة الناس في وقت معاً.

وفي سنة ١٣٣٩ اضطر دير الدومنيكان في

كونستانس إلى إغلاق أبوابه، لأنه رفض إطاعة تعليمات لدفج البافاري، حاكم بافاريا (جنوب ألمانيا) الذي كان آنذاك في نزاع عنيف مع البابا يوحنا الثاني والعشرين فتشتت رهبان هذا الدير. وذهب سوزو مع بعض إخوانه الرهبان إلى ديسنهوفن Diessenhoven في مقاطعة تورجاو Thurgau (سويسرة). وأصبح سوزو رئيساً لهذا الدير في سنة ١٣٤٣. كما أن هؤلاء الرهبان المطرودين ما لبثوا أن عادوا إلى كونستانس في سنة ١٣٤٦. لكن سوزو ما لبث في سنة ١٣٤٨ أن اضطر إلى مغادرة كونستانس والذهاب إلى أولم Ulm (في جنوب ألمانيا). وفي مدينة أولم أمضى الثماني عشرة سنة الأخيرة من حياته. وتوفي في ٢٥ يناير ١٣٦٦).

وفي سنة ١٨٣١ رد إليه اعتباره البابا جريجوريوس السادس عشر. وصار يحتفل بعيده عند الدومنيكان في ٢ مارس من كل عام.

إنتاجه

قبل وفاته بأربعة أعوام، جمع سوزو كل ما كان كتبه قبل ذلك في مجلد واحد عنون بعنوان: «النسخة» Exemplar. وقدّم له بترجمة ذاتية.

وهذه الترجمة الذاتية كانت تسجيلاً كتبته إحدى الراهبات الدومنيكانيات، وتدعى Elisabeth Staglin، وكانت تقيم في دير Toss. وكان سوزو هو مرشدها الروحي، وقد أفضى إليها باعترافات شخصية بين فيها السبل التي سلكها في طريق اكتماله الروحي: فذكر لها رياضاته الروحية، وألوان الزهادة التي أخضع نفسه لها، والألطاف الروحانية التي منحها الله له، والصعوبات التي صادفها وكيف تغلب عليها وقد سجلت هذه الراهبة كل هذه الاعترافات كتابة دون علم مُرشدها سوزو. فلما علم بذلك، تضايق في أول الأمر. وما لبث أن بين أن في هذه الإقرارات فوائد لمن يسلكون طريق التصوف. فأخذ النسخة التي كتبتها هذه الراهبة وراجعها وصححها. وأضاف إليها قسماً ثانياً، عبارة عن رسالة تعليمية في التصوف عَرَض فيها أولاً الطريق الذي ينبغي على المريد سلوكه. وحاول في الفصول الثمانية الأخيرة (٤٩ - ٥٦) أن يبين الطريق الصحيح للاتحاد بالله، وأن ينقد التصورات الخاطئة لدى بعض الصوفية.

والكتاب الثاني في «النسخة» هو «كتاب الحياة الأبدية» وقد ألّفه حوالي سنة ١٣٣٥. وهو مكتوب على شكل حوار بين الخادم (وهو سوزو) وبين الحكمة الأبدية «ابتغاء إنارة شعلة الحب الإلهي». وفي القسم الأول منه ينبّه النفس المؤمنة إلى خطاياها ويدعوها إلى التوبة والكفارة.

وفي القسم الثاني تقول «الحكمة» للخادم (سوزو): «أريد أن أعلّمك كيف تموت وكيف تحيا». والفصل رقم ٣، عنوانه: «كيف يمكن استقبال الله بالحب». والقسم الثالث موجز لمائة اعتبار ومائة سؤال يجب على الصوفي أن يعتبرها ويصفها لنفسه كل يوم» - أي أنه نوع من المحاسبة، محاسبة النفس.

والكتاب الثالث في «النسخة» هو «كتاب الحقيقة»، وهو الآخر يشبه في تحريره الكتاب السابق، أي: الحوار، والأسئلة. لكنه يتميّز منه بكونه يتخذ طابعاً نقدياً لبعض التيارات الروحية الأخرى، خصوصاً البجهردات Beghards وضد إخوان الروح الحرة. أما البجهردات فقد ظهرت في أوائل القرن الثالث عشر في الأراضي الواطئة (هولندة وبلجيكا) ثم في مختلف نواحي فرنسا وألمانيا وايطاليا. وكن يتكوّن من جماعات من النساء شبه العلمانيات وشبه الراهبات. وكن ينذرن نذر العفة الدائمة أو المؤقتة. وأخذت تصرفاتهن تلفت إليهن نظر رجال الكنيسة، بوصفها تصرفات تنطوي على هرطقة. وفي سنة ١٣١٠ حكم بإحراق إحداهن، فأحرقت في باريس. وفي المجمع المسكوني الذي عقد في ڤيينا سنة ١٣١١ تقرر إدانتهن بناء على طلب الأساقفة الألمان. وأعلنت البدع المنسوبة إليهن، كما تقرر إلغاء كل بيوتهن. وفي هذا الكتاب دافع سوزو عن آراء أستاذه اكهرت والتي من أجلها أصدرت الكنيسة قراراً بإدانته، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

والقسم الأخير في «النسخة» Exemplar يشتمل على ١١ رسالة في الإرشاد الروحي بعث بها سوزو إلى اليصابت استاجلن، الراهبة السالفة الذكر. ويلوح أن سوزو أجرى فيها تعديلات. ذلك أنه وجد في مخطوط في مدينة اشتوتجرت - أشار إليه pfeiffer - النص الأصلي لست وعشرين رسالة بعث بها سوزو إلى تلك الراهبة، ومن بينها الإحدى عشرة رسالة المسجلة في «النسخة» Exemplar.

وسوزو كتب مؤلفاته باللغة الألمانية. وأسلوبه حافل بالصور الشعرية والمجازات، وتكثر فيه التعبيرات المشابهة للغة الشعراء الغنائيين الألمان Minnesänger. وتعد سيرته الذاتية أقدم سيرة ذاتية في اللغة الألمانية.

وقد تأثر في تصوفه بالسيد اكهرت، لكنه لم يأخذ باتجاه اكهرت نحو مذهب وحدة الوجود.

نشرات مؤلفاته

أول طبعة لمؤلفاته كانت باللغة الألمانية، وقد أشرف عليها F. Fabri وصدرت من مدينة أوجسبورج سنة ١٤٨٥؛ ثم أعيد طبعها في أوجسبورج أيضاً في سنة ١٥١٣. وإلى جانب «النسخة» تحتوي هاتان الطبعتان على «حوار الصخور التسعة» و«جماعة إخوان الحكمة الأبدية» وهما كتابان منحولان إليه. وفي سنة ١٥٥٥ نشر Surius في كولونيا ترجمة لاتينية. ثم نشر مؤلفاته بلغة ألمانية حديثة الكردينال M. Diepenbrock بعنوان:

Heinrich suso's gennant Amadus leben und schriften. Ratisbonne, 1828.

ونشرها Denifle بعنوان:

Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, B.I, Munchen, 1880.

لكن لم يصدر غير مجلد واحد.

ثم أصدر كل مؤلفاته الألمانية W. Lehmann بعنوان:

Heinrich Seuses deutsche schriften, 2 Bde. Jena, 1911; 2. Aufl. 1922.

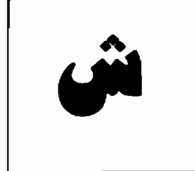
وأصدر K. Bihlmeyer نشرة نقدية للنص الألماني القديم في مجلدين في اشتوتجرت ١٩٠٧.

مراجع

- W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter, 2 Bde, Lepizig, 1874, t. II,309-415.

- F.-X Hornstein: les grands mystigues Allemands du XIV^e siécle. lucerue, 1922, pp. 221-293.

- P. Pourrat: la spiritualité chrétienne t. II: le Moyen age, pp. 319-378. Paris, 1921.



الشر

Mal (F.); Böse (D.); Evil (E.)

«الشر» من المعاني المشتركة، أعني المتعددة المدلولات، والصعبة التحديد. ولهذا نبدأ بإيراد بعض التعريفات:

أ ـ معجم لالاند يعرفه كما يلي: «بالمعنى العام: الشرّ هو كل ما هو موضوع للاستهجان أو اللوم، وكل ما هو بحيث يكون للإرادة الحق في معارضته شرعياً، وتعييره كلما كان ذلك ممكناً».

ب ـ ومعجم بولدون ربطه بنقيضه وهو الخير فيقول إن الشر «هو ما يضاد الخير أو حسن الحال. وتصنيف الشرور يتبع تصنيف الخيرات إلى ما هو عقلي (أو نفسي)، وما هو جسماني، وما هو خارجي؛ أو على نحو أكثر تأصيلاً في أنه: ما هو طبيعي وما هو أخلاقي، أي إلى ما هو مستقل عن الإرادة، وما هو متوقف على الإرادة. والأخلاق تعنى بهذا القسم الثاني، أعني التمييز بين الشرّ الأخلاقي والخير الأخلاقي، وبالأساس النهائي والأحوال التي فيها يمكن التغلب على الشر وتحصيل الخير. وثم مسائل أخرى خاصة بالشر تتناول طبيعته النفسية: هل هو الألم أو الميل إلى الألم؛ وما هي حقيقته النهائية: هل هو إيجابي، أو هو مجرد سلب الواقع الذي هو خير، أو هو أمر ظاهري فحسب أو شأنه شأن الخير، أمر غائص في المطلق».

وكلاهما يورد تقسيم ليبنتس Leibniz في قوله: «يمكن أن تفهم الشرّ بثلاثة معانٍ: الشرّ الميتافيزيقي، الشر الفزيائي، الشر الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي يقوم في مجرد النقص، والشر الفزيائي في الألم، والشر الأخلاقي في الخطيئة» (ليبنتس: «قول في العدالة الإلهية» Théodicée، القسم الأول، بند ٢١).

ولنأخذ في استعراض تصورات بني الإنسان للشرّ:

أ ـ إما في الأديان، فإننا نجد أن الأديان التشبيهية قد قسّمت الآلهة إلى آلهة خير، وآلهة شر. فعند المصريين القدماء كان إله الشر هو سخمت، وفي المجوسية الفارسية كان إله الشر هو آهورمن؛ وعند الجرمان القدماء كان إله الشر يسمى لوكي Loki. وكل واحد منهم كان ينظر إليه على أنه كائن موجود بذاته في مضادة إله الخير؛ وأنه يفعل الشر تلقائياً. ولهذا كان على الإنسان أن يسترضيه حتى لا يصيبه بالشر، وذلك بتقديم القرابين والأضاحي التي لم تقتصر على الحيوان، بل امتدت أيضاً إلى الأطفال والكبار من بني الإنسان والأديان التي تقتصر على هذين المبدأين: إله الخير وإله الشر ـ تسمى أدياناً مثنوية، ومن أبرز أمثلتها: الزرادشتية، وخليفتها المانوية. والمثنويه تختلف إذن عن أديان الشرك المتعددة، كما هي الحال في الديانة اليونانية، كما تختلف عن الأديان القائلة بأن الوجود ـ بما هو وجود ـ شر مطلق، ومثالها: البوذية التي ترى أن الوجود ـ أو الحياة ـ بما هو وجود (أو حياة) شرّ في ذاته.

ب ـ مشكلة الشر في الفلسفة اليونانية:

أما في الفلسفة، فتتوالى الآراء في الشر ابتداءً من بداية الفلسفة اليونانية فنجد فيثاغورس يقسم العدد إلى آحاد وثناء (مثنى): فالآحاد هو مبدأ النظام الروحاني،

والثناء (المثنى) هو مبدأ الانقسام، واللامعقول والشر: - وعند هرقليطس أن الخير والشر أمران نسبيان، لا يوجد أحدهما إلاّ بوجود الآخر ولا يفهم إلاّ بالنسبة إليه: فكما أن العالي والسفلي معنيان نسبيان، فكذلك الخير والشرّ أمران نسبيان. ومنيدس يرى أن الوجود هو الخير؛ أما الشر فأمر ظاهري صرف. وعند امبازقليس أن الخير والشر يتصارعان فيما بينهما، وهما يصدران عن مبدأين متعارضين هما: المحبة والكراهية لكن الصراع بينهما سينتهي بانتصار الخير. وعند ديمقريطس أن الخير والشر كليهما ناتج عن صدفة اللقاء بين الذرات. وعند السوفسطائية أن الخير هو النافع والشرّ هو الضار؛ والمعيار الوحيد في التمييز بينهما هو اللذة: فما يحقق اللذة هو الخير، وما يجلب الألم هو الشر، وكلاهما بالمعنى الحسِيّ الخالص.

أما سقراط فقد رأى أن الشرّ ينشأ عن الجهل. ولا أحد يرتكب الخطيئة أو الشر وهو عالم بأنه شرّ.

أما أفلاطون فقرر أن الشرّ يكوّن قسماً من الوجود الواقعي، هو المتعدد والمحسوس، والظاهري، واللاوجود. فالشر إذن موجود، ويحاول أفلاطون تبرير وجوده في مواجهة مبدأ الخير فيقول إن الشر يصدر عن المادة وعن طبيعة ما هو جسماني، وعن عدم التحديد والتعين، وعن الإضطراب في النظام. ولا يمكن أن يكون الله هو فاعل الشر. يقول أفلاطون: «إن الله، لأنه هو الخير، لا يمكن أن يكون علة الشرّ، وليس هو علّة كل شيء كما يقول العامة، وفيما يتعلق ببني الإنسان فإن الله علّة لأحداث قليلة، وليس علّة لأمور كثيرة، لأن شرورنا أكثر من أفعالنا الخيّرة» (محاورة «السياسة» ٣٧٩حـ).

وليس لأرسطو رأي واضح في معنى الشر. فهو أحياناً يربطه بالهيولي، وأحياناً أخرى يربطه بالإفراط والتفريط في الأعمال الأخلاقية تبعاً لنظريته في الفضيلة وهي أنها وسط بين شرّين. ويكاد يومىء إلى أن الشر هو عدم وسلب.

وعلى عكس ذلك نجد أبيقور: فهو يقرر صراحة أن الشرّ إيجابي ويسود عالم الوجود. ووجود الشر في الكون يدل على أن الآلهة لا يعنون بالعالم. يقول أبيقور: «إما أن الله يريد زوال الشر ولكنه لا يقدر على ذلك؛ وإما أنه يقدر على ذلك ولكنه لا يريد ذلك، وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه يريد ويقدر. فإن كان يريد ولا يقدر فهو عاجز؛ وإن كان يقدر ولا يريد فهو حاسد؛ وإن كان لا يريد ولا يقدر فهو حاسد وعاجز؛ وإن كان يريد ويقدر، فلماذا وجدت الشرور» (شذرات الأبيقوريين»، نشرة أوزنر Usener، الشذرة رقم ٣٧٤). وعلاجاً لهذا يرى أبيقور أن على الحكيم ألا يخشى الآلهة وألا يخاف من الموت، لأن النفس فانية وما بعد الموت لا يعنينا بعد. وما على الحكيم إلاّ أن ينشد الطمأنينة وأن يتجنب الانفعالات الوجدانية. ذلك لأن السعادة والنعيم لا يكفلهما كمية الثروة، ولا كثرة الأشياء، ولا أي منصب أو سلطة، بل يكفلهما الخلوّ من الألم، وحلاوة المشاعر، والاستعداد النفسي الذي يبقى في نطاق الحدود التي أرادتها الطبيعة» (الشذرة رقم ٥٤٨، نشرة Usener).

واتخذت الرواقية موقفاً فريداً. فهي تقول إن الشر لا يوجد إلا في الجزئيات، أما في الكل فهو غير موجود، لأن الكل بما هو كلٌ هو خير. وعلى الحكيم إذن أن يتبع الكل، ولا يحفل بالجزئيات، ولهذا فإن الألم و«الموت غير موجودين بالنسبة إليه وحتى لو وضع في جوف ثور فالاريس» (وهو جوف تتأجج فيه النيران) فإنه سيشعر كما لو كان راقداً في سريره الوثير!! (شيشرون: «التسكلانيات» ٢: ١٨). ولهذا ينبغي على الإنسان أن يرضى بكل ما يحدث له بوصفه أمراً معقولاً مقبولاً. وفي هذا يقول الأمبراطور الروماني الرواقي النزعة، ماركس أورليوس: «تقبّل عن طيب خاطر، مهما يكن قاسياً، كلَّ ما يحدث، معتبراً أنه يؤدي إلى سلامة العالم وإلى نجاح مقاصد (رب الآلهة) جوبيتر، لأنه لم يكن ليحدث لأحد إن لم يكن ملائماً للكل» (ماركس أورليوس: «التأملات» ٥: ٨).

وجاء أفلوطين، فربط الشرّ بالمادة، وهذه المادة عَدَم ولا وجود («التساعات»، التساع الأول: ٨: ٣). ورأى أن الشرّ الأخلاقي راجع إلى تغلّب الجزء الناقص في الإنسان على سائر الأجزاء (التساع الأول: ١: ٩). ويمضي إلى أبعد من هذا فيقول إن الشر يسْهم في إكمال العالم (التساع الثاني: ٣: ١٨). إن الشرّ هو عدم

الصورة، والخلوّ من الخير؛ فهو سلب محض، بينما الخير هو وحده الإيجابي.

حـ ـ مشكلة الشر في الفكر المسيحي:

وجاءت المسيحية فقررت أن كل شيء يأتي من الله؛ ولا يوجد إذن هيولي أزلية عنها يصدر الشرّ. ولا مدخل للهيولي إذن فيما في العالم من شرور. بل كل شرّ إنما يصدر عن إرادة الإنسان. فهو الذي يختار الشرّ، كما يختار الخير. والشر إنما ينتج عن إساءة استعمال الإنسان لحريته في الاختيار (لاكتانس: «النظام الإلهي»، ٢: ٩). إن الشر لا يصدر عن الله، بل يصدر عن الإنسان وحده (كليمانس الاسكتلندي: Stromata IV, 13) إن الشر هو مجرد انعدام الخير. (أوريجانس: شرح على أنجيل يوحنا ٢: ٧؛ «ضد كلسوس» ٦: ٥٣). إن الشر سلب محض، وانعدام للنور، وظُلْمة (جريجوريوس النوساوي: «قولة في الوعظ»: ٧).

وأكثر المفكرين المسيحيين اهتماماً بمشكلة الشرّ في عصر الآباء هو أوغسطين. وهو يميز بين نوعين من الشر، الشرّ الأخلاقي، والشرّ الفزيائي. وعنده أن الشر الميتافيزيقي، وهو الناجم عن الفارق بين الخالق والمخلوق، هو في رأيه خير. أما الشر الأخلاقي، أو الخطيئة فليس من صنع الله، بل من صنع الإرادة الإنسانية التي تستطيع الاختيار بين الخير والشر، وأما الشر الفزيائي فهو يعكس العدالة الإلهية، من حيث أنه عقاب للإنسان عن خطيئته الأولى. سوى هذه الأنواع الثلاثة لا يوجد الشرّ إلاّ بوصفه الخلوّ من الخير، إنه مجرد عدم للوجود. (راجع لأوغسطين: «الاعترافات» ٧: ١٢، «مدينة الله» ١١: ٢٢، ١٢: ٤ ـ ٦؛ «في النظام» ٢: ١، ٢؛ ٢: ١٢؛ في حرية الإرادة» ٢: ٥٣؛ ٣: ٤٤). إن الشر الأخلاقي ـ أو الخطيئة ـ ليس جوهراً قائماً بذاته، بل هو عَرَض في الموجود الحرّ؛ وينبغي ألا ينظر إليه إلا على أنه اضطراب واختلال، وعدم توافق بين الممارسة الشرعية لهذه الإرادة الحرّة وبين الإنسان نفسه («في حرية الإرادة» ١: ١: فصل ١). والإرادة من صنع الله، لأن الإنسان تلقاها مع الحياة. والإرادة الشريرة الأولى ـ تلك التي، في الإنسان، ستبعث الأعمال السيئة ليست عملاً بقدر ما هي ابتعاد عن أعمال الله للاقتراب من أعمال الإنسان. وهذه الأعمال سيئة من حيث أن غايتها ليست الله، بل الإرادة نفسها. وفي الفصل الثاني عشر من «مدينة الله» نجد عرضاً واضحاً مفصلاً لمسألة: أصل الشرّ يقول أوغسطين: «ابحث عن العلّة الفاعلية في الإرادة السيئة، فإنك لا تجدها. إن هذه العلة ليست فاعلية، بل عدمية؛ إنها ليست فاعلة، بل هي عديمة الفعل، لأن الانحطاط مما هو خير إلى ما هو أقل من ذلك (وهذا هو المعنى الحقيقي للخطيئة) هو الابتداء في امتلاك إرادة سيئة».

ولا بد من الوصول إلى القديس توما الأكويني لتجد لدى المفكرين المسيحيين شيئاً جديداً غير ما قاله أوغسطين. تناول توما الأكويني مسألة الشرّ في شرحه على كتاب الأقوال لبطرس اللومباردي (التمييز ٣٤ و٣٥)، وفي «الخلاصة اللاهوتية» (القسم الأول، المسألة رقم ٤٨، ٤٩)، وفي الفصول الأولى من الكتاب الثالث من «الخلاصة ضد الكفار» ويطول بنا القول لو تتبعنا أقواله في هذه المواضع، ولهذا نجتزىء بإيراد قوله: «لا شيء يمكن أن يكون بذاته (في جوهره) شرّاً. فقد تبرهن أن كل موجود. بما هو موجود، هو خير، وأن الشرّ ليس إلاّ موجوداً في الخير كأنه موجود في كيانه الذاتي... ولا يمكن أن يقال عن شيء إنه شرّ عن طريق المشاركة، وإنما فقط عن طريق عدم المشاركة (في الخير)، ولهذا ينبغي ألا تصعد إلى شيء هو شرّ في جوهره» («الخلاصة اللاهوتية» الكتاب الأول، المسألة ٤١، مادة ٣).

د ـ مشكلة الشرّ في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث نلتقي أولاً باسبينوزا فنجده يقرر أن الشرّ، شأنه شأن الخير، ليست له أية حقيقة ذاتية، إنه فقط مجرد تصور عقلي modus cogitandi، صادق بالنسبة إلى الإنسان وحده، لكنه غير موجود في الواقع. يقول اسبينوزا: إن الخير والشرّ لا يدلاّن على شيء إيجابي في الأشياء الواقعية منظوراً إليها في ذاتها، وليسا إلاّ حالين من أحوال الفكر أو تصوّرين نحن نتصورهما حين نقارن بين الأشياء بعضها وبعض. والواقع هو أن الشيء الواحد يمكن أن يكون خيراً أو شراً في نفس الوقت، أو لا هذا ولا ذاك» (الأخلاق، القسم الرابع، المقدمة). ويقول في موضع آخر: «نحن نسمّي شرّاً الأمر الذي نكرهه ـ وذلك بحسب ما يشعر به

الشخص الذي يحكم على الشيء أنه حسن، أو سيء، أو أحسن، أو أسوأ، أو هو الأحسن أو الأسوأ» («الأخلاق» القسم الثالث). وعلى الحكيم ألاّ ينجرّ وراء هذه الوجدانات: بل عليه أن يبقى ناصعاً هادئاً بعيداً عن الفرح أو الشكوى، عليه ألا ينفعل وألاّ يكره؛ وعليه فقط أن يتعقل ويتأمل، ويعرف. وإذن الشرّ لا يوجد في ذاته، بل هو أمر نسبيّ فقط، ونحن الذين ننعت شيئاً ما بأنه شرّ.

وهوبز يسير في نفس الاتجاه؛ فهو يقول: «كل إنسان يسمى خيراً ما هو ملائم له هو، ويسمى شرّاً ما لا يسرّه» («الطبيعة الإنسانية» ٨: ٣).

أما الذي توسّع في هذا الموضوع من بين الفلاسفة المحدثين فهو ليبنتس، وذلك في كتابه: «في العدالة الإلهية» Théodicéa (هذا اللفظ مؤلف من كلمتين يونانيتين: Theos = الله + diké = العدالة).

يميّز ليبنتس بين ثلاثة أنواع من الشر: الشر الميتافيزيقي، الشر الفزيائي، الشرّ الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي (وليبنتس هو أول من استعمل هذا التعبير) هو: «المحدودية الأصلية التي فرضت على الخليقة منذ بدء وجودها للأسباب المثالية التي تحدّها» («في العدالة الإلهية» الجزء الأول، بند ٣١). ولهذا فإن الشرّ لا ينفصل عن حال الخليقة، لأن الله لم يكن له أن يعطيها كل شيء، وإلاّ لكانت هي الله نفسه. فكان لزاماً إذن أن توجد درجات متفاوتة من الكمال في الأشياء، وأن تكون هناك حدود من كل نوع». إن الشر هو عدم في الوجود، بينما فعل الله إيجابي. والشر الميتافيزيقي هو الأساس في كل أفعال المخلوقات. والكمال في فعل المخلوقات يصدر عن الله، أما التحديدات الموجودة في أفعال المخلوقات فهي ناتجة عن التحديد (القصور) الأصلي والتحديدات اللاحقة في الخليقة.

أما الشر الفزيائي والشر الأخلاقي فيفسرهما ليبنتس بقوله إنهما ظاهريان فقط، ويرجع هذا إلى وجهة نظرنا نحن، التي تحول بيننا وبين رؤية الكل. ويقرر صراحة أن من المستحيل علينا أن نبيّن بالتفصيل كيف أن الشرّ يتفق مع النموذج الأحسن الممكن للكون. يقول: «في كل مرة نشاهد في موضوعات الكون شيئاً بكامله، فإننا نتعجب من النظام الذي يسود فيه. لكن حينما لا نتأمل إلاّ القطع المتناثرة، فليس لنا أن نتعجب من عدم وجود النظام فيها. إن نظام كواكبنا يؤلف مثل هذا العمل: الكامل حينما ننظر إليه على حدة. وكل نبتة، وكل حيوان، وكل إنسان يقدم مثالاً على هذا أيضاً، إلى درجة معينة من الكمال: ففيه نتعرف العمل الرائع الذي صنعه الصانع؛ لكن الجنس الإنساني، من حيث هو معروف لنا، ليس إلاّ شذرة، وقطعة صغيرة من مدينة الله أو من جمهورية الأرواح. إن مدينة الله واسعة جداً بالنسبة إلينا، ونحن لا نعرف عنها إلاّ القليل جداً، مما لا يسمح لنا بإدراك نظامها الرائع» («العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٥.

ويفسّر ليبنتس وجود الشرّ من ناحية أخرى، فيقول إنه راجع إلى حرية الإرادة في الإنسان. إن الله «ترك الإنسان يفعل ما يشاء في عالمه الصغير... إنه لا يدخل فيه إلاّ بطريقة خفيّة، لأنه أعطى الوجود، والقوة، والحياة، والعقل دون أن يَظْهر هو. وهناك تلعب حرية الإرادة لعبتها، ويلعب الله إن صح هذا التعبير - بهؤلاء الآلهة الصغار... والإنسان يفعل هناك ما هو عجيب أحياناً، ولكنه يفعل أيضاً أخطاء فاحشة كبيرة. والله، بفن عجيب، يحول كل نقائص هذه العوالم الصغيرة إلى أكبر زينة، لعالمه الكبير. والأمر هاهنا شبيه بما يحدث في بعض اختراعات المنظور، التي فيها بعض الرسوم الجميلة لا تبدو إلاّ كتشويه إلى أن نردّ إلى وجهة النظر الصحيحة، أو يُشاهد بواسطة منظار أو مرآة خاصة. بوضعها في الوضع السليم يمكن أن تصير زينة لغرفة. وهكذا فإن التشويهات الظاهرية في عوالمنا الصغيرة تتجمع لتكون أشياء جميلة في العالم الكبير وليس فيها ما يتعارض مع وحدة مبدأ كلي كامل كمالاً لا نهاية له. بل الأمر على العكس، إنها تزيد في عجائب الله التي تجعل الشرّ في خدمة خير أكبر» («العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٧).

وبالجملة، فإن ليبنتس لا ينكر وجود الشرّ في العالم؛ لكنه يحاول أن يبرهن على فائدة الشرّ في تحقيق الخير في العالم. ولهذا فإنه يسمح بالشرّ ابتغاء الإفادة منه في تحصيل الخير.

وعلى نقيض ليبنتس نجد آراء كَنْت Kant في الشر. فهو يؤكد أنه يُوجد في النفس الإنسانية مبدآن

متعارضان: مبدأ الخير، ومبدأ الشر. لكن الإنسان من حيث طبيعته الحيوانية (أنه كائن حي)، ومن حيث إنسانيته (أنه عاقل)، ومن حيث شخصيته (أنه كائن حرّ) فإنه مستعد للخير. وهو في نفس الوقت مستعد للشر لصفات ثلاث كائنة فيه هي: الضعف، النجاسة، الخِسّة والفساد. ومن هنا جاء الشرّ الأصيل das radikale Böse. «إن الإنسان على وعي بالقانون الأخلاقي، لكنه اتخذ لنفسه مبدءاً هو البُعْد عن هذا القانون الأخلاقي» («الدين في داخل حدود العقل المحض»). وهذا الشرّ أصيل لأنه يفسر أساس كل المبادىء الأخلاقية؛ ولا يمكن استئصاله بقدرة الإنسان.

ويرجع كنت هذه الشرارة (صفة: الشرّ) في الإنسان إلى كونه كائناً حِسّياً (أو حسّاساً)، بينما الخير مقرون بالصفة العقلية في الإنسان.

وأربى كثيراً على كَنْت في هذا الاتجاه: شوبنهور الذي دارت كل فلسفته على محور واحد هو أن العالم كله شرّ مطلّق. إن الحياة - في نظر شوبنهور - ألم، وأكبر الشرور عند الإنسان هو أنه موجود. وهذا الشر يحيط بكل شيء في العالم، ولا سبيل إلى التخلص منه. «فكل رغبة تنشأ عن نقص، وعن عدم رضا بالحالة الراهنة؛ فكل رغبة إذن تؤدي إلى الألم إلى أن تُشبَع. والرغبة لا تنتهي أبداً؛ والإشباع لا يستمر بل هو بداية لرغبة جديدة». (شوبنهور: «العالم إرادة وامتثال»، قسم ١، بند ٥٦). ولمزيد من التفصيل، راجع كتابنا: «شوبنهور» (ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢). وخلاصة رأي شوبنهور هو أن هذا العالم - على النقيض تماماً مما قاله ليبنتس - هو أسوأ عالم ممكن.

ثم جاء كارل ماركس وسجموند فرويد فأكدّا وجود الشر في المجتمع وفي نفس الإنسان؛ لقد وجد أولهما في انحلال المجتمع البورجوازي، وفي الصراع بين الطبقات، وفي تأثير الدين - دلائل قويّة على تأصل الشر في المجتمعات الإنسانية. ورأى فرويد ما يعج به اللاشعور من عوامل تدمير للنفس. واتفق كلاهما مع كَنْت وهوبز في القول بأنه نظراً إلى تجارب الإنسانية في تاريخها فإن جوهر الإنسان يتألف من غرائز مدمّرة. . وراح ماركس يتلمسها في المغايرة، واللاإنسانية والظلم الاجتماعي، والأنانية، وهي المعاني الأساسية السائدة في حياة بني الإنسان.

ومشكلة الشرّ من المشاكل الرئيسية التي عُنيت بها الوجودية. فعند كيركجور أن الشرّ الفزيائي عنصر أساسي في تركيب الوجود؛ وهو مرتبط بالحالة الزمانية للإنسان؛ أما الشر الأخلاقي فراجع إلى سوء استعمال الإرادة. . . وعند هيدجر أن الشرّ ملازم بالضرورة للوجود، لأن الإنسان موجود - للموت، والوجود وجود - لفناء. وعند يسپرز أن الإخفاق ملازم بالضرورة للحياة الإنسانية وسارتر يقول إن الإنسان «وجدان لا فائدة منه». وألبير كامي يقول «إن الوجود لا معقول».

مراجع

- E. Naville: le probléme du mal. Paris, 1868.
- A. Aromdk: Ueber das Böse. Halle, 1904.
- E. Fuchs: Gut und Böse. Tübingen, 1906.
- K. ars: Gut und Böse. Oslo, 1907.
- E. Lasbax: le probléme du mal. Paris, 1919.
- R. Tsanoff: The Nature of Evil. New york, 1931.
- R. Lazzarini: Il male nel Peusiero moderno.
- J. Nabert: Essai sur le mal. Paris, 1955.
- P. Häberlin: Das Böse. Ursprung und Bedeutung. Bern, 1960.
- Fr. Billicsich: Das Problem des Uebels in der philosophie des Abendlands, Wien, I, 1956, II 1952, III, 1959.
- Das Böse. Studien aus dem. C.G. Jung-Institut, Bd. XIII, Zurich-Stuttgart, 1961.
- P. Ricoeur: Finitude de et culpablité, I: l'homme faillble; II, La symoblique du mal. Paris, 1960.

شمبرلن

Chamberlain (Houston Stewart)
(1855 - 1927)

فيلسوف حضارة ومتخصص في علم الأجناس، من أصل اسكتلندي ثم صار ألمانياً. ولد في ٩ سبتمبر ١٨٥٥ في بورتسماوث (أنجلترة). وتوفي في ٩ يناير

سنة ١٩٢٧ وكان أبوه «كابتن» في البحرية الإنجليزية، وصار بعد ذلك أميرالاً؛ وكان أبوه وأمه ينحدران من نبلاء اسكتلنديين. أما جدّته لأبيه فكانت ابنة تاجر من ميناء لوبك (ألمانيا) يدعى بيكمن Bockmann وكان ينحدر من أصل اسكتلندي.

وبعد وفاة أمه نشأ شمبرلن عند جدّته في مدينة ڤرساي (فرنسا، من ضواحي باريس). وفي سنة ١٨٦٦ دخل مدارس انجليزية. وفي سنة ١٨٧٠ أصيب بمرض خطير وأقام في بادامز Bad Ems، إحدى مدن المياه في جنوبي ألمانيا. وقام برحلات إلى سويسرا حيث أقام في مدينة مونتريه. ومن سنة ١٨٧٠ إلى ١٨٧٣ درس عند اللاهوتي الألماني أوتو كونتسه Kuntze ثم عاد إلى إنجلترة، لكن جوّها لم يلائمه فسافر في ١٨٧٤ إلى مدينة كان Cannes على الشاطىء اللازوردي في جنوب فرنسا. واشتغل بدراسة علمي النبات والجيولوجيا. وفي سنة ١٨٧٦ سافر إلى أسبانيا. وفي عام ١٨٧٩ بدأ دراسة العلوم والطب في جنيف، واستمر فيها حتى سنة ١٨٨٥. ثم اشتغل في معهد علم الحيوان تحت إشراف كارل فوجت Voget. وحصل على الدكتوراة برسالة عنوانها: «أبحاث في العُصارة الصاعدة» (بالفرنسية) لكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٨٩١. وفي سنة ١٨٨٢ حضر تمثيل أوبرا «پرسيفال» لڤاجر في بايرويت، ومن ذلك التاريخ استمر يحضر سنوياً تمثل أوبرات ڤاجنر في مدينة بايرويت. وأصابه انهيار عصبي في سنة ١٨٨٤ مما حمله على ترك الأبحاث العلمية. وأقام في درسدن من ١٨٨٥ حتى ١٨٨٩. وتعرّف في سنة ١٨٨٨ إلى كوزما ڤاجنر، زوجة ڤاجنر. وسافر إلى ڤيينا في سنة ١٨٨٩، حيث أقام حتى مايو سنة ١٩٠٩. وانعقدت صداقة بينه وبين يوليوس ڤيسنر Wiesner المختص في فسيولوجيا النبات. فاستأنف دراساته العلمية، لكنه أصيب مرة أخرى بانهيار عصبي. فقام برحلة خلال البوسنة (البلقان). وبدأ دراسة الأجناس. وفي سنة ١٩٠١ تعرّف إلى هرمن كيزرلج، وإليه أهدى كتابه عن كنت (١٩٠٥). وتزوج ـ للمرة الثانية، من إيڤا ڤاجنر. وفي ١٩٠٩ انتقل للسكنى في بايرويت، وفي سنة ١٩١٦ حصل على الجنسية الألمانية. ثم أقام في منشن.

كان شمبرلن متعدد الجوانب الفكرية؛ لكنه في كل ناحية طرقها كان شديد الحماسة وافر الوجدان وكان يهدف من وراء دراساته في المقام الأول إلى النفوذ من أسرار الطبيعة. في الإنسان، والحيوان، والنبات، والأحجار. لكنه يقول: «إن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تقوم بدون ميتافيزيقا، وعلم جمال، ودون تعاطف مع الدين والفلسفة والفن» («الطبيعة والحياة ص١١٥). ولهذا عني شمبرلن بالفلسفة والدين وعلم الجمال ـ إلى جانب تخصصه الرئيسي وهو العلوم الطبيعية. وسعى إلى الكشف عن سرّ الحياة. وحاول الربط بين الطبيعة وبين الحضارة والثقافة. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة مرتبطاً بالنظرة في الحياة وفي العالم. وقد كتب شمبرلن جميع مؤلفاته باللغة الألمانية.

لكن شهرة شمبرلن إنما تقوم على آرائه في الجنس الآري. فقد مجّد هذا الجنس، ونسب إليه أعظم الفضائل. وقصد من الجنس الآري خصوصاً الجنس الجرماني. فكان يؤكد أن الجرمان أفضل من سائر الشعوب، خصوصاً الشعوب السامية. وقد كرّس لهذا الموضوع أهم كتبه، وهو:

١ ـ «أُسس القرن التاسع عشر». في مجلدين (الطبعة الأولى، منشن، ١٨٩٩ ـ ١٩٠٤؛ الطبعة العاشرة [شعبية] سنة ١٩١٢؛ وترجم إلى الإنجليزية في سنة ١٩١١) وهذا الكتاب هو أهم كتبه وكان له تأثير هائل في ألمانيا.

٢ ـ «النظرة الآرية في العالم» (ط١، منشن، ١٩٠٥؛ ط٣ منشن، ١٩١٦).

٣ ـ «الماهية (=الشخصية) الألمانية» ط٢، منشن، ١٩١٦).

وعلى الرغم من عدم تقديره لدارون، فإنه مجد دارون لما أسهم به في دراسة مفهوم الجنس. وفي هذا يقول: «يرجع إلى دارون، وإلى الحركة العلمية الكبيرة التي قوّي بعضها وأبدع بعضها الآخر ـ تنامى معرفتنا بأهمية الجنس Rasse بالنسبة إلى السلالة الإنسانية» («الجنس والشخصية» ص٧٢). ففي الوقت الذي ترنح فيه مفهوم «النوع» art، اكتسب مفهوم الجنس Rasse تحديداً ومضموناً» (الكتاب نفسه، ص٧١). ويحدد شمبرلن معنى الجنس Rasse فيقول: «الجنس مرتبة في

الحياة راقية، تنتج عن تدريب مرتبط بظروف مواتية خاصة، وبفضله يتم تطور فردي متفاضل لاستعدادات الجسم ولبعض ملامح الخلق والعقل» (ص٧٤). والأجناس البشرية تنتج عن ظروف تاريخية وجغرافية. «وتماماً كما هي الحال في الحيوان والنبات نشاهد في بني الإنسان نشوء أجناس، وازدهارها واضمحلالها وانقراضها، وتكاثر أنواعها بالتهجين والمزج. وهذه «الأجناس» هي الأفراد التاريخية بالمعنى الصحيح» (ص٧٤). وهي أيضاً الحوامل الحقيقية للقِيَم. ويستعين شمبرلن بأمثلة من عالم الحيوان (الحمام والخيل) لبيان إمكان تدريب الأجناس، ابتغاء تكوين أجناس أسمى.

ويؤكد شمبرلن أن التاريخ يدلنا على إمكان إيجاد أجناس أسمى، بفضل التدريب («الجنس والشخصية» ص٧٥). إن «الجنس» ليس ظاهرة رياضية ميتة. وماهيته هي إنجاب كائنات جديدة، أي كائنات متفاضلة الأفراد. لكن لا بد لها من أن تكون متحركة، سائرة قدماً، خلاّقة. ويقرر شمبرلن أن الجنس الوحيد المبدع الأصيل والمنجب لفروع جديدة أبداً ـ هو الجنس الجرماني («الطبيعة والشخصية ص ٧٨ ـ ٧٩). «وفي مقابل الجنس الجرماني لا يوجد إلا فوضى من الشعوب العديمة العصارة والقدرة، العاملة على انحطاط المستوى، الخالية من الأصالة ومن الخلق ومن العبقرية. وهذا الجنس الجرماني هو، منذ ١٥٠٠ سنة، القوة الوحيدة الحيّة الخلاّقة لحضارتنا ومدنيتنا. وأوروبا كلها هي من صنع يده» (ص٧٦).

وحياة الناس في الأمة، والدولة والشعب ينبغي أن تفهم على أساس الجنس. ويمكن وجود أجناس لا تكوّن أمماً. ذلك لأن «الجنس يتعلق بالطبيعة العضوية الشاملة، أما الأمة فما هي إلاّ شكل من أشكال التقسيم الاجتماعي للإنسانية. بيد أن الأمة هي أقوى ما يحافظ ويقوي الجنس (انظر إلى روما القديمة)، وهي مؤهلة لأنجاب أجناس جديدة جادّة التفاضل (مثلاً أهل أسبرطة، وأهل بروسيا، والإنجليز) («الجنس والشخصية» ص٧٣). والأمة التي تسعى إلى أن تكون عظيمة عليها أن تحقق المطلب الأساسي التالي وهو: «تكوين خُلُق قومي، أي تكوين جنس متميز خاص» («الجنس والأمة» مقال في مجلة «تجديد ألمانيا»، السنة الثانية، سنة ١٩١٨، الكراسة رقم ٧). والعلاقة بين الدولة والشعب هي بمثابة حافز وعائق معاً. «فالدولة قوة، والشعب حياة: وكلاهما يقوي الآخر، وكلاهما يعوق الآخر. والصراع بينهما لا يتوقف «أبداً» («الجنس والشخصية» ص٧٣). وفي الشعوب تعدد للخصائص الذاتية. «ومن لا يبصر الخصائص الشعبية المتميزة تميزاً حاذاً، هو إنسان ولد أعمى» («الجنس والشخصية» ص١٤ ـ ١٥).

والألمان ـ في نظر شمبرلن ـ هم أسمى شعوب أوروبا، لأن لديهم الوعي بالجنس الأنبل والأنقى، وهو الجنس الجرماني. فالألمان ـ بفضل عظماتهم: لوتر، وبسمرك، وفريدرش الكبير، ومولتكه Moltke، وجيته ورتشرد ڤجنر، وباخ وبيتهوفن ـ حصلوا على مكانة ومسؤولية رئاسة الجنس الجرماني» لأنهم في وسطهم يملكون مخ وقلب هذا النوع الخاص من الإنسانية» (الجنس والشخصية»، ص١٨٩).

ويستعرض شمبرلن الشخصيات الكبرى بين الألمان في كل ميادين الحضارة. ويقرر أولاً أن القلائل منهم هم الذين بلغوا القِمَم لكنه يقول: إن التكوين الأرفع سيؤدي إلى ظهور قمم أخرى وفيرة. وهذا هو الهدف من كل عمل حضاري. ومن خصائص العقلية الألمانية التطلع إلى الهدف الأخلاقي في كل شيء. إن الفنانين الألمان ـ هكذا يقول ـ لم يريدوا أن يبدعوا ما هو جميل فقط، بل أيضاً ما هو خير. والموسيقيون الألمان هم وحدهم الذين أبدعوا موسيقى حقيقية، وألمانية خالصة وعلى رأسهم جميعاً رتشرد ڤجنر، فإن فنه «شِعْرٌ بالمعنى المطلق لهذا اللفظ» («الماهية الألمانية» ص١١٨). والموسيقى هي «انتاجه المسرحي» (ص١٢٢). وإبداعه الفنّي هو «أوسع محاولة قام بها إنسان لإرجاع الأفعال الإنسانية إلى دوافعها الإنسانية الخالصة» («الماهية الألمانية» ص٤٥). عند ڤجنر بلغت أوجها حاسة العين، وحاسّة الأذن.

«الشعب والبطل: هاتان هما القوّتان اللتان عنهما صدر كل ما هو مجيد في التاريخ الألماني؛ وهما يتفاهمان جيداً طالما لم تتدخل السياسة الحقيرة بينهما». («الجنس والشخصية» ص٣١. والألماني يميل إلى محاكاة سياسة الشعوب الأخرى. وهذا أمر يجب عليه ألا يفعله، ذلك لأن السياسة الألمانية، إذا كانت تريد أن

تفعل شيئاً حسناً، يجب عليها ألا تكون سائرة وراء الغريزة والصدفة، ويجب عليها ألا تكون وجدانية وحزبية، كما يجب عليها ألا تكون قائمة على الأنانية، بل يجب عليها أن تكون طاهرة وتسير على منهج علمي دقيق. وهذا هو السرّ في وصول الألمان في ميادين أخرى إلى نتائج رائعة . . . لقد تم ذلك بالعلم المحض المقصود لذاته، واعتنوا بالتطبيق الخالي من الأنانية، لما وصلت إليه من علم» (ص٢٨). وفقط «اللاسياسة» Nichtpolitik هي التي يمكنها أن تقود الشعب الألماني إلى النجاح «وأنا أسميها «لاسياسة»، لأني أرى أنها هي علم الدولة الذي لا يضلّ» (ص٣٢).

ومن الناحية العنصرية كان شمبرلن يؤكد أن أخطر أعداء الشعب الألماني هم اليهود. ولعلاج ما يحيق بالحضارة الألمانية من أخطار، كان شمبرلن ينصح بما يلي: العودة إلى الطبيعة، والعودة إلى حياة الفلاحين ذلك أنه كان يرى أن دائرة الفلاحين هي «التربة الخصبة المغذّية التي إليها يرجع في نهاية التحليل كل الأعمال العظيمة التي قامت بها الروح الألمانية» («الجنس والشخصية» ص٨). وإعادة غرس الجذور الألمانية في تربة الشعب الألماني هي وحدها الكفيلة بإيجاد تبادل حيّ بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا الميدان تقوم أكبر مهمة للعلم وأشرفها: أعني إرجاع الإنسان الفاسد الطبيعة في عصرنا الحاضر إلى الطبيعة. وأمام هذه المسؤولية أخفق العلم لأنه أعوزه الأساس في كل تفكير، أعوزه العيان Auschauüng. «إن قوة العيان عندنا في نقصان، لأننا ننزع باستمرار إلى التفكير النظري. إن العلم المجرد بالعلة والفعل، والمعرفة المجردة بالارتباط المنطقي لا تؤديان إلى الفعل. وإنما فقط العلم المفضي إلى العيان هو الذي يملك القدرة على الفعل ويملك الحكمة. «إن المنطق ليس هو إله الحقيقة، بل هو خادمها، والعين هي الملك، والأذن هي الملكة، وحِسّ الذوق هو الناصح الأمين» («الطبيعة والحياة» ص١٠٥).

وكانت فكرة «الجنس» race قد شغلت أذهان كثير من المفكرين في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أبرز هؤلاء المفكرين كان أرتور جوبينو Arthur, comte de Gobineau (١٨١٦ - ١٨٨٢). ففي كتابه الشهير: «بحث في تفاوت الأجناس البشرية» (٤ أجزاء ١٨٥٣ - ١٨٥٥) قسّم جوبينو الأجناس البشرية إلى مجموعتين كبيرتين: مجموعة وصفها بالرجولة، وقال إنه بفضل النبض القويّ لدمها الآريّ فإنها قادرة على تكوين الدول، ومجموعة وصفها بالأنوثة وقال إن قدراتها وميولها تقوم في ميدان التكوين الفني. وبين هاتين المجموعتين الكبيرتين يجري صراع مستمر، وتفاعل متواصل في نفس الوقت. ويحدث دائماً أن شعباً آرياً يتغلب على شعب حاميّ - ساميّ ويفرض عليه سلطانه؛ لكن يحدث دائماً بعد ذلك أن هذا الشعب المسيطر ينحلّ شيئاً فشيئاً عن طريق الامتزاج مع الشعوب الأخرى غير الآرية، ويفقد قدرته المبدعة.

كذلك أبرز أهمية «الجنس» في تشكيل التاريخ دي لابوج de Lapouge («الاختيارات الاجتماعية» ١٨٩٦؛ «الآري» ١٨٩٩) - وجوستاف لوبون Le Bon («القوانين النفسية لتطور الشعوب»، ١٨٩٦، «نفسانية الجماهير»، ص١٤٥) - وپول بارت P.Barth («فلسفة التاريخ»، ط١ ص٢٥٠ وما يليها) وكثير غيرهم.

مؤلفاته

- «دراما رتشرد ڤجنر»، ليبتسك ١٨٩٣.
- «أسس القرن التاسع عشر» في جزئين، منشن ١٨٩٩ (ط١٤ سنة ١٩٢٢).
- «كَنْت»، منشن، ١٩٠٥ (ط٤ ١٩٢١).
- «جيته» منشن، ١٩١٢ (ط٣ ١٩٢١).
- «سُبُل تفكيري»، منشن، ١٩١٩ (ط٢ ١٩٢٢).
- «الإنسان والله تأملات في الدين والمسيحية»، منشن ١٩٢١.
- «الجنس والشخصية» ١٩٢٥.
- «الطبيعة والحياة»، نشره بعد وفاته L. V. Uexküll ١٩٢٨.

وطبعت مؤلفاته الرئيسية بعنوان Gesammelte Hauptwerke في ٩ مجلدات في منشن ١٩٢٣؛ كما نشرت «رسائله» في جزئين، منشن ١٩٢٨، وتشمل «المراسلات» من سنة ١٨٢٢ إلى ١٩٢٤. كذلك نشرت رسائله مع كوزما ڤجنر، في سنة ١٩٣٤.

مراجع

- L. Schröder: Houston Stewart Chaunberlain. München, 1918.

- Alfred Rosenberg: H. st. Chamberlain als verkünder und Begründer einer deutschen Zukunft. München, 1927.

- A Vauselow: Das werk H. St. Chamberlain, München, 1927 Eine Bibliographie.

- G. Stutzinger: Die politischen ansehanungen H. st. Chamberlains. Bottrof, 1938.

- F. Beckmann H. st. Chamberlains stellung Zum Christentum.Tubingen, 1943.

- Anna Chamberlain: Erinnerungen an H. St. chamberlain, 1922.

- Jeorg scho: Das lebenswerk H. St. Chamberlain, in Umrissen, 1927.

- Waltrant Eckard: H. St. Chamberlains Naturanschaunng, Leipzig, 1941.



الصُدْفة

Hasard (F.); Chance (E.); Znfall, Zufalligkeit (D.); Caso (I.); tuche (G.); Casus, fortuna (L.)

في الفلسفة العربية تستعمل ثلاثة ألفاظ على الأقل للدلالة على هذا المفهوم، وهي: الصدفة، الاتفاق، البخت. وقد يفرّق بينها: فيقال «الاتفاق» بالنسبة إلى الأمور غير الإنسانية، ويقال «البخت» فيما يتصل بالأمور الإنسانية؛ وتقال «الصدفة» بالنسبة إلى كلا النوعين. وإلى جانب هذه الألفاظ الثلاثة تستعمل التعبيرات التالية: بالعَرَض، عَرَضاً. ولهذه الألفاظ نظائرها في اللغة اليونانية: τύχη = البخت αὐτόματον = الاتفاق والصدفة τὸ συμβεβηκός بالعَرَض، عرضاً.

وأرسطو هو أول من فصّل القول في مفهوم الصدفة، وذلك في الفصل الرابع من المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة». فقال إنه من بين العِلَل ويُذْكَر البخت والصدفة، ويقال عن كثير من الأشياء: إنها ناتجة عن، أو توجد بالبخت أو بالصدفة فلنفحص كيف يمكن أن نضع من بين العلل التي سردناها: البخت والصدفة، ولنفحص أيضاً هل البخت والصدفة هما شيء واحد أو هما شيئان مختلفان، وبالجملة: ما هو البخت وما هي الصدفة.

«إن ثمّ فلاسفة يشكّون في وجود الصدفة، ويؤكّدون أنه لا يحدث شيء بالصدفة أبداً، لأن كل الأشياء التي نعدّها بالصدفة أو بالبخت لها علّة محدّدة. ويذكرون مثلاً أن شخصاً قد ذهب بالصدفة إلى السوق، فالتقى هناك بشخص كان يريد أن يلتقي به لكنه لم يتوقع أن يجده هناك فهم يفسّرون ذلك بأن العلّة في هذه الصدفة المزعومة هي إرادة الشخص أن يذهب إلى السوق لشراء أشياء. كذلك الحال في سائر الأحوال التي تعزى إلى الصدفة: لو تفحصها الإنسان لاكتشف فيها دائماً علة ليست هي الصدفة التي يزعمون. ويضيفون إلى هذا أنه لو كانت الصدفة شيئاً حقيقياً، لكانت شيئاً غريباً جداً ولا يمكن تصديقه ألا يكون أحد من الحكماء القدماء ـ وهو يدرس عِلل الإيجاد والتعبير للأشياء لم يقل عن الضالة كلمة؛ ويستنتج من هذا أن هؤلاء الحكماء كانوا مقتنعين أيضاً بأنه لا يحدث عن الصدفة شيء.

«ومع ذلك فإن صمتهم هذا يدعو إلى الدهشة. ذلك لأن ثم أشياء كثيرة تحدث نتيجة للصدفة والبخت. وعلى الرغم من أننا لا نجهل أن من الممكن رد كل واحد منها إلى أحد الأسباب العادية، حسبما يقول ذلك المبدأ الشائع في الحكمة القديمة والذي ينكر الصدفة، فإن كل الناس، مع ذلك، يقولون إن بعض الأشياء تحدث بالصدفة، والبعض الآخر لا يحدث بالصدفة. فلا بد إذن أن الحكماء الذين ذكرناهم قد ذكروا ـ بطريق أو بأخرى ـ قد ذكروا هذه الشكوك. ومع ذلك لم يصدق أيّ واحد منهم أن الصدفة واحدة من تلك المبادىء: مثلاً المحبة أو الكراهية، أو النار، أو العقل، أو أي مبدأ آخر من هذا القبيل. فمن الغريب إذن أن الحكماء لم يَقُروا بالصدفة، أو أنهم تعرّفوها لكنهم أغفلوها تماماً. وبالرغم من ذلك فإنهم استعملوها: فمثلاً أنباذقليس يزعم أن الهواء لا ينتشر دائماً في الجزء الأعلى من السماء، بل ينتشر حسبما اتفق (بالصدفة) أينما وجد.

وفي كتابه: «في خلق العالم» يقول: «ويجري الهواء حينئذ هكذا، لكنه أحياناً يجري على نحو آخر». ويقول أيضاً: «إن أجزاء الحيوان تكاد كلها أن تكون حادثة عن الصدفة المحضة.

«وثم آخرون يقولون أن السماء، كما نشاهدها، وكل الظواهر الكونية علّتها هي الصدفة. إنهم يؤكدون أن الصدفة هي التي أوجدت الدوران، وكذلك أنتجت الحركة التي قسمت العناصر ومزجت الكون، كله وفقاً للنظام الذي هو عليه اليوم. وهاهنا ما يستدعي الدهشة حقاً: فهم يؤكدون أن الحيوان والنبات لا تستمد وجودها وتناسلها من الصدفة، وأن العلة التي توجدها هي إما الطبيعة أو العقل، أو مبدأ آخر سام، لأنه لا يولد أي شيء اتفق صدفة، من بذرة أياً ما كانت بل من هذه البذرة المعينة تنبت زيتونة، بينما من تلك البذرة يتولد إنسان. وفي الوقت نفسه يجرّوء البعض أن يقول إن السماء والأمور الأكثر إلٰهية، من بين الظواهر المشاهدة، هي من انتاج الصدفة، وأن علتها ليست أبداً مماثلة لتلك التي تنتج الحيوان والنبات. لكن، حتى لو سلّمنا بهذا، فإن موضوعاً كهذا يستحق أن نتوقف عنده، ومن الخير أن نتكلم عنه قليلاً؛ وذلك لأنه، فضلاً عن أن هذا الرأي باطل وغير معقول من عدة نواح، فإن ما هو أوغل في البطلان هو تأكيده في الوقت الذي يرى فيه المرء أنه في السماء لا يحدث شيء بالصدفة، وأنه في الظواهر التي يُدّعي استبعاد الصدفة عنها، فإن ثمّ مع ذلك أشياء قد حدثت بالصدفة. لكن يلوح أن من الواجب أن نقول برأي مضاد لهذا.

«وأخيراً هناك فلاسفة جعلوا من الصدفة عِلة وفي نفس الوقت عدوّها غير مفهومة لعقل الإنسان، لأنها شيء إلهي وأمر يختص به الأرواح والجن».

«ولهذا يجب علينا أن ندرس ما هو البخت والصدفة، وعلينا أن ننظر هل هما شيء واحد أو هما شيئان متميّزان الواحد عن الآخر، وأخيراً كيف يندرجان بين العِلل التي تعرّفناها وحدّدناها.

ويستقصي أرسطو هذا البحث في الفصلين التاليين (٥، ٦)، مما لا مجال هاهنا لتفصيله. ونجتزىء هاهنا بتلخيص كلامه:

إن الطبيعة هي ما يفعل من أجل غاية. لكن:

أ ـ كل فعل يتمّ من أجل غاية يحدث بالعَرض نتائج لم تكن متدرجة في هذه الغاية؛

ب ـ والأفعال التي من هذا النوع يمكن أن يحدث فيما بينها تلاقيات (مصادفات) ليست هي الأخرى متضمنة في غائية هذه الأفعال. ومجموع هذه النتائج العارضة تكوّن البخت والصدفة.

والصدفة ليست علّة لما يحدث باستمرار، ولا لما هو عاديّ ممتاز، إنها خارج كليهما؛ إنها علّة ما يحدث بالعَرَض (عَرَضاً)، حتى في الأشياء ذوات الغاية. والصدفة غير محدّدة، وهي دائمة غامضة على الإنسان. وليست معقولة. وهي قد تجلب السعادة، وقد تجلب الشقاء. إن الصدفة سبب عَرَضي فيما من الأشياء يتوقف على اختيارنا الحر.

وكل ما هو بخت هو صدفة؛ لكن ليست كل صدفة بختاً، فالصدفة أوسع من البخت. «وذلك لأن البخت وكل ما هو بخت لا يُعزى إلاّ إلى الكائنات التي يمكن أن يكون لها بخت سعيد، أو سعادة، وبوجه عام: نشاط. وهذا هو ما يجعل من الضروري أن البخت لا يمكن أن يَعْنى إلاّ الأمور التي يمكن فيها النشاط؛ والدليل على ذلك هو أن النجاح يمتزج بالسعادة، أو يقترب منها كثيراً، وأن السعادة نشاط من نوع خاص، لأنها نشاط ناجح وخيّر. وأستنتج من هذا أن الموجودات غير الممكن لها أن تفعل لا يمكن أن تفعل شيئاً يمكن أن ينسب إلى البخت. ولهذا فإن الموجود غير المتنفس، والعقل، بل ولا الفعل لا يمكن أن يفعل شيئاً يمكن أن يعزى إلى البخت، لأنه ليس لديهم تفضيل حرّ ومفكّر فيه فيما يصدر عنهم من أفعال». («الطبيعة» م٢ ف٦ بند ٢ ـ ٤).

ومن بعد أرسطو جاء الرواقيون فقالوا إن الكون منظم تنظيماً عقلياً ولهذا رأوا أن الصدفة هي فقط العلة التي لا يعقلها العقل الإنساني.

وفي المسيحية نجد أولاً أوغسطين يقول بمثل هذا، لكنه بدلاً من القول بالنظام العقلي للكون، يقول بالعناية الإلهية. فما لا نفهمه من الأحداث من ناحية جانب العناية الإلهية فيه نقول إنه بالصدفة. فالصدفة إذن

علّة ندعيها حينما لا ندرك الحكمة الإلهية في حادث ما. فالقول بالصدفة راجع إلى عجزنا عن إدراك معنى الحكمة الإلهية في أمر ما. وبمثل هذا قال القديس توما. (راجع أوغسطين: «في مسائل مختلفة» ٨٣، المسألة رقم ٢٤؛ توما الأكويني: «الخلاصة اللاهوتية» ق١ المسألة رقم ٢، مادة ٢؛ «الخلاصة ضد الكفار» ١: ٣: فصل ٧٤). وبنفس المعنى سيقول بوسويه: «ما هو صدفة بالنسبة إلى الناس هو قصد بالنسبة إلى الله» (بوسويه: «السياسة» ٥: ٣: ١). وفي شرح القديس توما على ميتافيزيقا أرسطو يقول: «البخت والاتفاق هما شبه بعض: نقص وخلو من الطبيعة والصناعة».

وبالجملة فإن فلاسفة العصور الوسطى المسيحية قد وضعوا الصدفة (أو الاتفاق) أو البخت في مقابل الطبيعة، وعرّفوا الطبيعة بأنها ما يحدث دائماً أو بشكل شبه دائم. وسيمون دي تورنيه Simon de Tournai يضع قوة الصنعة potentia causa في مقابل قوة الطبيعة potentia natura. فالأولى أرضية لا يمكن التنبوء بها، والثانية عِلّية ويمكن التنبوء بها.

وفي عصر النهضة عني المفكرون والأدباء بمسألة الصدفة أو البخت، سواء في الكتب الفلسفية أو الأدبية. وخصوصاً من بينهم: مرسليو فتشينو.

وقد أرجع كمبانلا الصدفة إلى مشاركة الأشياء في اللاوجود nonens وفي عدم القدرة (philos. III, 2 Univ impotentia).

وفي العصر الحديث نجد أولاً هوبز يرجع الصدفة إلى عجزنا عن معرفة الأسباب. واسبينوزا يقول: «لا تقال الصدفة إلاّ بسبب نقص معرفتنا» («الأخلاق» ق١، القضية رقم ٣٣، الحاشية رقم ١). والعقل يدرك كل شيء على أنه ضروري. ويؤكد هذا المعنى مراراً (راجع مثلاً الأخلاق ق٤ التعريف رقم ٣).

وبالمثل يقول ليبنتس («Théodicée» ق٢، ملحق ٢، بند ٢).

ودستوت ري تراسي يقول: «نسمي صدفة النتائج التي نشاهد علتها دون أن ندرك تسلسل علل هذه العِلّة» («عناصر الأيديولوجيا» ق٣، فصل ٨، ص٤٥٦).

ويقول كرستيان ڤولف: «ما هو بالصدفة هو ذلك الذي يمكن أن يحدث مضاده، أو ما لا يناقضه مضاده». (Vern. Ged. Ic 175).

ويقول مندلزون: «يسمى صدفة تلاقي وقائع يتلو بعضها بعضاً أو يقع بعضها إلى جانب بعض، دون أن يكون أحدها هو الذي أنتج الآخر» (Morgenst. I, 11, S. 179f.).

وأنكر هردر وجود الصدفة، فقال: كل شيء محدّد من حيث فردانيته الكاملة ومحصور فيها، وليس في كل العالم ولا في أقل جزء فيه صدفةٌ» (philos. s. 212).

وقال امانويل كنت أن الصدفة والضرورة إنما تتعلقان بالحَدَث، لا بالجوهر. وقال: «إن القول بأن كل ما هو بالصدفة له علة ينبغي أن يصاغ هكذا: كل ما لا يوجد إلاّ بشرط فله علّة». وقال أيضاً: «كل ما هو مشروط فهو بالصدفة، والعكس بالعكس» (كنت: «في تقدم الميتافيزيقا»، الكتابات الأخرى حـ٣ ط٢ ص١٦٢؛ وراجع حـ٢ ط٢ ص١٢٩ وما يليها، وحـ١ ط٢ ص١٧ وما يليها).

ورأى شلنج أن الموجود الأول، من حيث هو غير محدّد، هو في الوقت نفسه «الذي بالصدفة الأول» (مجموع مؤلفاته حـ١ ص١٠، ١٠١).

وقال هيجل: إن الصدفة هي «وحدة الإمكان والواقع» («المنطق» حـ٢ ص٢٠٥).

وقال نيتشه: فوق كل الأشياء تقوم سماء الصدفة (مجموع مؤلفاته حـ٦ ص٢٤٣).

وقال استيورت مل إن الصدفة تقوم في ارتباط سلسلتين من العلل ارتباطاً غير قانوني («المنطق» حـ٢ ص٥٥).

ومن الفلاسفة والعلماء المحدثين الذين دافعوا عن وجود الصدفة نذكر: بيرس Peirce الذي قال إن الصدفة chance مبدأ واقعي حقيقي. وأكدّ أن مبدأ الصدفة هو واحد من أكبر المقولات المتعلقة بتفسير الكون، إلى جانب مبدأ الاستمرار ومبدأ التطور.

وكورنو Cournot أكدّ وجود الصدفة على نحو مشابه لما فعل أرسطو. فقال إنه يوجد نوعان من سلاسل العلية: سلاسل متضامنة، تعبّر عن النظام؛ وسلاسل

مستقلة بعضها عن بعض، هي الصدفة: «إن الأحداث الناتجة عن المزج أو التلاقي مع أحداث أخرى منتسبة إلى سلاسل مستقلة هي ما يسمى بالأحداث التي بالمصادفة» (بحث في أساس المعرفة وفي خصائص النقد الفلسفي) حـ١ ص٥١). والصدفة ليست أمراً ذاتياً نفسياً، بل لها أساس في الطبيعة والتاريخ. والاحتمالية الرياضية هي تعبير عن الصدفة الموضوعية.

وتناول بوترو موضوع الصدفة في رسالته عن «امكانية قوانين الطبيعة، فراجع مادة: بوترو. وخلاصة رأيه هي أن «الوجود ممكن في وجوده وفي قانونه».

ويرى بورل Borel أن الضرورة والحتمية يمكن أن يوصف بها الواقع في مجموعه، لا الواقع في جزئياته. وكلما كان الجزئي أوغل في الجزئية كان أكثر تعرّضاً للصدفة (الاحتمال). ويمكن معالجة الصدفة بواسطة قوانين إحصائية تسعى كي تتحول إلى قوانين مطلقة، لكنها لا تفلح في ذلك أبداً. ويؤكد بورل أن القوانين الحتمية تعبر عن «الحالة الأكثر احتمالاً».

وفي ميكانيكا الكم (هيزنبرج خصوصاً) تقل الحتمية في المستوى تحت الذرّي، وتزيد في المستوى الذري وفوق الذري. راجع تفصيل ذلك في الفصل الأول من كتابنا «اشبنجلر» (القاهرة، ط١ سنة ١٩٤١).

أما برجسون (راجع كتابه: «التطور الخالق» ص٢٥٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٠٧) فيرى أن الصدفة وهم ذاتي تنشأ عن الشعور بالدهشة من العثور على غائية هناك حيث كان ينتظر العثور على آلية، أو على العكس العثور على آلية حيث كان ينتظر العثور على غائية. فليس ثمّ إذن انعدام مطلق للنظام، بل نظام مختلف عن ذلك الذي توقعه المرء. وهذا هو الذي يفسّر تردد النفس تردداً غريباً حين تحاول تعريف الصدفة، بين الخلو من العلّة الفاعلية وبين الخلو من العلة الغائية، لأن تعريف كليهما يحيل إلى الآخر ولا حل للمشكلة إذا أراد المرء أن يجعل من الصدفة فكرة بسيطة، بينما الصدفة هي بالأحرى شعور بالدهشة.

وقال لاشيليه («معجم لالاند تحت المادة»): «كلمة: مصادفة hasard لا أرى لها غير معنيين اثنين ممكنين وهما: (١) الخلو من كل علّة محدّدة؛ (٢) الخلو من التحديد الغائي. وحينما يقال: الصدفة لا وجود لها، فإن الكلمة تؤخذ هنا بالمعنى الأول، والمقصود هنا: أن كل شيء معيّن بالضرورة، على الأقل ميكانيكياً. وفي تفكير عامة الناس هناك صدفة؛ وحين يقال إن شيئاً حدث بالصدفة، فالمقصود هو أن هذا الشيء يحدث بفضل ضرورة آلية... لكنه حدث (هذه المرة) خارج كل نظام غائي.

وبالجملة، فإن تعريف الصدفة على ضربين: تعريف ذاتي، وتعريف موضوعي. فالتعريف الذاتي هو: الصدفة هي صفة تقال على حادث أو مجموعة حوادث لا تكشف عن نوع التعيّن الذي يبدو لنا طبيعياً بحسب طبيعته. والتعريف الموضوعي هو أن الصدفة هي صفة، ليس بمتعين من الناحية المادية، وليس بمقصود من الناحية المعنوية.

وتطلق الصدفة أيضاً على الحَدَث المتعين تعيناً حتمياً، لكن فارقاً صغيراً جداً في أسبابه قد أحدث فارقاً هائلاً في النتيجة: مثلاً: تأخر لمدة ثانية واحدة أدّى إلى نجاة شخص من محاولة اغتياله. «إن الفارق في العلّة لا يدرك، ولكن الفارق في المعلول هو بالنسبة إليّ ذو أهمية كبرى» (هنري بونكاريه: «الصدفة» مقال في «مجلة الشهر»، مارس ١٩٠٧).

مراجع

- G. Milhaud: «le hasard chez Aristote et chez Carnot» in Revue de Métaphysique, 1902.
- J. Venn: Logic of chance, 2d ed. 1888.
- Cantor: Das Gesetz in Zufall, 1877.
- A. Lasson: Ueber den Zufall, 1917.
- E. Borel: le Hasard, 1932.
- Léon Ollé la prune: le hasard, sa loi et ses Conséquences dans les sciences et la philosophie, 1906.
- E. Timerding: Die analyse des Zufalls, 1915.
- J. Segond: Hasard et contingence, 1938.
- Mark Born: Natural philosophy of Cause and chance, 1949, new ed. with 2 app. 1964.
- Pius Servien: Hasard et probabilité, 1949;

science et hasard, 1992.

- Wilhelm von Sehulz: Der Zufall und das Schick sal, 1959.

- Jaques Monod: le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, 1970.

ع

العُلُوّ

Transcendance (F.); Transcendence (E.); Transzendenz (D.); Trascendenza (I.)

العلوّ، بالمعنى الفلسفي والديني، هو الوجود في مكان أعلى من العالم المحسوس، وأبعد من حدود ما هو معلوم، وأرفع من التجربة. ويقابله: المحايثة immanence وهو الوجود داخل العالم المحسوس، أو داخل المعنى، أو في نطاق التجربة.

والعالي - بالمعنى الإيجابي - يشير إلى كائن موجود، هو الله.

والعلو يتضمن معنى العلاء على، أي التفوق والسموّ، والكمال. والعلو يفهم بمعنيين: معنى خاص بنظرية المعرفة، ومعنى خاص بالميتافيزيقا.

أ ـ العلو في نظرية المعرفة:

ويقصد به العلاقة بين الذات التي تعرف، وبين الموضوع الذي تسعى إلى معرفته. فالذات تحكم على الموضوع بواسطة حقيقتها هي الخاصة بها. وهنا لا يكون العلو بمعنى: السموّ على، بل مجرد خروج الذات عن ذاتها لإدراك ما ليس إياها. والمشكلة هي: هل يوجد شيء خارج العقل الواعي وجوداً حقيقياً؟ أو كل شيء هو من إبداع العقل العارف؟

فالمذهب الواقعي، أو: الواقعية - يقرر وجود الشيء، أو الموضوع - خارج الذهن. أما المذهب النقدي فيقول إن «الشيء في ذاته» غير قابل لأن يُعْرَف. والمذهب المثالي أنكر وجود الشيء في الخارج، ورد كل معرفة إلى الأنا، أي إلى الذات العارفة.

وعند كنت: العلو معناه تجاوز كل تجربة ممكنة. يقول كنت: «أريد أن أُسَمّي المبادىء التي ينحصر تطبيقها في داخل إطار التجربة الممكنة: محايثة، بينما تلك التي تتجاوز هذا الإطار: عالية» («نقد العقل المحض، ص٢٦٢). ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن الوهم الظاهري للمبادىء العالية. والتصورات العالية هي كل التصورات الميتافيزيقية التي مثل: الله، النفس، خلود النفس، الخ. إن موضوعات المعرفة محايثة في التجربة، وهي ظواهر لـ «شيء في ذاته». والعالي تصوّر حدّي، لا يمكن معرفته، لأننا لا نملك عياناً عقلياً. ونحن في خطوات المعرفة نبقى دائماً في داخل حدود التجربة الممكنة. وإذن المعرفة العالية غير ممكنة.

وفشته Fichte يفهم من «العلو» كلّ ما هو خارج «الأنا». وكذلك فعل شلنج. في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، إذ قال: «العلو هو الزعم أن من الممكن تجاوز الأنا» («في الأنا»، ص١١٣).

وفي مقابل ذلك نجد فلاسفة يريغون إلى توكيد «العالي» و«العلو» لكن بمعنى آخر. فهينرش ريكرت يقول إن موضوع المعرفة ليس الوجود العالي، بل «ما يجب أن يكون العالي»، والذي على المعرفة أن تتوجه نحوه، («حدود تكوين التصور العلمي» ص٦٨١؛ «موضوع المعرفة» ط٢ ص١٢٢ وما يليها). إن المرء لا يستطيع أن يتصور «ما هو عالٍ» لكنه يستطيع فقط أن يفكر فيه. فهو معيار للتوكيد أو النفي فقط. «والأساس الأخير في كل وجود محايث يقوم فقط في مثل أعلى

عالٍ، تحاول الذات تحقيقه».

ويقول كليمنت وب Cl. C.j. Webb: «على الرغم من أن الدين ليس أبداً في الواقع تجربة عالية لله، فإنه يوجد دائماً في التجربة عنصر يمكن أن ننعته بأنه الوعي بالعلو» («الذات الإلهية والحياة الإنسانية» ط٢، سنة ١٩٢١، ص٨٧).

ب ـ العلو الميتافيزيقي:

وعند هيدجر ويسبرز يتخذ «العلو» معنى ميتافيزيقياً خاصّاً يختلف عن معناه لدى سائر الفلاسفة السابقين.

فهيدجر يفهم «العلو» بمعنيين: الوجود ـ عِبّر ـ الذات للآنية، والوجود من حيث هو مختلف وجودياً (انطولوجيا) عن الموجود. والمعنى الأول للعلو يعني الوجود الباقي مع المضي، والمعنى الثاني يدل على العلوّ بما هو علوّ. ويقول جان ڤال إن من الممكن أن نُمَيّز عند هيدجر بين أربعة أنواع (أو: أنماط) من العلو:

١ ـ علوّ الوجود على العدم.

٢ ـ علوّ الموجود بالنسبة إلى العالم.

٣ ـ علوّ العالم بالنسبة إلى الموجود.

٤ ـ علوّ الموجود في علاقته مع ذاته، وذلك في الحركة التي بها يلقي بنفسه نحو المستقبل.

وعلى نحو مشابه يرى يسبرز أن التفلسف هو علوّ على ثلاثة أنحاء:

١ ـ التوجه نحو العالم.

٢ ـ إضاءة الوجود.

٣ ـ الميتافيزيقا.

والعلوّ لا يمكن سَبْره، أي إدراك أعمق عمائقه؛ لكن كل تفلسف يسعى إلى الاقتراب منه. والعلو هو ما يكمل الناقص ويعطيه معنى. والعلوّ هو الإحاطة المطلقة.

والعلوّ في اللاهوت يقتصر على ما يتعلق بالله. وقد اختلف الفلاسفة وعلماء الكلام في تحديد معنى «العلو» بالنسبة إلى الله.

١ ـ فقال البعض إن معناه هو أن الله عالٍ على الكون علّواً مطلقاً، وأن ثمة هوة بين الله والكون، والله وحده هو الذي يستطيع عبور هذه الهوة.

٢ ـ وقال آخرون: إن القول بالعلو المطلق لله بالنسبة إلى العالم يضع موضع الخطر العلاقة بين الله والعالم. ولهذا رأى أصحاب هذا القول إن من الواجب تصوّر جَسْر بين الله وبين العالم؛ وهذا الجسر يختلف تصوّره بحسب وجهة النظر إلى هذه العلاقة: هل تفهم بمعنى العلاقة بين الخالق ومخلوقاته، أو العلاقة بين المبدأ الأول وبين ما يصدر عنه (في نظرية الصدور عند أفلوطين ومن أخذ برأيه).

٣ ـ وثم فريق ثالث، على رأسه اسبينوزا، يقول إن الله ليس عالياً على العالم، وإنما هوة العِلّة المحايثة (الباطنة) لكل الأشياء؛ وبهذا القول يأخذ القائلون بوحدة الوجود بمختلف أشكالها، خصوصاً الصوفية، وعلى رأسهم الصوفية المسلمون (راجع كتابنا: «تاريخ التصوف الإسلامي»، الكويت ط١ سنة ١٩٧٥).

٤ ـ وقال ليبنتس إن علاقة الله بالعالم هي مثل «علاقة المخترع بالآلة التي اخترعها، أو علاقة الأمير الحاكم برعيته المحكومين منه، أو حتى علاقة الأب بأبنائه» («مونادولوجيا» ٨٤).

مراجع

- M. Keibel: Wert und Ursprung der philosophischen Tranzendenz, 1886.

- Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntmis. Ein Beitrag Zum Problem der Tranzendenz, 1895.

- E. Landman: Die Tranzendenz des Erkenneus, 1923.

- A. Banfi: Immanenza Trascendenza Come antonomia Filosofica 1924.

- Travaux du IX[e] Congrés de philosophie, Paris, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl: «sur l'idée de transcendance» (pp. 56- 59); Bénézé: «l'illusion de la Transcendace. (PP. 3-9); L. Brunschvieg, «Transcendance et immanence» (118- 123); G. Tarozzi: «La Trascendenzae L'infinito» (220- 222); O. Becker: «Transzendenez und Para tranzendenz» (97- 107); M. Blorded; «aspects actuels du problème de la Transcendance» (10- 17); G. Marcel: «Le transcendant Comme métaproblematique» (50- 55), etc, etc.



فايجل (ڤالنتين)

Weigel (Valentin)

(1533 - 1588)

فيلسوف ومتصوف ألماني.

ولد سنة ١٥٣ في ناونددروف بنواحي جروسنهايم (في مقاطعة ساكسNaundorf bei Grossenheim توفي في ١٠ يوليو سنة ١٥٨٨ في Zschopav، ابتداءً من سنة ١٥٥٤ تعلم اللاهوت والفلسفة في ليبتسك. وفي سنة ١٥٥٨ حصل على الماجستير. وعاد إلى الدراسة في ڤتنبرج Wittenberg في سنة ١٥٦٤. وصار قسيساً في Zschopau (في جبال ارتس Erz) في سنة ١٥٦٧.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بأفلاطون، وبديونسيوس، الأريوفاغي، وتوماس كمبس مؤلف كتاب: «الاقتداء بالمسيح»، وبالصوفيين الألمانيين: تاولر وإكهرت. كما تأثر بباراسلسوس Paracelsus (١٤٩٣ - ١٥٤١) فيما يتعلق بعلوم الطبيعة والثيوصوفيا.

مذهبه الفلسفي الصوفي

يجمع فايجل بين التصوف واللاهوت والفلسفة معاً. وهو يحدّد ذلك بقوله: «إن الحكمة فوق الطبيعة التي يقول بها اللاهوت تعلمنا من هو آدم ومن هو يسوع المسيح، في داخل نفوسنا وخارجها، وقد سُجّلت في الكتب المقدسة وأكملها الأنبياء والرّسل، وهي تفيد في الحياة الأبدية والسماوية. أما الحكمة الطبيعية والفلسفية فيعلمانا ما هي الطبيعة الكلية، وما هو النور الظاهر والنور الخفيّ، وتفيدنا خلال حياتنا الظاهرة القصيرة، وتزول مع زوال العالم، وعلى الرغم من أن اللاهوت يوضح لنا الطبيعة والعطف الخاصين بآدم الأرضي، وآدم السماوي، وتبحث الفلسفة في كل المخلوقات الطبيعية، فإنه يجب مع ذلك عدم الفصل بين اللاهوت والفلسفة كما يجب عدم الخلط بينهما. إن كلتيهما تساعد الأخرى؛ وإذا درست كلتاهما بمعرفة ونظام دون خلط بينهما، فإن الإنسان سيعرف كل أسرار الأشياء الطبيعية والأشياء فوق الطبيعية» («القبضة الذهبية»، فصل ٥).

ورأى فايجل أن الأسكولاستيك البروتستنتي والمجادلات الدينية، وفي الطابع الشكلي والسياسي المتزايد للمذهب اللوتري الرسمي خيانة للروح الدينية الحقيقية للبروتستنتية. ونظراً لخوفه من الرقابة البروتستنتية. فإنه لم يطبع مؤلفاته؛ وإنما نشرت بعد وفاته، مما أثار الشكوك حول صحة نسبة بعضها إليه.

ومذهبه في التصوف يتابع التيار الصوفي النظري الألماني الذي بدأه السيد اكهرت وواصله فرنك Franck؛ وتابعه من بعده هو يعقوب بيمه الذي يلوح أنه تتلمذ عليه. لكنه تصوفه امتاز بنزعة ذاتية غير فردية، وبملامح تجعله قريب الشبه من المثالية الألمانية عند فشته. فاللفظ Ichheit الذي يلعب دوراً كبيراً في فلسفة فشته يلوح أن فايجل هو أول من استعمله في اللغة الألمانية، وذلك في كتابه: «في الطمأنينة». ويعد مذهب فايجل أول اتصال بين التصوف البروتستنتي والفلسفة الألمانية.

أما عن تفاصيل مذهبه الصوفي الفلسفي ـ فإنه يقول

إن الله وحدة لا يمكن وصفها ولا تحديدها. وعملية الخلق فيها يكشف الله عن ذاته. وكل مخلوق هو في جوهره إلهي. ولا يوجد موجود خارج الله، بل كل موجود موجودٌ في الله. وحضور الوحدة الإلهية في كثرة المخلوقات تربط جميع الموجودات برباط وحيد وليس فقط الناس فيما بينهم، بل وأيضاً كل الأشياء متساوية في جوهرها: أما التمييز فينشأ عن المادة والتحديد، وهو مع ذلك تمييز في الظاهر لا في الحقيقة. والشر، سواء منه المادي والمعنوي، هو مجرد عرض، لأنه لما كان الجوهر إلهياً، فإنه لا يمكن شيئاً أن يكون شرّاً. والإنسان هو من ناحيةٍ: سلبي منفعل بإزاء الله، ومن ناحية أخرى هو إيجابي فعّال، من حيث هو يشارك في طبيعة الله الفعّالة.

ويؤكد ڤايجل أن الإنسان عالم صغير. إنه موجز ومختصر للكون كله. ولما كان عالماً صغيراً، فإنه ليس في حاجة إلى البحث عن الحقيقة خارج ذاته هو. وما العالم الخارجي إلاّ فرصة وحافز للإنسان كي يعرف نفسه هو.

مؤلفاته

- «في الحياة الأبدية»، هلّه، سنة ١٦٠٩.
- «سِفْر الحياة السعيدة» هلّه، ١٦٠٩.

«دفتر الصلوات الجميل»، هلّه، ١٦١٢.

«القبضة الذهبية»، هلّه، ١٦١٣.

«في مكان العالم»، هلّه، ١٦١٣.

«حوار عن المسيحية»، هلّه، ١٦١٤.

«اعرف نفسك بنفسك»، نيفنشتاد، ١٦١٥.

«تمهيدات ومختصرات»، نيفنشتاد، ١٦١٦.

«تقرير موجز ومدخل إلى اللاهوت»، نيفنشتاد، ١٦١٨.

- «الفلسفة اللاهوتية»، نيفنشتاد، ١٦١٨.

«المجد لله وحده»، نيفنشتاد، ١٦١٨.

- «دفتر في المجادلات»، نيفنشتاد، ١٦١٨.
- «دراسة كلية»، نيفنشتاد، ١٦١٨.
- «لاهوت ڤايجل»، نيفنشتاد، ١٦١٨.

«كتاب صغير في الطريق والكيفية اللذين بها تدرك الأشياء» ١٦١٨.

وقد قام W.E. Penckert وW. Zeller بنشر مجموع مؤلفات ڤايجل، في اشتوتجرت ابتداءً من سنة ١٦٦٠.

مراجع

- H. Meier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Gútersloh, 1926.

- A. Koyré: Un mystique protestant, maitre Valentin weigel. Paris, 1930.

- H. Langin: Grundlimien der Erkenntmislehre V. Weigels. Karlsruhe, 1933.

- B. Wendt: Valentin Weigel. Leipzig, 1933.

- A. Koyré: Mystiques, spirituels, aléhimistes du XVI[e] siécle allemand: Schwanckpeld, S. Franck, Weigel, Paracelse. Paris, 1955.

فتشينو

Ficino (Marsilio)

فيلسوف أفلاطوني، ومن رجال النزعة الإنسانية والنهضة في ايطاليا ولد في فجلينه Figline (في إقليم Valdarno) في ١٩ أكتوبر ١٤٣٣؛ وتوفي في كاروجي Caroggi (بنواحي فيرنتسه) في أول أكتوبر سنة ١٤٩٩.

كان فْنشينو من أبرز رجال النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر. وبما قام به من نشرات فيلولوجية وترجمات لمؤلفات أفلاطون وأفلوطين، نجده يمثل لحظة الانتقال من الطور الفيلولجي إلى الطور الفلسفي للنزعة الإنسانية Umanesimo التي قامت في إيطاليا داعية إلى رد اعتبار الإنسان ووضعه في مكانته الصحيحة في مركز الكون، وإعادة تقويم تاريخ الإنسانية.

وفي مواجهة سيادة فكر أرسطو وتلاميذه في العصور الوسطى الأوروبية ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر، رأى فشينو أنه لا علاج لحالة التزمت في اللاهوت والتجمد في الفكر الفلسفي - إلاّ بالعودة إلى

أفلاطون وأفلوطين.

لكنه لم يحاول العودة إلى أفلاطون وأفلوطين في تفكيرهما اليوناني العقلي الحرّ، بل تصورهما ممزوجين بالفكر المسيحي. ذلك أنه كان قد رُسِم قسيساً وهو في سن الأربعين، وكان قويّ الإيمان بالمسيحية، لهذا حاول التوفيق بين المسيحية وبين الفكر العقلي الفلسفي الأفلاطوني.

كان أبوه ـ ويدعى Diotifeci (وتصغيره هو Ficinio) ـ طبيباً، فأراد أن ينشئه كي يكون طبيباً أيضاً. وبعد دراسة النحو والفلسفة أخذه أبوه معه إلى فيرنتسه في سنة ١٤٤٥، ثم بعد ذلك بأربع سنوات، إلى پيزا. وفي سنة ١٤٥١ نجده من جديد في فيرنتسه يَدْرس الفلسفة تحت إشراف نقولا دي جالوبو تينوزي Tignosi ثم ذهب إلى بولونيا لدراسة الطب. ثم عاد إلى فيرنتسه. وفي سنة ١٤٥٩ قُدّم إلى الأمير كوزمو دي مدتشي Cosimo de'Medici الذي توسّم فيه استعداداً كبيراً للدراسات الإنسانية، وحاول إقناع أبيه بتوجيه ابنه إلى هذه الدراسات الإنسانية بدلاً من الطب، بأن وعد بمنحه مساعدات مالية واجتماعية. وكان الأمير كوزمو قد فكر في إنشاء أكاديمية أفلاطونية في فيرنتسه. ورأى في مرسيليو فتشينو الرجل القادر على القيام على هذه الأكاديمية. فأخذ فتشينو، وهو في سن السادسة والعشرين، في دراسة أفلاطون ومن أجل ذلك كان عليه أن يتقن اللغة اليونانية، فانصرف إلى دراسة هذه اللغة مع أستاذ يدعى پلاتينا Platina.

وفي سنة ١٤٦٢ ـ وقد أسكنه الأمير كوزمو في بيت مونتڤكيو في كاردجي، بدأ فتشينو في ترجمة محاورات أفلاطون؛ ودعا إليه نخبة من العلماء كانوا يشتركون معه في الحوار على غرار أكاديمية أفلاطون. ولم تكن مؤسسة منظمة تنظيماً رسمياً، بل كانت مكاناً يجتمع فيه العلماء حول مرسيليو فتشينو، وكأنه «أفلاطون آخر» Alter Plato كما كانوا ينعتونه آنذاك. وكان المترددون على هذه الأكاديمية هم من الشعراء، ورجال القانون، ورجال السياسة، ورجال الدين والمشتغلين بالفلسفة، والأطباء، والموسيقيين أيضاً لأن فتشينو كان يعزف الموسيقى وكان يرى أن ثمت علاقة بين الطب والموسيقى، إذ كان من عادته أن يقول إن الموسيقى تعالج الجسم بواسطة النفس، وأن الطب يعالج النفس بواسطة الجسم، ثم إن للموسيقى دوراً في العلاج لأنها تبدّد الأمزجة الحزينة السوداوية!

وفي الوقت نفسه أكبّ فتشينو على ترجمة محاورات أفلاطون، وأتم الترجمة في سنة ١٤٧٧، وطبعت الترجمة في فيرنتسه في سنة ١٤٨٤. وواكب الترجمة بشرح هذه المحاورات.

كذلك أخذ في ترجمة «تُساعات» أفلوطين، وأتمّ الترجمة في سنة ١٤٨٦، ونشرها في فيرنتسه في سنة ١٤٩٢. ثم زوّدها بشرح.

فلسفته

كان فتشينو يرى أن الحكمة هبة من الله، وهي الوسيلة الوحيدة عند الإنسان كيما يسمو حتى الله. وقد بدأت بحكمة الشرق، ثم تولاها الفلاسفة اليونانيون على التوالي: فيثاغورس، هيرقليطس، أفلاطون، أرسطو، والأفلاطونيون المحدثون وعلى رأسهم أفلوطين ثم أيامبليخوس، وبرقلس، وديونسيوس، ثم المسيحيون: أوغسطين، وهنري دي جاند، ودنس اسكوت، ثم العرب: الفارابي وابن سينا وابن جبرول. لكن الحكمة الشرقية كانت لاهوتاً؛ ويرى فتشينو أن أفلاطون هو الآخر كان لاهوتياً. وبهذه الروح الأفلاطونية اللاهوتية الممزوجة بالمسيحية كتب فتشينو كتابه بعنوان: «اللاهوت الأفلاطوني» في خلود النفس Theologiae Platonicae de immortalitàtè animorum في ثماني مقالات. وقد نشر في سنة ١٤٨٢. كذلك كتب كتاباً بعنوان: «في الدين المسيحي» (سنة ١٤٧٤). ولنعرض فيما يلي بعض الأفكار الرئيسية في فلسفة فتشينو اللاهوتية الأفلاطونية المسيحية:

الله: الله هو الواحد الذي يضم في بساطته اللانهاية المتعددة للنماذج العليا المثالية لكل الأشياء. والله هو الخالق، لكن فعل الخلق الإلهي، كيما يصل إلى الأشياء المحسوسة، يتجلى أولاً في «الكلمة» (اللوغوس)، اللامحسوسة. والله هو الخير اللامتناهي ولهذا هو يفيض على كل الأشياء. والله هو الحق الكامل، وهو الجمال المحض، وهو النور الذي يضيء كل الأشياء. والله يفيض بفيضه على الكون كله؛ وهو مركز الكون، ومن حوله تتحرك ثلاث دوائر متداخلة هي: العقل، والنفس، والطبيعة وهي نفس درجات الصدور عند أفلوطين. والله

يتصف بالعلوّ، كما يتصف أيضاً بالمحايثة، أعني بالحضور الباطن في الكل وفي أجزاء الوجود الفائض عنه. والله هو الفعّال الباطن في الطبيعة، وهو يجعل من الكون موجوداً حيّاً.

النفس: النفس هي الرابطة التي تربط الكون، وهي حاضرة في كل مكان لأن كل شيء في الكون حيّ متنفّس. والنفس الإنسانية تشارك في الطبيعة الإلهية التي للنفس الكلية، وهي في مرتبة بين السرمدية والزمان. والنفس الإنسانية تحاكي الله بالوحدة، وتحاكي الملائكة بالعقل، وتحاكي الحيوان بالحواس، وتحاكي النبات بالتغذي، وتحاكي الجماد بمجرد الوجود. والنفس الإنسانية مزوّدة بنفحة خلاّقة إلهية. وهي تحن دائماً إلى اللامتناهي، وإلى السموّ. وفي الإنسان قوة دافعة إلى السيطرة والسيادة، هي التي تصنع تاريخ الإنسانية المتصاعد دائماً نحو الكمال.

الإنسان: وللإنسان في الكون مكانة خاصة به، وتتجلى هذه المكانة في الحرية التي تتصف بها النفس، وبهذه الحرية لا يحصر الإنسان نفسه في دائرة محدودة ضيقة، بل هو يتطلب دائماً المزيد والسموّ حتى يصل إلى الله. وبهذا المعنى فإن الإنسان عالم صغير microcosmo، وتاريخ الإنسانية ينبغي تصوره على أنه تقدُّم مستمر. وبفضل العشق ـ بالمعنى الأفلاطوني للفظ: ايروس Eros ـ تصاعد النفس في مراقي الحب، وتمرّ في طريقها الصاعد بنفس درجات التصاعد الكوني.

مؤلفاته

الطبعة الكاملة الأولى لمؤلفاته صدرت في بازل سنة ١٥٦١؛ وأعيدت طباعتها في بازل أيضاً في سنة ١٥٧٦. وطبعت في باريس سنة ١٦٤١. وقام O. Kristeller بإصدار ملحق بعنوان: «ملحق بمؤلفات فتشينو: رسائل غير منشورة ومتفرقة» في مجلدين في فيرنتسه سنة ١٩٣٧.

أما ترجماته، فقد طبعت ترجمته لمحاورات أفلاطون من اليونانية، إلى اللاتينية في باريس سنة ١٨٨٠؛ وترجمته «لتساعات» أفلوطين في باريس سنة ١٨٩٦ بعناية Moser و Creuzer.

وطبع شرحه على «المأدبة» لأفلاطون في Lanciano سنة ١٩١٤.

مراجع

- G. Saitta: la filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923; 2ª ed. col titolo: Marsilio fifcinio e la filosofia dell Umanesimo, Firenze, 1943.

- J. Festeurgière: «la philosophie de l'amour ou Marcile Ficinio et son influence sur la litterature française au XVᵉ siecle», in Etudes italiennes, 1924.

- B. Kieszlowski: studi sul platonismo del Rinacimento in Italia. Firenze, 1936.

- M. Heitzman: «L'agostinismo avennizante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino, in Giornale Filos. ital, 1935, pp. 295-322.

الفلاسفة الجُدُد في فرنسا

تحتدم في فرنسا معركة فكرية حول ما يسمى «الفلسفة الجديدة» التي يعمل على إيجادها والترويج لها والدفاع عنها تسعة من المفكرين الشباب ـ من رجال ونساء ـ تدور أعمارهم في الحلقة الرابعة من العمر، ومن ورائهم حاميهم ومرشدهم القلق المنفعل: موريس كلافل. ومن العسير أن نحدد صفاتها المشتركة الايجابية، لأن انتاجها سلبياً أكثر منه إيجابياً، ولأنها صدرت عن خيبة الأمل في السياسة وفي الفلسفة وفي العلم، وبالجملة في حضارة الإنسان، وارتبطت بثورة مخفقة هي التي تسمى بثورة «مايو سنة ١٩٦٨». وربما كانت خيبة الأمل هذه هي السمة الجامعة بين هؤلاء التسعة ورائدهم موريس كلافل.

لقد كانوا جميعاً قبل هذه «الفلسفة الجديدة» من المفكرين والأدباء «المتزمتين» الذين نشدوا في السياسة وفي العلم الوضعي العلاج لآلام الإنسانية، وإذا بثورة مايو سنة ١٩٦٨ تصدمهم بالحقيقة الرهيبة: وهي أن كل ما نشدوه من السياسة والعلم كان مجرد أوهام: النضال السياسي والثورة والعلم الوضعي، بل والتاريخ. وقد سبقهم سارتر إلى هذا اليأس وخيبة الأمل، فقال في ترجمته الذاتية: الكلمات (سنة ١٩٦٣) «هأنذا أرى بوضوح: لقد خاب أملي منذ عشر سنوات تقريباً وأنا إنسان يستيقظ بعد أن شفي من جنون طويل، مر، عذب

معاً، ولا يستطيع الخلاص من ذلك، ولا يملك أن يذكر، دون ضحك، ضلالاته القديمة، ولا يعرف بعد ماذا يصنع بالحياة».

ذلك أنه بدأ في تجربة جديدة في يوليو سنة ١٩٥٢ حين نشر في مجلة «الأزمنة الحديثة» دراسة سياسية مطولة بعنوان «الشيوعيون والسلام» حاول فيها أن يبين إلى أي حد يمكن للحزب الشيوعي الفرنسي أن يعدّ تعبيراً ضرورياً عن الطبقة العاملة، وإلى أي حد هو يعبر عنها (بالدقة). ولئن كان سارتر قد فهم السياسة الشيوعية بفهم خاص فقد هلل له خصوم الأمس وقالوا عنه في مقال ظهر في مجلة «النقد الجديد» التي يشرف عليها ج. كنبا J. Kanapa (المتوفى سنة ١٩٧٨) إنه «يشارك في النضال من أجل السلام» وكانت نتيجة هذا الاتجاه الجديد عند سارتر أن انقطعت العلاقة بينه وبين مرلو بونتي الذي هاجم سارتر في بحث كتبه في كتابه «مغامرات الديالكتيك» (سنة ١٩٥٢) عنوانه «الغلو في البلشفية عند سارتر». لكن حدثين كبيرين وقعا في المعسكر الشيوعي سنة ١٩٥٦ دعوا سارتر إلى التخلي أو النكوص عن اتجاهه الجديد وهما: أولاً: التقرير الذي قدمه خروتشوف للمؤتمر الشيوعي العشرين وفيه كشف عن الجرائم المروعة التي ارتكبها ستالين طوال حكمه. والثاني: هو غزو الجيش الروسي للمجر وقضاؤه العنيف المروع على الثورة التي قام بها الشعب المجري للتحرر من العبودية والاستبداد في أكتوبر سنة ١٩٥٦.

وكان لهذين الحادثين أثرهما الكبير حتى في المناصرين للماركسية. فبدأ الانشقاق والتبرؤ في صفوفهم، وإن كانت مواقفهم مبهمة مضطربة حتى قال عنهم مرلو بونتي Merleau Ponty في مقدمة كتابه Signes «حين يستمع المرء إلى هؤلاء الكتاب (المنشقين) يشعر أحياناً بالضيق فهم يقولون حيناً إنهم بقوا ماركسيين في نقط جوهرية، ولكنهم لا يحددونها بالدقة ولا كيف يمكن للمرء أن يكون ماركسياً في بعض النقط»... وحينا آخر يطالبون بضرورة وضع مذهب جديد ولكنهم لا يكادون يتجاوزون في ذلك بعض الاقتباسات من هرقليطس، وهيدجر، وسارتر.

وكان من نتائج هذه البلبلة في معسكر الماركسيين أن ظهرت تأويلات جديدة للماركسية ونزعة اليسار بوجه عام أفضت إلى عكس ما كانت تنادي به من قبل: فجارودي Garaudy تقرّب إلى المسيحية وحاول المزج، أو على الأقل التعايش بينها وبين الماركسية. وأوغل في هذا الاتجاه إلى حد أنكره معه زملاؤه القدماء في الحزب الشيوعي الفرنسي. وحاول سارتر في كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» (سنة ١٩٦٠) أن يتملص من الماركسية التي دخلها بأخرة ولكن دون أن يظهر بهذا المظهر، فأوّلها تأويلاً لا يقره عليه أحد من رجالها الرسميين - إن صح هذا التعبير - حتى قال ريمون أرون في مجلة «فيجارو» الأدبية (أكتوبر سنة ١٩٦٤) عن هذا الكتاب: إن سارتر يحاول فيه عن حسن نية أن يؤول الماركسية تأويلاً «يرفضه الماركسيون وسيثير الدهشة في نفس ماركس لو بعث حياً».

ومن ثم تزحزح أقطاب الماركسية الفرنسيون عن ولائهم القديم وصاروا معارضين أو في القليل متمردين. فإلى جانب جارودي نجد ديزانتي Desanti وديه Daix، ولكن كانت تواجههم جبهة ظلت على عقيدتها الصلبة القديمة، يمثلها أراجون Aragon والتوسير Althusser وباليبار Balibar وكانابا Kanapa وإلى حد كبير: النشتين Ellenstein الذي انشق أو كاد في عام ١٩٧٧. لكن الشروخ في هذه الجبهة ما لبثت أن بدأت تظهر وكان من أكبر أسبابها حادثان: القضاء على حركة التحرر في تشيكوسلوفاكيا والتي عرفت بـ «ربيع براج» في سنة ١٩٦٨، ثم كتاب «الجولاج» لسولينتين الذي لا يزال يؤثر في هذا الاتجاه أقوى تأثير.

تلك هي الأحوال التي مهدت لنشأة هذه «الفلسفة الجديدة» فلنأخذ الآن في بيان اتجاهاتها ولنبدأ ببيان بعض اتجاهات ملهمها وحاميها موريس كلافل.

يقول كلافل شارحاً تطور أحواله الفكرية «بنوع من اليأس بوصفي فيلسوفاً، شاهدت الأمواج المتوالية التي زخرت بها السوربون: من فرويدية وماركسية وسارترية.. الخ، هذه الحمأة التلفيقية التي ذاب فيها هذا كله. وكنت لا أزال أحمل لسارتر إعجاباً شديداً جداً، ومن هنا نشأ حزني أمام كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» لأنه تخلى فيه دون رحمة عن وجوديته ووضعها بين أيدي الماركسية. لكني تركت العاصفة تمر خلال هذه الموجات من العقائد القطعية التي كانت خطرة بقدر ما

كانت تسمي نفسها نقدية.

«وإني لأتذكر تماماً نقطة تحول، في هذا الزمان، تحدثت فيها بأخرة مع ج ـ ت. ديزانتي J.-T. Desanti وهي اللحظة التي كنا ننتظر فيها بلهفة شديدة ظهور «نقد العقل الديالكتيكي» حوالي سنة ١٩٦٠ وإن كان لم يحدث مع ذلك إلا ضجة أقل من تلك التي أحدثها كتاب رجل مجهول وهو كتاب «تاريخ الجنون في العصر القديم». وأتذكر أنني أبديت آنذاك هذه الملاحظة وهي أن «نقد العقل الديالكتيكي» ادعى أنه يمثل جماعاً من العقلية لصالح تحرير بني الإنسان ـ لقد أراد سارتر أن يكون في هذا الكتاب بالنسبة إلى ماركس بمثابة كنت وهيجل معاً ـ بينما كتاب «تاريخ الجنون» (لميشيل فوكو Michel Foucault) هو أول كتاب يبرهن ـ استناداً إلى وثائق ـ على أن العقلية أداة للسيطرة على الناس واستعبادهم... نعم إن «تاريخ الجنون» ليس نقداً جديداً للعقل المحض ـ كما ستكون كذلك الصفحات من ٢٢٠ حتى ٣٦٠ من كتاب «الكلمات والأشياء» (لميشيل فوكو أيضاً) ـ كأنه يلقي ظلال الشك والاتهام والظن على العقل في نفس الوقت الذي حاول فيه سارتر أن يجعل العقل شاملاً محيطاً» (من حديث لموريس كلافل في «المجلة الأدبية» Magazine litteraire عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٥٧).

إن كلافل يأخذ على سارتر ـ في هذا الحديث ـ أن تطوره التالي لكتاب «الوجود والعدم» لا يتفق مع هذا الكتاب «والهوتان بين كليهما تتعلقان بالأخلاق وبالسياسة. فمن اللحظة التي يقرر فيها أن النية الأساسية نحو الآخرين هي نية الكراهية وشهوة الأذى (السادية) فليس ثم وسيلة للعثور على جماعة محررة لبني الإنسان». وأعتقد أن سارتر اليوم بسبيل إعادة النظر في رأيه في الآخرين (ما هو لغيره) الذي عرضه في كتابه «الوجود والعدم» ووصفه للنظرة المستلبة المحجرة، ونظريته في الحب بوصفه شيئاً للغير (أي النظر إلى الغير على أنه مجرد شيء لا ذات واعية) حتى في الملاحظة، وأيضاً تلك الصفحات الغريبة التي وصف فيها اللغة بأنها هي الأخرى أداة لسحر الآخرين... إن «الوجود والعدم» عمل رائع في ذاته لكن ليست له علاقة بالتطور الثوري عند سارتر... لقد كان من الممكن أن يبقى كتاب «الوجود والعدم» عملاً رائعاً نهائياً لفيلسوف سيظل نصف يائس ونصف سادي: لكن سارتر تخلله دائماً الأخوة والكرم والأمل» (الحديث نفسه ص٥٨). ـ ماذا يريد إذن كلافل؟ إنه يريد حركة روحية، لكن هذه الروحية «ليست مجرد ازدهار وبنية فوقانية ومجتمع موجود، بل هي ـ إيجابياً أو سلبياً ـ الأساس المختار لكل حضارة مكبوتة منذ قرنين وهي تمرد لما هو روحي، يعود لينعكس مواقف جديدة، وتساؤلات جديدة، وغداً يوجد توكيدات جديدة. ومن الذي يرى فيهم الأمل لبعث هذه الروحية؟ إنهم أولئك الذين «سيكيلون أقسى الضربات للماركسية بعد أن يكونوا قد عاشوا جحيمها معنوياً على الأقل» (الموضوع نفسه ص٦٠).

ثم حدث أن وصل سوليتسين Solientsyne إلى أوروبا الغربية فخصصت له مجلة «نوفيل أوبسرفاتير» Nouvel Observateur عدداً خاصاً بعنوان «مرحبا بسوليتسين». ومن بين مقالات هذا العدد مقال لافت للأنظار بقلم جلوكسمن Glucksmann عنوانه «الماركسية تجعلنا صماً عمياً».

يقول كلافل في وصف هذا الحادث: «لقد كان ذلك حدثاً خطراً، أدهشني لكن بوصفه أمراً جديداً معترفاً به. لقد كان ذلك هو العلامة. وبعد ذلك ببضعة أشهر أتم جلوكسمن كتابه «الطاهية وكل الناس» وفي نفس الوقت أيضاً قال لي برنار ـ هنري ليفي ـ Bernard Henry Levy إن في بلادك ماويين سابقين ألفا كتاباً سيعجبك كثيراً، ثم أحضر لي كتاب «الملاك» تأليف لردرو وجامبيه Lardreau et Jambet بيد أني لم أفهم أي واحد من هذين الكاتبين. كل ما هنالك أنني سبقتهما بقليل بنوع من الوجدان، وكنت أول من استطاع أن يتعرف في هذين الكاتبين اتفاقهما مع ما سبق أن عرفته منذ ٣ مايو سنة ١٩٦٨... وطبعاً ساعدتهما بقدر الطاقة لكنهما كانا سيعرفان من دوني أنا... وأمام هذين الكاتبين يعتقد كل الأديولوجيين وكل أولئك الذين استمسكوا بالأديولوجية أن «مايو» (ثورة مايو سنة ١٩٦٨) قد ولدت بطة. أما أنا فعلى العكس من ذلك أعتقد أن هذين الكاتبين أصدق برهان على الطاقة الإنتاجية لمايو سنة ١٩٦٨. إنهما ثورة فلسفية وعودة للفلسفة تحملهما ثورة ثقافية ويحملانها دون إفراط في الإيجاب ولا إفراط

في السلب» (ص٦٠).

ما هي هذه العودة في نظر كلافل؟ «إنها عودة الله وعودة الروح، وإن كنت أفضل الآن (أن أسميها) عودة العلوم أو بالأحرى: عودتنا الذاتية الإنسانية. والباقي ناتج لهذه العودة. يجب أن نطبق على ماركس صيغة ماركسية. لقد قال: «سيسقط الدين مثلما تسقط الغشاوة، كلا بل ستسقط الماركسية كما تسقط الغشاوة» (ص٦١).

ويمضي كلافل في بيانه لوجوب إسقاط هذه الغشاوة التي هي الماركسية فيقول إن ماركس بوصفه مفكراً للثورة ـ سواء كان مادياً ديالكتيكياً أو بنياوياً أو ظاهرياتياً ـ قد انتهى تماماً وصفّي وتجاوزه الفكر. لكن بقي أمران خطيران ينسبان إلى الماركسية وهما أنها (١) أداة ممتازة للتحليل ولتفسير الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، (٢) وأنها أداة ممتازة للنقد. ويهاجم كلافل بعنف شديد هاتين الدعويين مستنداً إلى ما أدت إليه من «جولاج» وافلاس حيثما طبقت.

ويعتقد كلافل أن «الجولاج» (وهو معسكر الاعتقال الرهيب في سيبريا) موجود في داخل ماركس نفسه، وينبثق عن جوهر الماركسية وليس تطبيقاً خاطئاً لها أو انحرافاً عنها أو مرحلة طارئة. يقول: «ولا أقول هذا لأن ماركس كان يتنبأ بقيام تنظيم للدولة من شأنه أن يضطرها إلى إنشاء الجولاج وإنما أقول إن جرثومة الجولاج موجودة بالضرورة في ميتافيزيقا ماركس التاريخية. إذ عنده أن الاشتراكية لن تتحقق على شكل خطوات تدريجية، بل على شكل ثورة، وإنها ليست تقدماً بل هي نهاية الزمان، وسيحدث للإنسان ـ المستلب اجتماعياً ووجودياً بفعل الملكية ـ أن يسترد جوهره استرداداً كلياً ومباشراً، وذلك بإلغاء هذه الملكية. فإني أقول إن هذا التصوير المصيري الذي فيه يسترد الإنسان جوهره ويعود إلى نقطة الابتداء قبل السقوط في خطيئة الملكية... من شأنه أن يولد ـ بالضرورة وشرعاً ـ في نفس الاشتراكي تفاؤلاً مصيرياً وزمنياً على نحو يجعل أقل اصطدام أو انحراف أو حتى مخالفة في المجتمع الذي يصير اشتراكياً بمثابة فضيحة وأمر كارث يؤديان إما إلى الانهيار الداخلي لهذا العالم، والخارجي بعد قليل ـ أو إلى الإرهاب الذي لا يرحم من أجل سد هذا الشرخ. وإنه لمن جوهر الماركسية ودعوتها إلى استعادة الطبيعة الإنسانية (إلى ما قبل نظام الملكية) أنه لا عفو ولا مغفرة في الساعة التي لم تعد فيها «خطيئة» (الملكية)... ويكفي أن يقرأ المرء النصوص الماركسية خصوصاً ما كتبه ماركس في شبابه أن اشتراكيته إعادة لطبيعة الإنسان في نفسه (كما يتصورها ماركس). فأي انحراف عن الاشتراكية هو تشويه لطبيعة الإنسان، وهو الرعب المطلق الذي لا جواب عنه إلا بالرعب المطلق للقضاء عليه. ذلك هو المبدأ التاريخي الميتافيزيقي للجولاج» (ص٦٢). ويقول بعد ذلك: «إن الماركسية كلها تسعى إلى الجولاج القاسي أو الرقيق» (ص٦٢)، ويشير إلى ما قاله كل من بوكوفسكي وزينوفيف.

ويربط كلافل بين نزعته وروح سقراط: روح التساؤل الذي يبدو أنه لا يعرف. وخلاصة رأيه أنه لا بد من «عودة الروح بكل قوة، لا بد من العلو الذاتي الإنساني الذي ينتج ذلك النشاط المحرر الذي أدعوه فكراً بدون تصورات منطقية مجردة. سيعود المرء إلى التفكير. لكن التفكير هاهنا مأخوذ بمعناه الأكثر جذرية، المعنى الأعمق في الوقت نفسه المولود ميلاداً متواضعاً جداً. لا أعني إعادة وضع الأمور موضع التساؤل، وتجديدها قبل أن تعبر عن نفسها في فلسفة منتظمة على قاعدة» (ص٦٤).

ولنمض الآن إلى هؤلاء الفلاسفة الجدد «الذين احتضن حركتهم موريس كلافل: لقد أطلق هذا الاسم لأول مرة في يونيو سنة ١٩٧٦، أطلقه أحد زعمائهم وهو برنار هنري ليفي في عدد خاص من مجلة «الأنباء الأدبية» Les Nouvelles Litteraires (١٠ يونيو سنة ١٩٧٦) دوسيه بعنوان «الفلاسفة الجدد» ويندرج بينهم خصوصاً: جان ماري بنوا، جان بول دوليه، ميشيل جيران، كرستيان جامبيه، جي لردرو، فرنسواز ليفي، فيليب نيمو، ثم يتصدرهم برنار هنري ليفي، وغالبيتهم كانوا يدورون حول سن العشرين لما اندلعت ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا. فما هي الخصائص الجامعة بين هؤلاء؟

أولاً: تجديد الميتافيزيقا أو البحث في الوجود بوجه عام.

يقول في ذلك برنار هنري ليفي: «تجديد الميتافيزيقا لأول مرة منذ زمان طويل يعود إلى وضع

أسئلة بسيطة. . أسئلة ميتافيزيقية تقليدية: السؤال عن العلاقة بين النفس والجسم (جامبيه ولردرو) السؤال عن الشهوة واللذة «جان بول دوليه». وجان ماري بنوا يعود ـ في سبيل إيجاد هذه الميتافيزيقا أو بعثها ـ إلى هرقليطس، وأفلاطون، وليبنتس Leibniz. ويحاول دوليه أن يسير في أثر هيدجر فيبحث في الوجود معتمداً على اللغة ابتغاء العودة إلى الأصل «في الموضع الذي فيه يبزغ الفجر والانحلال في منفتح الوجود».

(دوليه: «موت هيدجر» المجلة الأدبية العدد رقم ١١٧ أكتوبر سنة ١٩٧٦).

ثانياً: نزعة دينية مسيحية تحل محل المادية والثورة الثقافية، وهذا الجانب هو الذي يتجلى فيه خصوصاً تأثير موريس كلافل على النحو الذي أوضحناه منذ قليل.

ثالثاً: إنهم ورثة ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا، إذ يرونها الأصل في الاستثناء «لكن الاستثناء وقع. لقد صار». (دوليه: «الرغبة في الثورة» مجموعة ١٠/١٨ ص١٧).

لقد أراد جان ماري بنوا أن يقرأ ثورة مايو من خلال كتاب ديكارت: «مقال في المنهج» أي من خلال الشك الديكارتي. يقول: «إذا كان لا بد من تحديد محل فلسفي للحركة التي نجحت، في شهر مايو، في زعزعة كل تراكيب المجتمع الفرنسي، فإني أقترح محلاً لها الشك الديكارتي» (جان ماري بنوا: «ماركس مات» ص١٣ مجموعة «أفكار» عند الناشر جاليمار في باريس).

رابعاً: إنهم جميعاً خصوم للماركسية، بعد أن كانوا قد اعتنقوها فترة من الزمان. وقد رأينا كيف فصّل كلافل القول في هذا الموضوع.

خامساً: وهم يطالبون بالإفلات في التصور السياسي للعالم، لأن «جوهر السلطة هو السلطة المطلقة» (موريس كلافل في حديث نشرته جريدة La Croix في ١١/٦/١٩٧٦). وفي هذا رد فعل ضد «التزام» سارتر ومن لفّ لفّه.

سادساً: وهم يحملون بخاصة على اليسار، لأنه أدى حيثما سيطر ـ إلى الجولاج، أي إلى معسكر الاعتقال لكل من يطالب بحقوق الإنسان وحريته وكرامته. يقول جامبيه ولاردرو: «لم يعد لليسار سياسته لقد وحل في التكنوقراطية». والشكل النهائي لكل هذا، وحقيقة اليسار هي أرخبيل الجولاج كما لاحظ جلوكسمن بحق» («المجلة الأدبية» مايو سنة ١٩٧٦.

لكن ليس معنى هذا أنهم اعتنقوا سياسة اليمين، كلا، لقد طلقوها هي الأخرى. يقول كلافل: «لست أخشى من أن يستردني اليمين، لأن هذا اليمين نفسه قد صار يزحف على بطنه تماماً أمام ذلك اليسار» (مجلة «النوفل أوبسرفاتر» ١٣/٥/١٩٧٤). ويقول جامبيه ولاردرو: «الشأن عندنا ليس التغلب على اليمين لأنه ليس من المؤكد أننا نريد سيداً من اليسار» (المجلة الأدبية مايو ١٩٧٦).

سابعاً: وهم يتفقون جميعاً في أنهم أصيبوا بخيبة أمل هي التي دفعتهم إلى تلمس هذه «الفلسفة الجديدة»:

أ ـ بعضهم خاب أملهم في الدين، مثل نيمو Nemo، فراغ إلى إيجاد مذهب جديد يناسب مطامحه الجديدة.

ب ـ وبعضهم خاب أملهم في الماركسية والمادية وكل ما اهتزت به ثورة مايو سنة ١٩٦٨ وتردد بين مرشدين ثائرين متضاربين عديدين. فمثلاً جامبيه، كما يقول عنه زميله نيمو «انتقل بسرعة من مجلة Tel Quel إلى دريدا Derrida إلى التوسير Althusser ثم إلى لينين ثم إلى ماو، ثم إلى من يدعى يوحنا الأفسوسي، وفي كل مرة كان يحرق من كان يعبده قبل ذلك بثلاثة أشهر. ولقد رأيته يفعل هذا، ذلك لأنه يضطرم بوجدان عاشق للحقيقة». («الأنباء الأدبية» في ٢٣/١٢/١٩٧٦).

ويقول دوليه Dollé عن نفسه إنه آمن بماركس لكنه لم يظفر منه بما توقعه. لهذا خاب أمله. وإلى قول مشابه ذهبت فرانسواز ليفي، التي اندفعت في السياسة لتغيير العالم «لكن ما حدث لم يتفق تماماً مع ما انتظرته منها» («كارل ماركس: تاريخ بورجوازي ألماني» ص٧).

كلهم إذن كانوا فرائس لخيبة الأمل، حتى إن أحدهم وهو جيران Guerin مجدّ الوهم فقال «إن الوهم أياً كان، يجعل المرء يحيا، يجعله يؤمن بالحياة» (جيران: «نيتشه، سقراط بطولي»، ص١٨٣).

وبعد عرض هذه الآراء المشتركة بينهم يحسن بنا أن نذكر مؤلفاتهم:

(١) جان ماري بنوا:

أ ـ «الثورة البنياوية».

ب ـ ماركس مات (عند الناشر جاليمار)، «استبداد العقل المنطقي»، سنة ١٩٧٥ عند الناشر Minime.

(٢) جان بول دوليه:

«رائحة فرنسا»؛ «كراهية التفكير» (عند الناشر Hallier سنة ١٩٧٦.

(٣) ميشيل جيران:

«رسائل إلى فولف»، «نيتشه: سقراط بطولي».

(٤) كرستيان جامبيه:

«دفاع عن أفلاطون»، سنة ١٩٧٦.

(٥) كرستيان جامبيه وجي لردرو:

«الملاك»، سنة ١٩٧٦.

(٦) برنار هنري ليفي:

«البربرية ذات الوجه الإنساني»، سنة ١٩٧٧.

(٧) فيليب نيمو:

«الإنسان البنياوي».

(٨) فرنسواز بول ـ ليفي:

كارل ماركس:

«سيرة حياة بورجوازي ألماني».

وقد ظهرت هذه المؤلفات كلها عند الناشر جراسيه Grasset في باريس (باستثناء ما ذكرنا لها ناشراً آخر) أما رائدهم الروحي، موريس كلافل، فنذكر له الكتب التالية:

أ ـ «من هو المستلب؟» عند الناشر فلاماريون ١٩٧٠.

ب ـ «ما أؤمن به» عند الناشر جراسيه.

ج ـ «نحن جميعاً قتلناه، هذا المدعو سقراط»، عند الناشر Seuil ١٩٧٧.

د ـ «الله هو الله، بحق اسم الله».

وكل هذه المؤلفات هي من أكثر الكتب رواجاً في فرنسا، لما فيها من تحد ولما لأسلوبها من جراءة ورشاقة ولغة فجة، ولما أثارته من هجمات بالغة العنف، والفحش في الألفاظ والشتائم من جانب خصومها.

ويمكننا تلخيص الأفكار الرئيسية في هذه الفلسفة الجديدة على النحو التالي:

١ ـ ضد طغيان العلم الكلي:

تهاجم هذه الفلسفة الجديدة النزعة إلى تمجيد العلم الكلي الذي يدعى السيطرة على كل شيء والمعرفة بالمطلق. ويدعى أنه بالمعرفة يمكن تحويل كل شيء. وترى أن الفكر ليس له أن ينتظر شيئاً من العلم. والدليل على ذلك في نظرهم أن العلم يتكيف مع زمانه ومكانه. ويستشهدون هاهنا بما بيّنه أستاذنا كويريه Koyre من أن العلم اليوناني غير العلم الحديث. والقول العلمي عند أرسطو غيره عند جالليو. والمعرفة الرياضية القديمة تختلف عن المعرفة الفيزيائية الرياضية التي وصل إليها العلم الحديث. وقد ارتبط نقدهم هذا للعلم بنقدهم لماركس باعتباره هو الذي دعا إلى ما سماه بالاشتراكية العلمية.

٢ ـ ضد التاريخ والنزعة التاريخية:

«إن التاريخ، كما يقول دوليه، هو في أساسه منطق للنظام. لا شيء يتغير لأن المستقبل ليس هو إمكان الممكن. بل هو امتداد سلسلة من الأمور المحتملة». («كراهية التفكير» ص٦٤). ومنطق النظام يردنا إلى الدولة «وليس ثم تاريخ إلا للدولة» (الموضح نفسه).

٣ ـ مع الإيمان:

وهنا يظهر تأثير كلافل بكل وضوح، وهو المؤمن الشديد الحماسة، العامر الوجدان. وهم لهذا يتعلقون به ويسعون لإكماله، وإن أدى بهم ذلك إلى نوع من الغموض مثل تمجيد اللامعقول، والتطلع إلى العلو «لأنه في التجربة الرائعة للعلو يمكن للقول اللامعقول أن يسمح بوصفه رسالة». (نيمو: «الإنسان البنياوي» ص٢١٨). وأشدهم إيماناً وحديثاً عن الإيمان هو فيليب نيمو Philippe Nemo وذلك في كتابه «الإنسان البنياوي» ومما قاله «إن الإنسان بوصفه روحاً هو المعاصر للعلو الذي يخترقه. إنه ابن الله» (الكتاب نفسه ص٢٣٤).

وهذا الإيمان يستند إلى الوحي «لأن الوحي حقيقة مطلقة، بيد أنها لا تكون ميسورة إلا إذا عشتها» كما قال موريس كلافل («ما أؤمن به» ص٣٠٧).

فلوطرخس

Plutarchos de Chaironea

(حوالي ٤٥ إلى ١٢٥ ميلادية)

فيلسوف ومؤرخ يوناني.

ولد حوالي سنة ٤٥ بعد الميلاد في مدينة خيرونيا. وتلقى تعليمه في أثينا حيث تتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس الذي كان يحث على تعلم الرياضيات كلّ من يخوض في الفلسفة، وهذا هو ما حمل فلوطرخس على الاهتمام بالرياضيات. كذلك تعلم الخطابة، كما يستنبط ذلك مما قاله في بعض مؤلفاته. وقام بأسفار في داخل بلاد اليونان وخارجها. وسافر إلى روما مراراً، وغالباً كعضو في وفد دبلوماسي من مدينته خيرونيا. وفي روما اتصل ببعض الشخصيات البارزة مما ساعده على الكتابة عن التاريخ والشخصيات الرومانية البارزة. وقد منحه الأمبراطور ترايان درجة قنصل، وأمر الموظفين في ولاية آخايا ألاّ يتصرفوا إلا بعد أخذ رأي فلوطرخس. وورد في «تاريخ» يوسابيوس («خرونقه») أن فلوطرخس صار في عهد حكم تريان Trajan والياً على بلاد اليونان. وتولى تدريس الفلسفة لطائفة محدودة من الأقارب والأبناء.

ومؤلفاته في التاريخ وفيرة ومشهورة، وعلى رأسها كتابه العظيم: «السِّيَر المقارنة لعظماء اليونان والرومان» وهي لا تعنينا هاهنا. وإنما تعنينا مؤلفاته في الفلسفة، وهي لا تقل أهمية عن مؤلفاته في التاريخ. ومؤلفاته في الفلسفة تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ ـ شروح على أفلاطون، وهي: «المسائل الأفلاطونية»؛ و«تولد النفس بحسب محاورة طيماوس».

ب ـ ردود على الرواقية والأبيقورية. وهي:

- «ضد الرواقيين».
- «الأقوال الباطلة التي قالها الرواقيون والشعراء» (لم يبق منه إلا شذرات).
- «الآراء المشتركة ضد الرواقيين».
- «لا تليق الحياة وفقاً لرأي الأبيقوريين».
- «ضد كولوتن».

جـ ـ في الغيب: «في وجه كرة القمر».

د ـ في علم النفس: «ما تعانيه النفس الإنسانية من الانفعالات».

- «هل اللذة والألم في الجسم أو في النفس؟».

هـ ـ أما مؤلفاته في الأخلاق فعديدة جداً، وقد جمعت تحت اسم Moralia وهي تتناول موضوعات عامة وأخرى خاصة في ميدان الأخلاق. وهي مقالات صغيرة في شتى الموضوعات. ونجتزىء هنا بذكر بعضها:

- «هل يمكن تعليم الفضائل؟».
- «في الفضائل الأخلاقية».
- «في طمأنينة النفس».
- «في الفضيلة والرذيلة».
- «هل تكفي الشرارة للشقاء؟».
- «في البخت».
- «في حب الاستطلاع».
- «في الحياء الشرير».
- «في الحسد والبغضاء».
- «في تعدد الأصدقاء».
- «في الانتفاع بالأعداء».

هـ ـ في السياسة: «في الملكية والجمهورية» (لم تصلنا منه إلا شذرات).

- «نصائح في حكم الجمهورية».

و ـ في الأديان: «ايزيس وأوزيريس».

- «في العناية الإلهية».
- «في عيوب التنبؤات بالوحي».
- «في وحي فوثيا».

آراؤه

عني فلوطرخس بتفسير بعض محاورات أفلاطون

وهاجم مذهبي الرواقية والأبيقورية.

وفي باب الدين قال إن الألوهية ليست لها صفات، وأنها من الناحية الأخلاقية على الحياد، وأنها لا تفعل: إنها الخير الحقيقي؛ وفي مواجهتها يقوم الشرّ؛ كمبدأ أصيل.

والنفس في جزئها العاقل في انسجام وهي جزء من الألوهية، لكنها أيضاً تحتوي على مبدأ الشرّ.

وبين الآلهة، آلهة النجوم؟ وبين الإنسان يتوسط الجن، وهي وسائل يتخذها الآلهة لمراقبة أعمال الناس.

ومن رأي فلوطرخس أن أديان جميع الشعوب واحدة، لأنه يسود في كل مكان: العقل والعناية الإلهية، والخلاف هو فقط في التأويل والعبادة. وقد أخذ عن الرواقية الوسطى (باناتيوس الروديسي) العقيدة القائلة بثلاثة أنواع من اللاهوت: لاهوت الشعراء، ولاهوت السياسيين، ولاهوت الفلاسفة.

وقال فلوطرخس بتأويل الأساطير.

وميّز بين العقل (نوس) وبين النفس (بسوخيه).

وميز بين نوعين من الموت: الأول هو انفصال النفس عن البدن، والثاني هو انفصال العقل عن النفس، وحينئذ يذهب العقل إلى القمر، بينما يعود الجسم إلى الأرض والتراب.

ويقول بتناسخ الأرواح. ويؤكد أنه بعد انفصال النفس عن البدن تدرك النفسُ الحقيقية إدراكاً تامّاً.

أما في الأخلاق فقد اتبع فلوطرخس آراء أرسطاطاليس، وقال بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين.

نشرات مؤلفاته

أقدم طبعة للمجموع الأخلاقي Moralia هي طبعة مدينة ڤينسيا سنة ١٥٦٠ وما يليها، وقد أشرف عليها Xylander. وقد ترجم هذا المجموع إلى الألمانية (ترجمة Apelt، سنة ١٩٢٦، وترجمة Baehr ١٩٢٨ وما يليها) وإلى الإنجليزية(مكتبة Loeb عندالناشر Heinemann في لندن) وإلى الفرنسية (ترجمة Amyot القديمة، وترجمة جديدة عند الناشر Belles Lettres لم تكتمل بعد).

مراجع

- R. Volkmann: leben, schriften und philosophie des plutarchos Von Chaeronea, 2 Bde, 1869.

- Octave Gŕard: la morale de Plutarque, 1867.

- J. Favre: La morale de Plutarque. Paris, 1909.

- Bernhard Lazarus: les idées religieuses de Plutarque, Paris, 1920.

فوتيوس

Photius

(القرن التاسع)

بحاثة ولاهوتي، مؤلف «المكتبة»، وهي وصف لكتب يونانية عديدة في الفلسفة والأدب واللاهوت فقد معظمها ولم يبق إلاّ هذا الوصف.

ولد في القسطنطينية في الربع الأول من القرن التاسع الميلادي. وحين قامت حركة تدمير الصور الدينية في عهد ليون الخامس (٨١٣ ـ ٨٢٠) عانت أسرته الاضطهاد بسبب عواطفها الدينية. وتعلم اللاهوت والنحو والمنطق وما بعد الطبيعة. وصار أستاذاً فيما بعد لهذه المواد. ثم ارتفع شأنه عند امبراطور بيزنطة ميخائيل الثالث (٨٤٢ ـ ٨٦٧م)، وصار من الشخصيات البارزة في بلاطه، بدليل أنه كلفه بالسفارة لدى خليفة بغداد (أبو جعفر المنصور والمهدي) ولدى بعض الأمراء المسلمين في سوريا. وفي سنة ٨٥٨ دعاه الأمبراطور ليحل محل البطريرك اغناطيوس الذي عزله الأمبراطور. لكن لما باسليوس المقدوني قتل الأمبراطور ميخائيل الثالث في سنة ٨٦٧؛ فإنه عزل فوتيوس عن البطريركية وأعاد إلى الكرسي البطريرك المخلوع أغناطيوس. لكن لما توفي هذا الأخير في سنة ٨٧٧، استعاد فوتيوس كرسي البطريركية، واستعاد مكانته السابقة. لكن توفي باسليوس، وخلفه على الأمبراطورية ليون السادس (٨٨٦ ـ ٩١٢) وعزل فوتيوس مرة أخرى. وعقب هذا اختفى كل أثر لفوتيوس، واستحال علينا أن نعرف تاريخ وفاته. وربما عاش بعد سنة ٨٩٨.

وإنتاجه العلمي غزير، ويستغرق أربعة مجلدات في مجموعة Patralogia Graeca (المجلد ١٠١ ـ ١٠٤).

وتنقسم إلى: مؤلفات تحصيلية، مؤلفاته لاهوتية؛ مؤلفات تشريعية دينية، ومؤلفات خطابية. كما أن له مراسلات ذات أهمية تاريخية ودينية.

ولا يهمنا هاهنا من كل هذه المؤلفات إلاّ كتاب واحد، اسمه: «المكتبة» Myrobiblion، ولكن هذا العنوان منحول وليس أصلياً.

«المكتبة»: نص هذا الكتاب مطبوع في المجلد رقم ١٠٣ في مجموعة الآباء اليونانيين PG كله، وفي الأعمدة من ٩ إلى ٣٥٦ في المجلد رقم ١٠٤ منها.

في هذا الكتاب قام فوتيوس بوصف مائتين وتسعة وسبعين من الكتب اليونانية، مع تحليل لمضموناتها، واقتباس نصوص طويلة منها. وهذه الكتب إما أن يكون قد شرحها في دروسه، أو ناقشها مع بعض الأشخاص في الحلقات الأدبية التي كانت تنعقد حوله، أو مؤلفات قرأها بنفسه ونسخ منها نصوصاً مهمة. ويقال إنه فوتيوس جمع هذه التعليقات وسجلها في مجلدات قبل سفره إلى بغداد في سفارته التي أوفده فيها أمبراطور بيزنطة إلى الخليفة العباسي في بغداد.

ولا يبدو أن فوتيوس قد توخى خطة منهجية في جمع هذه المواد وإيداعها في هذا الكتاب. ففيها تمتزج التعليقات والمذكرات عن مختلف الكتب بدون أي ترتيب. وهي تشبه نظائرها في اللغة العربية مثل: «البيان والتبيين» للجاحظ، و«الكامل» للمبرّد، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه، و«الكشكول» للبهاء العاملي، الخ. ولكنها أحفل بالكلام في اللاهوت والفلسفة والعلوم الطبيعية والطب، والتاريخ الطبيعي والبيان والحيوان). كما أنها تقتصر على كتب محددة نذكرها بالعنوان ثم نلخصها وبهذا تختلف اختلافاً كبيراً عن هذه المجموعات العربية.

لكن الأهمية الكبرى لكتاب فوتيوس هذا هي أنه حفظ لنا نصوصاً مسهبة من كثير من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة فيما بعد وحتى اليوم. ومن هنا جاءت أهميته البالغة من عدة نواحٍ:

فهو يمكننا من تقدير مقدار ما فقدناه من كتب يونانية كانت موجودة ومتداولة في القرن التاسع الميلادي ثم فقدت بعد ذلك حتى اليوم. لقد اطلع فوتيوس على المئات من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة عندنا اليوم. وهذا يدل على مقدار الخسارة الهائلة التي مني بها التراث اليوناني. وبهذا صارت «مكتبة» فوتيوس هذه مرجعاً أساسياً لكل الباحثين في التراث اليوناني، والمسيحي منه بخاصه. إذ: فقد حوت نصوصاً ومعلومات عن كتب للمؤلفين الآتي ذكرهم: كليانس السكندري؛ المؤلف المزعوم للرسائل المنحولة إلى الحواريين؛ هيوليت؛ الكاهن الروماني كايوس؛ ميثودس الأولمبي؛ القديس أتناسيوس؛ ديودورس الطرسوسي؛ ثيودورس موبسويت؛ أيوب الراهب؛ يولوجيوس بطريرك الاسكندرية، الخ. وأكثر من نصف الكتب التي لخصها فوتيوس لمؤلفين مسيحيين، والباقي (حوالي ٤٥٪ منها) لمؤلفين يونانيين وثنيين أو علمانيين وأحياناً ما يجمع كتب المؤلف الواحد في باب واحد، وأحياناً أخرى يخصص الباب (أو القسم)، لموضوع بعينه، وفي أحياناً ثالثة يؤثر التنويع.

ومن بين المؤلفين غير الدنيه، وعددهم ٩٩ نجد: ٣١ مؤرخاً؛ ومن بين هؤلاء نجد أكثر من عشرين مؤرخاً مجهولاً أو غير ذي أهمية، وقد عرفناهم بفضل «مكتبة» فوتيوس هذه. ونذكر من هذا النوع الأخير كتسياس Ktésias، وأجاثرخيدس Agatharchides، وممنون Memon وأولمبيودورس Olympiodoros. كما أنه تكمل معلوماتنا عن بعض المؤرخين الذين وردت إلينا بعض مؤلفاتهم: مثل ديودورس الصقلي، وأريان Arrian، وفلوطرخس كذلك ندين لفوتيوس بنصوص منقولة عن الجغرافيين: بركساجورس، وبطليموس الغريب Ptolemaios chennos ولوقيوس Lukios الذي من فطراي Patrai.

أما كتب الفلسفة المنقول عنها في هذا الكتاب والتي لم نعثر عليها من طرق أخرى، فتقتصر على نصوص لانسيد أموس، أحد كبار الشكاك، وهيروكلس Hierokles الفيلسوف الأفلاطوني المحدث.

نشرات «المكتبة»

- Bibliothek, hrsg. von I. Bekker, 1824.

- Photius: La Bibliothéque, ed. et t. par R. Henry, 5 vols. 1959- 1967. en cours.

- Edg. Mastini: Textgeschechite der Bibliothek

des Botius I: Die Handschriften, Ausgaben und Ueberstzungen. Leipizig, 1911.

مراجع

- J. Hergensöther: Photius, Patriarch von Constantinopel, sein leben, seine schriften und das griechiche schisma. 3 bde, 1867- 69.

-k. Ziegler: art. in RE, X X 667 - 737.

- K. Krumbacher: Geschichte der Byz antischen literatur; 2 aufl. Munchen, 1897, pp. 73- 78, 515- 524.

Am. Teetaert: art. in Dict. Théologie Catatholique, T. 12, Cols 1536- 1605. Paris, 1935.



قسطا بن لوقا

(حوالي ٢٠٥هـ ـ حوالي ٣٠٠هـ)

مترجم من اليونانية إلى العربية، ورياضي، وطبيب، وفيزيائي، وفلكي وفيلسوف.

ولد في بعلبك (في لبنان) حوالي سنة ٢٠٥هـ (٨٢٠م). وهو مسيحي على المذهب الملكاني. واسمه «قسطا» شكل سرياني للاسم اليوناني البيزنطي: قسطنطين وسافر طلباً للعلم إلى آسيا الصغرى. ثم استقر به المقام في بغداد. وهنا ترجم للخليفة المستعين (تولى الخلافة من سنة ٢٤٨ حتى ٢٥١هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م) بعض مؤفات ذيوفنطس، وثيودوسيوس وطولوتكس وهوفسقلس Hopsicles، وأوسطرخس، وهيرون Heron. إما بنفسه أو بالإشراف والاصلاح لترجمات الآخرين. وألّف من أجل أبي الحسن علي بن يحيى (المتوفى سنة ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) مدخلاً في الرياضيات. وألّف رسالة في العمل بالكرة ذات الكرسي» من أجل الوزير إسماعيل بن بلبل، وزير الخليفة المعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩هـ/ ٨٧٠ ـ ٨٩٢م). وفي خلافة المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ/ ٩٠٨ ـ ٩٣٢م) أهدى إلى إبراهيم بن المدبّر كتاب: «الجامع في الدخول إلى علم الطب».

وهاجر، وهو في سن عالية إلى أرمينية، ربما بدعوة من الأمير ستخاريب الذي تعرّف إليه أثناء زيارة خليفة بغداد لأرمينية. وهنا في أرمينية ألف عدة كتب من أجل البطريرك أبو الغطريف.

وتوفي في أرمينية حوالي سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م.

إنتاجه

يتوزع إنتاجه بين المؤلفات والترجمات:

أ ـ المؤلفات:

ـ «رسالة في اختلاف الناس في سِيَرهم وأخلاقهم وشهواتهم» ـ وقد أهداها إلى أبي علي الحارثي. ومنها نسخة في برلين برقم ٥٣٨٧.

ـ «رسالة في السّهر»، مهداة إلى أبي الغطريف منها نسخة في برلين تحت رقم ٦٣٥٧.

ـ «في تدبير الأبدان في السفر للسلامة من الأمراض والخطر» ـ مهداة إلى الحسن بن المخلد. منه نسخة في المتحف البريطاني رقم ٤٢٤ (٢)، في الأصفية ٢: ٩٣٤ (٢٠١).

ـ «كتاب في البلغم وعِلله»، وهو المقالة الأولى من كتاب في ست مقالات أهداه إلى الغطريف. منه نسخة في ميونخ برقم ٨٠٥.

ـ «في عِلَل الشعر»، المتحف البريطاني ٤٣٤ (٣).

ـ «في العمل بالكرة ذات الكرسي». منه نسخ في برلين ٥٨٣٦، والمتحف البريطاني ١٦١٥ (٧).

ـ كتاب «العمل بالاسطرلاب الكُري» ـ منه نسخة في ليدن برقم ١٠٥٣، وسراىَ برقم ٣٥٠٥ (٣).

ـ «رسالة في الكرة الفلكية» ـ منه نسخة في برلين برقم ٥٨٣٦، وفي المتحف البريطاني برقم ٤٠٧ (١٠)، وآيا صوفيا برقم ٢٦٣٣.

- «كتاب العمل بالكرة الفلكية في النجوم»؛ منه نسخة في مكتبة بودلي ٢: ٢٩٧، وجار الله ٢٠٩٦ (٢٢).

- «كتاب هيئة الفلك» - منه نسخة في مكتبة بودلي ١: ٨٧٩ (٢).

- «كتاب الفصل بين الروح والنفس» - منه نسخة في جوتا برقم ١١٥٨. وقد ترجمه إلى اللاتينية باروخ، وطبعت الترجمة في اتسبروك سنة ١٨٧٨.

ب - الترجمات:

- «شرح الاسكندر الأفروديسي وشرح يحيى النحوي على «السماع الطبيعي» لأرسطو.

- «الآراء الطبيعية التي يقول بها الحكماء، تصنيف فلوطرخس اليوناني» - وقد نشرناه في كتابنا: «أرسطوطاليس في النفس»، القاهرة سنة ١٩٥٤، وهو المعروف بكتاب Placita philosophorum والمنسوب خطأً - إلى فلوطرخس. راجع مقدمة نشرتنا هذه.

- رسالة أرسطوطاليس في النوم والرؤيا، وطول العُمر».

- «المسائل» لثيوفرسطس.

- «العناصر» لاقليدس، منه نسخة في أبسالا برقم ٣٢١، وفاتح في استبول برقم ٣٤٣٩ (١٠) - المقال من ١٤، ١٥.

- «كتاب المطالع» تأليف هوبسكلس، وأصلحه الكندي. منه نسخة في برلين برقم ٥٦٥٢ وعدة مخطوطات أخرى (راجع اشتينشيدر ص١٠١).

- «شيل الأثقال» أو: «في رفع الأشياء الثقيلة» - منه نسخ في ليدن برقم ٩٨١، ودار الكتب المصرية بالقاهرة (الفهرس القديم حـ٥ ص١٩٩)، وسرايّ باستانبول برقم ٣٤٦٦، وأيا صوفيا برقم ٢٧٥٥. وقد نشره كارا دي ڤو بعنوان: les Mécaniques, ou L'elevateur, de Heron d'Alexandrie مع ترجمة إلى الفرنسية، في ٥ المجلة الآسيوية» JA (باريس ١٨٩٣) السلسلة التاسعة، حـ١ ص٣٨٥ - ٤٧٢؛ حــــــ٢ ص١٥٢ - ٢٦٩، ص٤٢٠ - ٥١٤.

- «كتاب الطلوع والغروب» تأليف أوطولوفس. ومنه نسخة في ليدن برقم ١٠٤٢.

مراجع

- «الفهرست» لابن النديم، نشرة فلوجل، ص٢٩٥.

- «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، حـ١ ص٢٤٤ - ٢٤٥.

- «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي ص٢٩٢.

- «تاريخ مختصر الدول» لأبي الفرج ابن العبري ص٢٧٤.

- Brockelmann: GAL, vol I, p. 222- 224, suppl. I, P. 365- 366.

- H. Suter: Die Mathematiker und astronomen der araber (p. 40- 42); 1900; die Nachtraëge, p. 163, 1902.

- L. Leclerc: Histoire de la medecine arabe, vol. I, p. 157- 159. Paris, 1876.

- Giseppe Gabrieli: Nota biobbliografica su Qustâ: Rendiconti dell' accademia dei lincei, classe d. scien. moral, vol. 21, p. 341- 382. Roma, 1912.

وهو أوفى دراسة حتى الآن.

القيمة

valeur (F.); Wert (D.); value (E.); Valore (I.); valor (S.)

تقال «القيمة» على كل ما يقبل التقدير. وتستعمل في ميادين مختلفة كل الاختلاف: في الرياضيات، والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. ويمكن تمييز نوعين من استعمال هذا اللفظ: استعمال معياري نسبي، واستعمال معياري مطلق.

والاستعمال المعياري النسبي يتجلى خصوصاً في الاقتصاد. وتتوقف القيمة حينئذ على المنفعة التي تكون للشيء المقوَّم. والمنفعة أمرٌ نسبيّ تماماً يتوقف على عوامل عديدة: الحاجة، العرض والطلب، الخ.

أما الاستعمال المعياري المطلق فيوجد أساساً في الأخلاق. وهنا لا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة

أو الظروف؛ بل هي مستقلة عن كل اعتبار؛ إنها قيمة في ذاتها. وكنت Kant في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» يميز بين «الثمن»، وهو قيمة التبادل، وبين «المكانة» (أو: الكرامة) التي لا تطلق إلاّ على الكائنات العاقلة. وما يميز ما له «ثمن» هو أنه يمكن أن يستبدل به شيء آخر مساوٍ له في المنفعة؛ أما ما له «مكانة» فإن قيمته ذاتية، ولا يمكن استبدال غيرها بها. «وكل ما يشير إلى الميول والحاجات الخاصة بالإنسان له قيمة سوقية؛ وما يعين على العقل الحرّ لملكاتنا له قيمة عاطفية؛ أما ما يكوّن الشرط الذي به يكون الشيء هدفاً في ذاته، فليس له قيمة نسبية، أي ثمناً، وإنما له قيمة ذاتية، أي مكانة Würde» (كنت: مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، حـ٤ ص٤٣٤ ـ ٤٣٥). والمكانة لا تكون إلا لما يتفق مع القانون الأخلاقي وللإنسان الذي يحملها.

ثم جاء نيتشه فأفاض في استعمال كلمة «القيمة» بالمعنى الأخلاقي، ودعا إلى «إهدار القيم» التقليدية واستبدال غيرها بها، استناداً إلى مبدأ «إرادة القوة».

لكن «القيم» لم تصبح فرعاً قائماً برأسه من فروع الفلسفة إلاّ ابتداء من العقد الأخير من القرن التاسع عشر، بفضل مؤلفات الكسيوس ماينونج Meinong وكرستيان فون ايرنفلس، وهما من أتباع فرانتس برنتانو. فكتب أولهما كتاباً بعنوان: «أبحاث نفسانية ـ أخلاقية في نظرية القيمة» (سنة ١٨٩٤)، وكتب الثاني: «مذهب نظرية القيمة» (في مجلدين) ليبتسك، سنة ١٨٩٨). وقد تأثر كلاهما بالآخر. وهما يربطان بين الذات ـ أو النفس ـ وبين الموضوع في تقدير القيمة: فالذات إما أن تشتاق الشيء حقاً وفعلاً، وإما أن تشتاق الشيء حين لا يكون موجوداً فعلاً. وفي إثرهما جاء ج. ناومان G. Naumann (في كتابه: «مذهب القيمة»، ليبتسك سنة ١٨٩٣) الذي حدد القيمة وفقاً للذة التي تجلبها، ثم ف. كروجر F. Kröger (في كتابه: «فكرة الإرادة المطلقة للقيمة»، ليبتسك ١٨٩٨) الذي رأى أن القيمة هي موضوع رغبة مستمرة نسبياً ـ ثم كرايبج Cl. Kreibig (في كتابه: «التأسيس النفساني لمذهب في نظرية القيمة»، ڤيينا ١٩٠٢) الذي عرّف القيمة بأنها «معنى عاطفي».

وعلى عكس هذا الاتجاه النفساني في تحديد القيم قامت مدرسة بادن Baden بدراسة مشكلة القيمة. وأبرز رجالها هما ڤندلبند، وهينرش ركرت Rickert. يميّز ركرت بين «مملكة القيم، وهي المعاني الواجبة ولكنها غير موجودة بالفعل، وبين «عالم الواقع»، وبين «مملكة المعنى». وهذه الأخيرة تشمل الذات، وتمكن من إقامة ارتباط بين المملكتين الأُخرَيين ويصنّف ركرت القيم بحسب الميادين التالية: المنطق، علم الجمال، التصوف، الأخلاق، شؤون الجنس erotica، وفلسفة الدين ـ ويناظرها القيم التالية على التوالي: الحقيقة، الجمال، القداسة غير الشخصية، السعادة، القداسة الشخصية.

لكن فيلسوف القيم بالمعنى الشامل العميق هو من غير شك: ماكس شيلر Scheler. ولهذا سنتوقف عنده طويلاً.

إن ما يميز الأخلاق عند شيلر هو الاهتمام بالقيم اللاصورية (ويسميها هو بالمادية Materiale wertethik) في مقابل القيم الصورية التي اهتم بها كَنْت. لقد نقد شيلر رأي كنت قائلاً: إن قول كنت إن القبلي a priori هو الذاتي والصوري formel إنما هو ناتج عن الجهل بوجود نظام ترتيبي من القيم الموضوعية تعتبرها التجربة الفينومينولوجية توصيفات موضوعية (مثل الألوان) للخيرات وللموضوعات. وهذا هو ما منع كنت من إدراك دور العاطفية في الأخلاق. أما شيلر فيرى أن تصنيف القيم الأخلاقية من أعلاها إلى أسفلها في النظام الترتيبي (من مستوى الملائم إلى النافع، إلى الحيوي إلى الروحي وإلى المقدس) أمرٌ مُدْرَك في أفعال المعرفة التقويمية مثل التفصيل والتقليل. إن عالم القيم ليس فقط فرعاً من ميدان الماهيات. وهذا العالم ليس فقط أخلاقاً أو يرتد إلى الأخلاق مع ما ينتج عنها من قيم نسبية متغيرة: النظم الاجتماعية والسياسية، أخلاق العصر، الأعراف والتقاليد.

ويميز شيلر بين القيم من ناحية، وبين الخيرات والغايات من ناحية أخرى. فالقيم تمثّل أشكالاً موضوعية محضة، «موضوعات هي موضوعية حقاً، مرتبة على ترتيب سرمدي وتنازلي». أما الخيرات فهي الأشياء من حيث هي تتجسد القيم. أما الغايات فهي خواتيم الأفعال المزودة أو غير المزودة بقيم. والتناقض في الأخلاق عند

كَنْت ناجم عن الخلط بين القيمة، والغاية، والخير. وهذا الخلط هو الذي أضفى على الأخلاق عند كنت طابعاً صورياً (شكلياً) خالصاً.

ومن هنا حاول شيلر وضع أخلاق «مادية» (في مقابل: صورية) أي ذات مضمون ومحتوى، وليست مجرد صورة وشكل، أخلاقٍ عينية قائمة على القيمة، ومع ذلك فإنها مستقلة بذاتها. والموضوعية العينية لهذه الأخلاق تستند إلى تكوينها: فإنها ليست مستمدة من التحليل العقلي لأمور ميتافيزيقية، وليست مستمدة من التجربة المتعلقة بالموضوعات الجزئية. إنما هي تصدر عن وجدان عاطفي، أعني عن معيار كيفيّ، شبيه «بالأسباب القلبية» raisons du coeur عند پسكال (في قولته المشهورة: «للقلب أسباب ليست هي أسباب العقل»).

ويرتب شيلر القيم في الدرجات التالية: فالرتبة الدنيا للقيم هي رتبة القيم الحِسيّة (اللذيذ والمؤلم، الاستمتاع والتألم، الخ)؛ وفوقها رتبه قيم المدنية (النافع والضار)؛ وفوقها رتبة القيم الحيوية (الصّحة والمرض، الشيخوخة والموت)؛ وفوقها القيم الروحية (الجمالية، والشرعية، والخاصة بالمعرفة، الخ)؛ وأعلاها ـ وهي الرتبة الخامسة ـ هي رتبة القيم الدينية (طوبى، المحبّة، المقدّس، الخ).

مراجع

- R. Eisler: studien zur Wertctheorie. Leipzig, 1903.

- W. Ostwald: Philosophie der Werte. leipzig, 1913.

- R. Sorley: Moral value and the Idea of God, cambridge, 1919.

- B. Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. leipzig, 1923.

- E. Goblot: la logique des jugements de valeur. Paris, 1927.

- J. Laird: The Idea of value. Cambridge, 1929.

- August Messer: Wertphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930.

- L. lavelle: Traité des valeurs, 2 vols. Paris, 1951- 1955.

- J. S. Hans: «The question of value in Nietzsche and Heidegger», in Philosophy to-day, 1984, 28, n. 4, pp. 283- 299.



كارُوس

Carus (carl Gustav)

(1799 - 1869)

عالم وفيلسوف ألماني.

ولد في ٣ يناير ١٧٨٩ في ليبتسك، وتوفي في ٢٨ يوليو ١٨٦٩ في درسدن.

درس في ليبتسك ابتداء من سنة ١٨٠٤ الكيمياء، والفيزياء، والنبات، والحيوان، والجيولوجيا، كما درس الفلسفة والطب وعلم النفس والرياضيات. وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨١١ برسالة عنوانها: «نموذج البيولوجيا العامة، وفيها عرض مخططاً لنظرية عامة في الحياة. وحصل على بكالوريوس الطب. وفي سنة ١٨١٤ صار أستاذاً في مدينة درسدن في أكاديمية التشريح والطب. وصار طبيباً خصوصياً لملك ولاية سكسونيا. وفي سنة ١٨٢٧ سافر برفقة وليّ العهد إلى إيطاليا وسويسرا، وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى فرنسا، وفي سنة ١٨٤٤ إلى انجلترا، واسكتلندة. وانعقدت أواصر الصداقة بينه وبين الشاعر الألماني الرومنتيكي لدفج تيك Tieck وكان على مراسلات مع جيته.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بجيته وشلنج وكَنْت. وقد شارك جيته في الشعور بالحياة، وفي تصوره للعالم وللطبيعة. وشارك وشلنج في القول بروح للعالم آلهية، ولكنه لم يأخذ بمذهب وحدة الوجود والمثالية المتعالية ومذهب الهوية عند شلنج. وأخذ عن كنت تصوره للمادة على أنها في حركة أزلية أبدية.

والفكرة السائدة في كل إنتاجه الفلسفي والعلمي هي فكرة التطور العضوي من الكثرة إلى الوحدة. وكلما كان الكائن أكثر واقعية، كان أوغل في الوحدة عضوياً. والوحدة العضوية هي في الوقت نفسه وحدة خلاّقة. وذروة الحقيقة الواقعية هي الألوهية، التي تتجلى في العالم وتنفذ فيه، ولكنها في الوقت نفسه عالية عليه. وخارجة عنه. والألوهية حقيقة كلية غير واعية، وتصير واعية في العالم العضوي، وخصوصاً في أفراد الإنسانية. وقد سمّى هو هذا المذهب باسم Entheismus للتمييز بينه وبين Pantheismus («الكل هو الله»)، وPanentheismus («الكل في الله»)، والتأليه Theismus.

ويرى كاروس أن «الحياة معناها النشوء والزوال، الفعل والتحوّل، وفقاً لصورة باطنة Innere Idee (راجع كتابه: «الطبيعة والصورة» ص٢٨). والصورة Idee هي الشكل الأولي؛ وهي أيضاً نمط الشكل.

والصورة هي الشكل الذي يتطور وهو يحيا. إنها شكل الحياة. وللصورة عدة أسماء وعدة معانٍ: إنها صورة، وصورة روحية، وشكل مثالي، وقوّة مُشَكِّلة، وروح مصوِّرة، وانتلخيا، وحياة: حياة تصوِّر على غير وعي منها». والصورة المصوِّرة تنتج ما لا نهاية له من المصوَّرات. والتحوّل يرجع إلى «ظاهرة أوّلية» - كما هو رأي جيته (راجع مقدمتنا وشروحنا على ترجمتنا «للديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لجيته، القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٧).

وفي الألوهية ينبوع الحياة الأصلي، الذي يظل غير

واع بنفسه. ويرى كاروس «أنه أينما أقرّ بالألوهية ثم اليَنْبوع الأصلي لكل حياة، وينبوع التحول السرمدي وفقاً لقوانين سرمدية» (الطبيعة والصورة»، ص١٣٤). ويقول أيضاً: «إن من يتأمل كيف أنه بمنطق إلهي دورة الحياة في الأجسام العالية تتجلى في دائرة وجود أصغر الذرات في باطننا لا بد أنه سيمتلىء برهبة مخيفة وإعجاب هائل» (Physis ص٢٨٤).

ويربط كاروس بين حياة الكون وحياة الإنسان، وينقل فلسفة الطبيعة إلى علم النفس كما تصوره. ومذهبه في النفس جزء من مذهبه في حياة الكون. إن الحياة في الكون ليست واعية. فكيف تصير في الإنسان واعية؟ هذا لغز لا يمكن حَلّه. «واللاوعي هو التعبير الذاتي عما نتعرف في الطبيعة أنه موضوعي» («الطبيعة والصورة» ص١٢). والإنسان وحده هو الذي له روح، تعلن عن نفسها في الوعي الذاتي. أما الحيوانات فلا تملك إلاّ «الوعي العالمي»، وهو نوعٌ من الغريزة: وفي الإنسان وحده ـ دون سائر الكائنات الحية ـ يسمو الفرد إلى مرتبة الشخصية Person والشخصية هي الإنسان الذي يشعر بأنه «أنا». وفي «الأنا» تصبح الصورة Jdee واعية بذاتها.

ويجب عدم الخلط بين الوعي وبين النفس. ذلك أن النفس غير واعية، إنها «حياة لا واعية تشكل نفسها»: «ومفتاح معرفة ماهية حياة النفس الواعية يقوم في منطقة اللاوعي» (Psyche، في أوله). والجسم هو طريقة تجلي النفس، والنفس هي معنى الجسم. ولهذا ينبغي أن تستبدل بالتقابل المزعوم بين النفس والجسم التقابل بين الوعي واللاوعي. وليس بين الجسم والنفس فعل متبادل ولا تواز.

ويعد كاروس أول من أدخل فكرة «اللاوعي» في الأبحاث النفسانية. وهو يقول: إن كل ما نسميه شكل الجسم، وملامح الوجه، ونظرة العين ـ ما هو إلاّ راموز خارجي به يعبر الباطن عما فيه من صورة مهيمنة عليه دون وعي منه» (Psyche ص٤٢٩). ويحاول كاروس أن يتخذ من هذا الراموز (= مجموع الرموز) مفتاحاً لمعرفة الأخلاق الإنسانية. ولهذا فإنه يستخدم مذهبه في اللاوعي لتفسير ما يسمى «بالظواهر الخفيّة» مثل: الرؤية الساطعة Hellschen والبصر الثاني والمشي في النوم Somnambulismus. يقول: «إن ازدواج وجودنا النفسي كله، وفقاً للوعي واللاوعي، هو الذي بمعرفته نجد المفتاح لفهم العديد من أحداث حياتنا، خصوصاً تلك الأحداث التي نطلق عليها اسم الأحداث السحرية» («في مغناطيسية الحياة»، ص١٠) إن كل ما هو سحري هو على ارتباط وثيق باللاوعي، واللاوعي في الإنسان يقيم في لاوعي العالم.

والفكرة الأساسية الباطنة في كل فلسفة هي «أورجانون المعرفة». والمعرفة هي صعود من الظواهر إلى الظاهرة الأوّلية Urphänomen. ولا بد للمعرفة من أن تريغ إلى إدراك «وجود رابطة عامة كبيرة عضوية تربط كل وجود برابطة عميقة لا انفصام لها» (Organon، ص٣١).

مؤلفاته

- «متن تعليمي في التشريح المقارن»، ١٨١٨.
- «موجز التشريح والفسيولوجيا المقارنين»، ١٨٢٥.
- «محاضرات في علم النفس»، ١٨٣١.
- «علم الفسيولوجيا»، ٣ أجزاء، ١٨٣٨ ـ ١٨٤٠.
- «ملخص في علم الكشف على الدماغ»، ١٨٤١.
- «جيته: محاولة لفهمه عن قُرْب»، ١٨٤٣.
- «رسائل عن حياة الأرض»، ١٨٤١.
- «پسوخيه: تاريخ تطور النفس»، ١٨٤٦.
- «فوزيس: في تطور حياة الجسم»، ١٨٥١.
- «راموز الشكل الإنساني»، ١٨٥٣.
- «أورجانون معرفة الطبيعة والروح»، ١٨٥٣.
- «في المغناطيسية الحيوية والتأثيرات السحرية بوجه عام»، ١٨٥٧.
- «الطبيعة والصورة: أو المتحوّل وقانونه»، ١٨٦١.
- «جيته وأهميته لهذا الزمان وللزمان القادم»، ١٨٦٣.
- «علم النفس المقارن، أو تاريخ النفس في سلسلة عالم الحيوان»، ١٨٦٦.

- «ذكريات عن حياتي ومذكرات» ٤ مجلدات، ١٨٥٦ - ١٨٦٦.

مراجع

- Christoph Bernoulli: Die Psychologie von Carl Gustav Carus und deren geistes geschichtiche Bedeutrung. Jena, 1925.

- Hans Kern: Die Philosophie des Carl Gustav Carus, eine historisch - Kritische literaturschau. Dresden, 1930.

- Eva Langewisch: Das Teleologische Prinzip bei C. G. Carus. Nowawes, 1927.

- Sophie, Grafin von arnim: Carl Gustav Carus, sein leben und wirken. Dresden, 1930.

- Erich Voegelin: Die Rassenidee in der Geschichte von Ray bis Carus. Berlin, 1933.

- Erwin Wäsche: C. G. Carus und die romantische weltanschaung. Köln, 1933.

- Hans Wilhelmsmeyer: C.G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. Berlin, 1936.

- Hans Kern: C. G. Carus, Peronlichkeit und Werk 1942.

- P. Stöcklein: C. G. Carus, 1943.

كاسيرر

Cassirer (Ernst)

(1874- 1945)

فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ألماني يهودي.

ولد في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤؛ وتوفي في نيويورك في سنة ١٩٤٥.

دَرَس سنة ١٨٩٢ إلى ١٨٩٩ القانون، والفيلولوجيا الجرمانية وتاريخ الأدب الحديث، ومنذ سنة ١٨٩٦ دَرَس الفلسفة والرياضيات وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨٩٩، وكان تلميذاً لهرمن كوهن وپاول ناتورپ، برسالة عن «نقد ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية»، وعين مدرساً في جامعة برلين سنة ١٩٠٦. ومن سنة ١٩١٩ حتى سنة ١٩٣٣ كان أستاذاً ذا كرسي في جامعة هامبورج. وبعد مجيء النازية إلى الحكم في ٣٠ يناير ١٩٣٣ اضطر إلى مغادرة ألمانيا. فتوجه أولاً إلى أوكسفورد، حيث بقي فيها من ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥. ثم غادرها إلى جوتبورج Göteborg (في السويد)، وصار أستاذاً في جامعتها من ١٩٣٥ حتى ١٩٤١. وأخيراً هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعين أستاذ في جامعة ييل Yale من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٤٤؛ ثم قام بالتدريس من ١٩٤٤ حتى وفاته في السنة التالية في جامعة كولومبيا بنيويورك.

كانت نقطة ابتداء تفكير كاسيرر من مذهب أستاذيه: هرمن كوهن، وپاول ناتورپ، أعني الكنتية الجديدة في فرعها المتمثل في جامعة ماربورج على نهر اللان؛ والمسمى باسم «مدرسة ماربورج»، وكانت تمثل الاتجاه الأكثر عقلانية ومفهومية، وموضوعية وعلمية من سائر فروع الكنتية الجديدة. ذلك أنها اتجهت خصوصاً نحو علوم الطبيعة، وعلى وجه أخص نحو الفيزياء الرياضية. وهذا الاتجاه هو الذي حدد الموضوعات التي اختارها كاسيرر لدراسة تاريخها: لهذا نراه اهتم بديكارت، وليبنتس وكنت دون سائر الفلاسفة كذلك أدى به هذا الاتجاه إلى تخصيص قسم كبير من أبحاثه إلى نظرية المعرفة، فألف كتابه الرئيسي وعنوانه: «مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلوم في العصر الحديث» (حـ١ ١٩٠٦؛ حـ٢ ١٩٠٧؛ حـ٣ ١٩٢٠) - لأنه كان يعتقد، كما قال هو نفسه: «إن كل المحاولات الفكرية في العصر الحديث تتلخص في مهمة مشتركة سامية، هي: تصور جديدٍ للمعرفة يُعَالَج باستمرار وتقدم» («مشكلة المعرفة» حـ١ ص هـ). وفقط بفضل «الوعي الذاتي النظري» المختلف الأنواع يمكن الوصول إلى الفعالية الكاملة.

والمبدأ الأساسي الذي اعتنقه كاسيرر هو أن التحليل العقلي المنظم والتأمل التاريخي يعاون كلٌ منهما الآخر، وأنه لا بد من معالجة المفهومات العامة على أساس المصادر التاريخية وإذن فالتأمل النظري لا يمكن أن يؤتي ثماره إلاّ على ضوء الدراسات التاريخية للمفهومات والمشاكل. ولا بد من الجمع - دون قسر - بين النظرة التأملية وبين النظرة التاريخية.

لكن تاريخ الفلسفة ليس تكديساً لمواد على أي نحوٍ اتفق، بل يجب أن يسير وفقاً لمنهج وترتيب. يقول

كاسيرر: «إن تاريخ الفلسفة لا يعني ـ مادام علماً ـ مجرد الجمع للمواد بحيث نتعلم منها الوقائع المتعددة؛ بل هو يريغ إلى أن يكون منهجاً، بواسطته تستطيع فهمها». والمذهب الفلسفي إنما يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية التي أدت إلى صياغته.

وهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة لا تقتصر على عرض النتائج، بل مهمتها الأولى هي الكشف عن القوى المكوّنة لكل مذهب في الفلسفة. ومن ثم تتنادى إلى «ظاهريات الروح الفلسفية». (راجع كتابه: «فلسفة التنوير» ص س ـ يا).

ويتمثل كاسيرر تاريخ الفلسفة الحديثة في عصور متوالية هي بمثابة، أحجار الزاوية في تقدم الفكر الإنساني، ولهذا كرّس لها دراسات كبيرة مستقلة على النحو المتوالي التالي:

١ ـ «الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة»، ١٩٢٧.

٢ ـ «النهضة الأفلاطونية في انجلترا ومدرسة كمبردج»، ١٩٣٢.

٣ ـ «الفلسفة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، باريس ١٩٣٩.

٤ ـ «فلسفة (عصر) التنوير»، ١٩٣٢.

وأدى اهتمامه بفلسفة الرياضيات إلى توكيد أهمية فكرة الدالّه Funktion في التفكير بعامة. يقول كاسيرر: «إن المضمون الموضوعي للمعرفة الرياضية يشير إلى شكل أساسي للتصور، لم يظفر بالوضوح الكافي والاهتمام حتى في علم المنطق» وهو: الدالّة بالمعنى المفهوم في الرياضيات («مفهوم الجوهر ومفهوم الدالّة: أبحاث في المسائل الرئيسية لنقد المعرفة» سنة ١٩١٠ ص٥ من المقدمة). فقد رأى كاسيرر أن المفهومات (التصورات) العلمية والفلسفية لها طابع دالّي وفحص الفوارق بين التصورات القديمة، المتجهة نحو «الجوهر» وبين التصورات الحديثة المتجهة نحو «الدالة» ـ وأبرز أهمية فكرة «الدالّة» و«الاعثار المتبادل بين العناصر بعضها ببعض» سواء في الرياضيات وفي علوم الطبيعة، وفي نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا.

وإلى جانب فكرة «الدالّة» أبرز كاسيرر في العلوم الروحية فكرة أخرى هي «الرمزية» أو «الشكل الرمزي»، وذلك في كتابه: «فلسفة الأشكال الرمزية» (حـ١: «اللغة»، ١٩٢٣؛ حـ٢ «التفكير الأسطوري» ١٩٢٥؛ حـ٣ «ظاهريات المعرفة»، ١٩٢٩ فهرس طبعه نواك Noock ١٩٣١). وفي هذا الكتاب الضخم يقول كاسيرر أن كل أشكال الفهم للواقع التي يواجهها الإنسان وهو في مواجهة الحقيقة الواقعية ـ لها وجه رمزي، أعني أنها مؤسسة في صور رمزية، أو على حد تعبيره: هي ترميزات، إن الإنسان ـ هكذا يقول كاسيرر ـ «حيوان رمزي homo simbolicos. والحضارة الإنسانية ـ من علم وفن ودين وأخلاق وسياسة ـ تؤلف نسيجاً من الترميزات. ودرس كاسيرر خصوصاً ثلاثة أنظمة رمزية أساسية. وكل واحد منها يناظر وظيفة محدودة: نظام الأساطير، وهو يناظر الوظيفة الصريحة للرموز؛ ونظام اللغة المشتركة (العادية) وهو يناظر وظيفة عيانية؛ ونظام العلوم، ويناظر وظيفة معنوية. ودراسة أصل الوظيفة الرمزية هي فلسفة في اللغة بالمعنى الواسع. وفلسفة اللغة هذه هي في الوقت نفسه فلسفة حضارة أو فلسفة الأشكال الحضارية.

مؤلفاته

إلى جانب ما سبق ذكره، نذكر ما يلي:

ـ «مذهب ليبنتس في أُسُسه العلمية»، ١٩٠٢».

ـ «حول نظرية النسبية لاينشتاين: تأملات في نظرية المعرفة»، ١٩٢١.

ـ «الحرية والشكل؛ دراسات في التاريخ الروحي لألمانيا»، ١٩١٦.

ـ «كَنْت: حياته ومذهبه، ١٩١٨ (مجلد تكميلي لمؤلفات كنت).

ـ «شكل التصور في التفكير الأسطوري»، ١٩٢١.

ـ «اللغة والأسطورة: إسهام في مسألة أسماء الآلهة»، ١٩٢٥.

ـ «تاريخ الفلسفة القديمة»، بالاشتراك مع أرنست هوفمن، ضمن كتاب: «المتن التعليمي للفلسفة»، بإشراف ماكس دسوار، سنة ١٩٢٥.

- «التأسيس الطبيعي والإنساني لفلسفة الحضارة» جوتبورج ١٩٣٩.

- «الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة. دراسات في مشكلة العِلّية»، جوتبورج ١٩٣٧.

- «اللوغوس، والعدالة، والكون في تطور الفلسفة اليونانية»، جوتبورج، ١٩٤١.

- «مقالة في الإنسان»، ١٩٤٥.

- «مكانة تورلد Thorild في التاريخ الروحي للقرن الثامن عشر»، استكهلم، ١٩٤١.

- «أسطورة الدولة»، ١٩٤٧.

- «حول منطق علم الحضارة»، خمس دراسات. جوتبورج ١٩٤٢.

كذلك نشر لليبنتس: «الكتابات الرئيسية لتأسيس الفلسفة» حـ١ وحـ٢ سنة ١٩٠٤/١٩٠٦ في «المكتبة الفلسفية». كما نشر مؤلفات كنت الكاملة، في ١١ مجلداً، ابتداءً من سنة ١٩١٢.

مراجع

- Alfred Jospe: Die Unterscheidung von Mythos und Religion beï Hermann Cohen und Ernst Cassirer 1932.

- Félix Kaufmann; Kurt lewin et altri: The Philosophy of Cassirer, ed by Paul Arthur schlipp, 1949.

وفيه ثبت كامل بمؤلفات كاسيرر.

- Carl H. Hamburg: Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer, 1956.

- Mercedes Rein: La filosofia del lenguaje de Ernst Cassirer, 1959.

- H. Lübbe: Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, 1975.

كپلر

Kepler (Johannes)

(1571 - 1630)

فلكي عظيم، وفزيائي ألماني.

ولد في Weil der stadt في ألمانيا في ٢٧ ديسمبر ١٥٧١؛ وتوفي في ريجنزبورج، ألمانيا، في ٢٥ نوفمبر سنة ١٦٣٠.

التحق بجامعة توبنجن في أكتوبر سنة ١٥٨٧. وهنا تأثر كثيراً بأستاذ الفلك ميكائيل ميستلن Michael Maestlin الذي كان يعرف فلك كوبرنيكوس معرفة جيدة، وقد وضع تعليقات على كتاب كوبرنيكوس: «في دورات الأفلاك السماوية». وفي ١١ أغسطس سنة ١٥٩١ حصل كپلر على الماجستير من جامعة توبجن. واختير مدرساً للرياضيات في المدرسة اللوترية بمدينة جراتس (النمسا)، بعد أن كان أن قد شرع في الدراسة اللاهوتية ليكون قسيساً. لكنه بهذه الوظيفة تخلى عن الاستمرار في هذا المجال.

وكان أول إنتاجه في علم الفلك هو: «السرّ الكوني» Mysterium cosmographicum الذي طبع في سنة ١٥٩٧. وقد أرسل نسخاً إلى كبار الفلكيين: جاليلو، وتيشوبراهه وغيرهما. وبهذا الكتاب أثبت أنه أول فلكي اقترح تفسيرات فيزيائية للظواهر السماوية.

ومن سبتمبر سنة ١٦٠٢ حتى نهاية سنة ١٦٠٣ انكبّ على تأليف كتابه: «الفلك: القسم المتعلق بالبصريات». وفي سنة ١٦٠٤ بدأ في تأليف كتابه: «الفلك الجديد» أول شرح يتعلق بنجم المريخ. وفي الكتاب الأول ناقش مسألة الـ parallax، والإنكسارات الفلكية، وبيّن التغيرات السنوية في الحجم الظاهري للشمس.

وغادر جراتس وذهب إلى براج في سنة ١٦٠٠ ليعمل مساعداً لتيشو براهه. وبعد وفاة تيشو براهه عُيّن رياضياً أمبراطورياً في بلاط الأمبراطور رودولف الثاني؛ كما كُلف بأبحاث تتعلق بالتنجيم. وبوفاة هذا الأمبراطور أستأنف حياة التنقل، فعين أستاذاً للرياضيات في لنس Linz (النمسا) من سنة ١٦١٢ حتى سنة ١٦٢٦ ثم عانى الكثير من المتاعب والاضطهادات، ووقع في ضائقة مالية. لكنه في السنوات الأخيرة من عمره حظي بعطف ڤالنشتاين Wallenstein.

وفي أثناء هذه المحنة ألّف كپلر كتابه: «الموجز في فلك كوبرنيكوس» (١٦١٨ - ١٦٢١)، وعلى الرغم من

عنوانه فإنه موجز في فلك كبلر أحرى، منه موجزاً في فلك كوبرنيكوس وهو مكتوب بطريقة السؤال والجواب. يقول رسل J.L. Russell إنه بين سنة ١٦٣٠ وسنة ١٦٥٠ كان هذا الكتاب أكثر الكتب الفلكية قراءة في أوروبا. والمقالات الثلاث الأولى من هذا الكتاب تناول فلك الأكر spherical astrnomy. وفيه بحث عن التوزيع المكاني للنجوم وعن الانكسار الجويّ. ومن الموضوعات المهمة التي طرقها في الكتاب موضوع حركات الأرض. وفي وصفه لنسبية الحركة مضى بعيداً جداً إلى أبعد مما فعل كوبرنيكوس، وصاغ المبادىء التي عالجها فيما بعدُ جالليو في كتابه: «الحوار» (سنة ١٦٣٢). وبسبب هذا البحث في حركات الأرض، وضع كتاب كبلر هذا على «ثبت الكتب المحرّمة» في سنة ١٦١٩.

لكن أهم ما في هذا «الموجز» هو المقالة الرابعة وعنوانها: «الفيزياء السماوية»: ففيها فسّر الحجم والطرق والنسبة في السماء بأسباب إما طبيعية أو نمطية أما المقالات من ٥ إلى ٧ على شكل فتتناول رد المسائل الهندسية العملية الناشئة عن الدورات الفلكية إلى قطوع ناقصة.

ولما كان بلاط الأمبراطور رودولف الثاني قد كلفه باتمام لوحات النجوم التي بدأها تيشو براهه، فقد كرّس كبلر وقتاً طويلاً لإنجاز هذا العمل. وأصدر هذا العمل تحت عنوان: «اللوحات الرودلفية». وقد استطاع أن يحدد مواضع الكواكب بشكل أدق كثيراً مما فعله أسلافه من الفكليين.

وفي سنة ١٦١٩ أصدر كبلر كتابه: «انسجامات العالم» Harmonices mundi (لنتس، ١٦١٩). وفيه أورد صيغة القانون الثالث من القوانين الثلاثة لحركة الكواكب، التي تعدّ النقطة الحاسمة في تطور علم الفلك الحديث، وهذا القانون الثالث يقول: «مربعات أزمنة دوران الكواكب حول الشمس تتناسب فيما بينها كتناسب مكعبات أبعادها الوسطى من الشمس».

نشرات مؤلفاته

نشر G. Frisch مجموع مؤلفات كبلر بعنوان Opera omnia في ٨ مجلدات في فرانكفورت وايرلنجن من سنة ١٨٥٨ إلى ١٨٧١. كما تولى نشرها بعنوان Gesammelte werke كل من W. V. Dyck و M. Caspar في ١٩ مجلداً، في منشن من سنة ١٩٣٧ إلى ١٩٥٩؛ وأعيد طبع كتاب «الفلك الجديد» وكتاب «انسجامات العالم» في بروكسل ١٩٦٨.

مراجع

- H. Zaiser: Kepler als philosoph. Basel 1932.

- M. Caspar: Johannes Keplers Wissenschaftliche und philosophische stellung. Munchen - Zürich, 1935.

- G. Baumgardt: J. Kepler, life and Letters. New York, 1951.

- A. Koyré: «l'oeuvre astronomique de kepler», in: XVLL^e siècle, pp. 69-109.

- G. Holein: J. Kepler et les origines philosophiques de la physique moderne. Paris, 1961.

- A. Koyré: la révolution astronomique: Copernic, Kepler, Birelli, Paris 1961, pp. 117-456.

كلارك

Clarke (Samuel)

(1675 - 1729)

فيلسوف أخلاقي إنجليزي.

ولد في ١١ أكتوبر ١٦٧٥ في نورونش Norwich (مقاطعة نورفولك، انجلترا)؛ وتوفي في ١٧ مايو سنة ١٧٢٩ في ليسستر. دَرَس الرياضيات والفلسفة، ثم بعد ذلك درس اللاهوت، وصار قسيساً في سنة ١٧٠٧ في لندن. ثم أصبح رئيساً لكنيسة درايتون، بالقرب من نورونش؛ ثم لكنيسة سانت بنت St. Bennet في لندن؛ ثم لكنيسة سانت جيمس، في وستيمنستر. وكان صديقاً لاسحق نيوتن ومن أنصاره، فدافع عن فلسفة نيوتن في الطبيعة ضد الديكارتيين، وضد اعتراضات ليبنتس. ودخل في مجادلات ضد هوبز، ولوك، وكولنز Collins، وبالجملة ضد كل اتجاه مادي وإلحادي. وكان يرى أن العقائد الدينية تتفق تماماً مع ما يقضي به العقل، ولهذا رأى أنه لا يوجد خلاف بين الدين الطبيعي وبين الدين الموحى به.

لقد حارب كلارك المذاهب المادية والإلحاد، وأكّد

خلود النفس، وحرية الإرادة الأخلاقية، وبرهن على وجود الله وبين صفاته فألقى في عامي ١٧٠٤ و١٧٠٥ سلسلتين من المحاضرات ضمن ما يسمى: «محاضرات بويل Boyle Lectures وكان عنوان سلسلة ١٧٠٤ هـ (قول في وجود الله وصفاته)، وعنوان سلسلة ١٧٠٥ هـ: هو «قول في الإلتزامات الثابتة للدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي».

وقد جُمِعت كلتا السلسلتين في سنة ١٧٠٥ تحت عنوان: «قول في وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي» (لندن ١٧٠٦). وفي هاتين السلسلتين يبين كلارك أن الله أزلي أبدي، موجود بذاته، وواجب الوجود؛ وأن الله لا نهائي، على كل شيء قدير، وعالم بكل شيء، وحكيم وجواد. والحجج التي يسوقها تندرج فيما يسمى بالبرهان الكوسمولوجي على وجود الله، القائم على ما في الكون من نظام وحكمة وانسجام. ويحاول أن يصوغ براهينه في صياغة أقرب ما تكون إلى البراهين الرياضية.

وقد وُصِفَت فلسفته بأنها «عقلية أخلاقية»؛ في مقابل الفلسفة «الأخلاقية العاطفية» التي كان يحمل لواءها هتشسون Hutcheson. ولكنها عقلية من نوع خاص لأنها لم تكن تأليهية ولا متحررة، بل كانت ذات نزعة دينية حادّة. ولقد كان لمحاضراته هذه تأثير كبير في انجلترا في القرن الثامن عشر. ونقد ديفد هيوم للدين إنما نتج - في معظمه عن عدم رضاه عن الطريقة التي حاول بها كلارك إثبات وجود الله ووجدت فلسفة كلارك في الأخلاق انصاراً لها، مثل وليم ولاسطن William Wallaston ورتشرد برايس Price؛ لكن بين نقائصها جوزف بتلر Butler وفرانسيس هتشسون وديفد هيوم، حتى إنهم وضعوا الكثير من آرائهم معارضة لآراء كلارك.

ويتلو تلك المحاضرات في الأهمية كتابه: «مذهب التثليث كما ورد في الكتاب المقدس» (لندن، سنة ١٧١٢). وقد نزع فيه نزعة مشابهة لمذهب أريوس Arius ومضادة لمذهب أثناسيوس في تفسير التثليث. فأثار كتابه هذا جدلاً عميقاً، واتهمه خصومه بالهرطقة الأريوسية. وبسبب هذا الكتاب لم يحصل كلارك بعده على أية ترقية.

وكان كلارك قد تتلمذ على إسحق نيوتن في جامعة كمبردج، ومن ثم صار صديقاً له، وراح يدافع عنه في قوله بزمان ومكان مطلقين ضد ليبنتس. وترجم إلى اللاتينية (سنة ١٦٩٧؛ ط ٤ سنة ١٧١٨) كتاب جاك روهو Rohault الذي عنوانه Traité de physique، الذي كان بمثابة المتن المعتمد لفلسفة ديكارت الفيزيائية، وأضاف إلى الترجمة مقداراً وفيراً من التعليقات التي بيّن فيها كيف أن نيوتن أصلح الكثير من فيزياء ديكارت. وفي سنة ١٧٠٦ أصدر ترجمة لاتينية لكتاب نيوتن الذي عنوانه Opticks. وفي عامي ١٧١٥ - ١٧١٦ قام بدور الممثل لنيوتن في عدة رسائل متبادلة مع ليبنتس (نشرت سنة ١٧١٧؛ ونشرت نشرات حديثة في عامي ١٩٥٦ - ١٩٥٧). وهذه الرسائل تبدأ بتناول نقد ليبنتس لبعض النتائج الدينية لما ورد في كتب نيوتن؛ لكن الموضوع المهم فيها هو مناقشة مسألتي الزمان والمكان. ذلك أن ليبنتس قال إن الزمان والمكان هما مجرد علاقات بين الأشياء أو بين الأحداث، بينما قال نيوتن أنهما مطلقان وليسا نسبيين إلى الأشياء أو إلى الأحداث.

مراجع

قام B. Hoadly بنشر مجموع مؤلفاته Works في ٤ مجلدات، في لندن ١٧٣٨ - ١٧٤٢ مع نبذة عن سيرة حياته.

- le Rossignal: The Ethical Philosophy of Samuel Clarke, leipzig, 1802.

- G. von Leory: Die pholosophische probleme in dem Brief wecksel Leibniz und Clarke. Giessen, 1893.

- G. Garin: «Samuel Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVIII», in Sophia, 1934.

الكلمنسيات (المنحولة)

القديس كليمنس Clemens الذي من روما تحيط بحياته الأساطير من كل جانب:

١ - فمن حيث أسرته قيل إنه ينحدر من أسرة كان منها أعضاء في مجلس الشيوخ في روما، وتنتسب إلى أسرة فلاقيوس، الأباطرة الرومانيين، التي أسسها فسبسيان (كان أمبراطوراً من سنة ٦٩ إلى ٧٩ ميلادية) في

سنة ٦٩م، وخلفه ولداه: تيتوس Titus (٧٩ ـ ٩١) ودومتيان (٨١ ـ ٩٦). وزعم بعض المؤرخين المحدثين أنه هو القنصل تيتوس فلافيوس كلمنس، ابن عم دومتيان، وقد قتله هذا بتهمة اعتناقه المسيحية. لكن الأرجح أن القديس كليمنس إنما كان مولى أو ابن مولى، أي عبداً محرراً من عبيد أسرة هذا القنصل.

٢ ـ أما من حيث ديانته، فمن المؤكد أنه اعتنق المسيحية، وصار أسقفاً على روما. لكن اختلف في تاريخ توليه منصب البابوية، أي خلافة القديس بطرس على كرسي البابوية. فترتليان وبعض المؤرخين اللاتين قالوا إنه أول خليفة مباشر لبطرس على كرسي روما، بينما نجد أن ايريناوس ويوسابيوس، وجيروم وابيفانوس يقولون إنه ثالث خلفاء بطرس بعد لين Lin وأناكليت Aaclet. وحاول بعضهم في القرن الرابع التوفيق بين الرأيين قائلاً إن لين وأناكليت قد رسما أساقفه في حياة بطرس وأن هذا الأخير بسبب مشاغله قد أنابهما في إدارة كنيسة روما، وبهذا الافتراض يمكن أن يعدّ لين وأنا كليت سلفين لكليمنس، لكن كليمنس كان هو الخليفة المباشر لبطرس على كرسي روما! وقد اختلف أيضاً في تاريخ توليه هذا المنصب. ويوسابيوس يضع خلافته في العشر سنين الأخيرة من القرن الأول للميلاد، ويجعل وفاته سنة ١٠٠م. لكن هرنك، أكبر مؤرخي المسيحية الأولى، يشك في هذا التاريخ. كذلك يدور الشك حول نهايته: فالبعض يقول إن الأمبراطور ترايان (٩٨ ـ ١١٧) نفاه إلى شبه جزيرة القرم، ثم أمر بإلقائه في البحر الأسود، وبهذا مات شهيد الإيمان وعدّ من شهداء المسيحية الأولى.

وقد نسبت إليه مكتوبات، بعضها صحيح، والغالبية العظمى منها منحولة. والمكتوب الوحيد الصحيح النسبة إليه هو رسالة موجهة إلى أهل مدينة كورنثوس (مدينة وميناء على خليج كورنتوس الذي يربط بين البلويونيز ووسط بلاد اليونان) وهي رسالة طويلة (طبعت في مجموعة مينى اليونانية Patrologia Graeca حـ١ عمود ٢٠١ ـ ٣٢٨). وكانت بمناسبة الاضطرابات التي حدثت في كنيسة كورنتوس وأدت إلى خلع بعض رجال الدين. وفي القسم الأول من الرسالة يأمر كليمنس بالتوبة؛ ويوصي بالتواضع والطاعة وممارسة كل الفضائل المسيحية. وفي القسم الثاني (فصل ٣٧ إلى ٦١) يؤكد أن المراتب الكنسية من وضع آلهي، كما يؤكد الطاعة في الكنيسة، ويحض المؤمنين على المحبة فيما بينهم، ومثيري الشغب على التوبة والخضوع والطاعة.

وأما من حيث المضمون الديني فإن كليمنس يتحدث عن الله وصفاته ويبرز منها صفات الخير، والرحمة، والمقدرة الخالقة. إن الله ـ هكذا يقول يفيض بالمحبة والنعم، وهو أبٌ وسيّد. ولم يكتف الله بالإحسان إلى الإنسان في الدنيا، بل هو يهيء للابرار الجزاء الأوفى في الآخرة. وستبعث الأجسام في اليوم الأخير. والله ـ في هذه الرسالة، ليس الله المتوحد المجرّد الذي عند الوحدانية الشعبية اليهودية. بل هو يتكلم، ويحمل الثالوث المسيحي؛ ويُقِرُّ كليمنس صراحة بالأقانيم الثلاثة: فإلى جانب الله يوجد يسوع المسيح والروح القدس، ويجعل الثلاثة في نفس المرتبة، وأن كان يومىء إلى صدور الروح القدس عن الله وعن المسيح معاً. وبالجملة فهو يسلّم بالتثليث تسليماً.

لكن إلى جانب هذه الرسالة إلى أهل كوزنتوس، والتي تعدّ بوجه عام صحيحة النسبة إلى كليمنس، نسبت إليه الكتابات التالية:

١ ـ «المحاضرات» Homelies.

٢ ـ «التعرّفات» Recognitions.

٣ ـ «المختصرات اليونانية».

ولكن هذه المكتوبات الثلاثة هي في الحقيقة مكتوب واحد بتحريرات ثلاثة تتفاوت في الاتساع وبعض التفاصيل الصغيرة. فهي كلها تروي قصة حياة كليمنس الذي من روما، وآراءه إبان شبابه، واعتناقه المسيحية بتأثير القديس بطرس ورحلاته بصحبة القديس بطرس، ثم تعرفه إلى أمّه وأخويه. وفي ثنايا ذلك نجد: موجزاً لتاريخ المقدس منذ بدء الخليقة («التعرفات» فصل ١، البنود: ٢٢، ٢٦ ـ ٧٢؛ وعرضاً لنظرته في التثليث («التعرفات» (فصل ٣، البنود ٢ ـ ١١)؛ وتفنيداً مسهباً لعلم النجوم (فصل ٩ البنود ٢، ١٢ ـ ٢٤)؛ ومحاولة للتقريب بين اليهودية والمسيحية («المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٩؛ الفصل الرابع، البنود ٧، ١٣، ٢٢؛ الفصل الخامس، بنود ٢٦ ـ ٢٨؛ الفصل الثامن، البند ٦

ـ ٧؛ الفصل العشرون، البند ٥٢)؛ القول بأن الشيطان قد دسّ في «الكتاب المقدس» نصوصاً لا تتفق مع الإيمان الصحيح («المحاضرات»، الفصل الثاني بند ٣٨ حتى الفصل الثالث بند ٥؛ النبيّ الحقيقي هو المعيار الوحيد للحقيقة («المحاضرات» فصل ١ بند ١٨ حتى الفصل الثاني بند ١٢؛ الفصل الثالث بنود ١١: ١٤؛ الفصل الحادي عشر بند ١٩؛ الخلق أزواجاً أزواجاً: الشرّ يسبق الخير، والنبي الشرير يسبق النبي الصالح («المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٥ ـ ١٧؛ الفصل الثالث بنود ١٦، ٢١ ـ ٢٧، ٥٩؛ بحثاً طويلاً لتفنيد عبادة الأوثان («المحاضرات» الفصل الرابع بند ٨ حتى الفصل السادس بند ٢٥؛ نظرية في قدرة الجنّ وسبب الأمراض («المحاضرات» الفصل التاسع، البنود ٨ ـ ٢٢).

النقد التاريخي لهذه المنحولات

وقد تناول الباحثون بالنقد التاريخي هذه المكتوبات المنحولة لكليمنس وأولهم هو كرستيان باور **Baur** (١٧٩٠ ـ ١٨٦٠) زعيم ما يعرف بمدرسة توبنجن في البحث النقدي التاريخي لأوليات الكنيسة المسيحية، وصاحب كتاب: «تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى (توبنجن، سنة ١٨٥٣). فقد رأى هو ورجال مدرستة، ابتداء من سنة ١٨٣٥، أن الكتابات المنحولة لكليمانس تمثل المسيحية الأولى التي كانت وثيقة الارتباط جداً باليهودية؛ وأنها كتبت بأقلام الجماعة المسيحية في روما، وتدل على أن الديانة اليهودية كانت لا تزال مسيطرة سيطرة شبه تامة على العقيدة المسيحية آنذاك.

ثم جاء هلجنفلد **Hilgenfeld** في سنة ١٨٤٨ فقال إن «المحاضرات» اعتمدت على «التعرّفات»، وأن مصدرهما المشترك هو «كاروجما» (= بلاغ) بطرس وهو مكتوب كتب في وسط من أوساط روما اليهودية، حرّر بعد تدمير أورشليم (في سنة ٧٠م على يد تيتوس) بقليل، وابتداء منه وضعت تحريرات عديدة متوالية وصلت إلى تحرير «المحاضرات» في روما إبان بابوية أنيكت (١٥١ ـ ١٦١م). وقال إن سيمون المذكور فيها هو شخصية خيالية، والمقصود به في الحقيقة هو القديس بولس.

وجاء أولهورن **M. G. Uhlhorn** في سنة ١٨٥٤ ودافع عن أسبقية «المحاضرات» على «التعرفات» مع الأعتراف بأنه في بعض المواضع يلاحظ اسبقية «التعرفات». وتبعاً لذلك قال إن مؤلف «التعرفات» كان أمامه في وقت واحد «المحاضرات»، والمكتوب الأساسي معاً. ورأي أن كل هذه المكتوبات الثلاثة مصدرها هو في سوريا في المدة ما بين سنة ١٥٠ إلى سنة ١٧٠م باستثناء «التعرفات» فإنها كتبت في روما بعد سنة ١٧٠م بقليل، من أجل تقريب الكتاب من الديانة المسيحية.

وفي سنة ١٨٦٩ وقف ليهمان **Lehmann** موقفاً وسطاً بين هلجنفلد وأولهورن، وذلك بأن قسّم «التعرفات» في نصها الحالي إلى قسمين: الأول يشمل الفصول ١ إلى ٣، والثاني يشمل الفصول ٤ إلى ١٠. وفيما يتصل بالقسم الثاني قال مع أولهورن إن «المحاضرات» هي الأسبق من «التعُرفات»، أما القسم الأول فهو الأسبق وقد احتفظ، خيراً من «المحاضرات» بالمكتوب الأساسي الأصلي، وهو «بلاغ بطرس»، وقال إن موجز هذا الأخير موجود في «التعرفات» (الفصل الثالث، بند ٧٥).

وجاء لانجن **Langen** في سنة ١٨٩٠ فرأى في الكتابات الكليمنسية محاولة يقصد بها إلى تأكيد رسولية وسيادة كنائس مختلفة. وقال إن «بلاغ بطرس» قد ألّف في روما حوالي سنة ١٣٥ لإحلال روما محل أورشليم؛ وإنه عُدّل في نهاية القرن الثالث في مدينة قيسارية تعديلاً يتمشى مع الاتجاه اليهودي ـ المسيحي وبقصد جعل السيادة لمدينة أنطاكية، وهذا التعديل هو «التعرّفات».

ورأى بجّ **Bigg** في سنة ١٨٩٠ أن المكتوب الأساسي لم يكن هرطيقاً بل كان كاثوليكيّ الاتجاه. وقد حرر حوالي سنة ٢٠٠م، لكن أحد الأبيونيين نقحه وغيرّ فيه، أو أحد المسيحيين الذين كانوا على مذهب أريوس، وكان سورّياً ربما كان ذا رأى في النزعة الأبيونية. ومن رأيه أن «المحاضرات» لا يمكن أن يكون قد كتبها شخص يوناني خالص، ولا يونانيّ يقيم في روما، بل كاتبها يوناني شرقي.

ثم جاء ڤايتس **H. Waitz** فتوفّر بعمق على دراسة الكتابات المنسوبة إلى كليمنس، وكانت ثمرة ذلك كتابه الرئيسي في هذا الباب بعنوان: «المحاضرات»

و«التعرفات» المنحولة على كليمنس (ليبتسك، سنة ١٩٠٤). وقد رأى أن ثمت مكتوباً أساسياً لا يختلف عن الكليمنسيات، وكل ما هنالك هو أن تحريره أقدم منها؛ والاقتباسات التي أوردها آباء الكنيسة تدل على وجود هذا الأصل الأقدم، الذي كان دفاعاً عن المسيحية ورداً على الهرطقة والوثنيين؛ وكان على شكل قصة قصد منها إلى تنصير اليهود والوثنيين الأكابر والمثقفين، كما قصد منها تقوية إيمان حديثي الإيمان بالمسيحية. وكان تأليفه في روما في الفترة ما بين سنة ٢٢٠ وسنة ٢٢٢م. وهذا المكتوب الأساسي، الذي هو أصل «المحاضرات» و«التعرفات»، كان يقوم بدوره على مكتوبين أقدم منه هما: «بلاغات بطرس»، و«أعمال بطرس». . و«بلاغات بطرس». . هي بدورها تحرير لكتاب أقدم ذي نزعة يهودية ـ مسيحية وغنوصية كتب حوالي سنة ١٣٥م في مدينة قيسارية (في الشام). ورسالة بطرس إلى يعقوب أخي يسوع المسيح إنما تتعلق بهذا الكتاب الأخير الذي كان كتاباً سِرّياً.

وإلى كتاب «أعمال بطرس» تنتسب حكاية سيمون الساحر والصراع بينه وبين بطرس.

وإلى جانب هذين المصدرين الرئيسيين يمكن وضع مصدرين ثانويين على الأقل وهما: «حوار بطرس مع أبيون Appion»، الذي ذكره يوسابيوس («التاريخ الكنسي» ف٣ بند ٣٨ = مجموعة الآباء اليونانيين حـ٢٠ عمود ٢٠٦؛ و«حوار برديصان مع تلاميذه»، وقد ذكره يوسابيوس أيضاً.

وبمعظم النتائج التي وصل إليها ڤايتس أقرّ أدولف هرنك Harnack (١٨٥١ ـ ١٩٣٠)، وذلك في كتابه «الترتيب التاريخي للمؤلفات المسيحية حتى يوسابيوس» (ليبتسك، سنة ١٩٠٤، حـ٢، ص٥١٨ ـ ٥٤٠). فقد ميّز بين ثلاث طبقات بعضها فوق بعض هي:

١ ـ مكتوب يهودي ـ مسيحي ذو طابع توفيقي، هو «بلاغات بطرس»؛ ومكتوب ضد الغنوصية يتناول بطرس وسيمون الساحر، وعنوانه: «أعمال بطرس».

٢ ـ ومجموع مؤلف من المصدرين السابقين، كتب على شكل قصة تدور حول كليمنس، وقد قصد منه إلى التقريب بين جماعة المسيحيين وبين العالم اليوناني، وهذا المجموع هو المكتوب الأساسي.

٣ ـ تحريران استند كلاهما إلى المكتوب الأساسي، وواضعهما كاثوليكي، قصد منهما إلى الوعظ والتسلية معاً. وهذان التحريران هما: «المحاضرات» و«التعرّفات» و«المحاضرات» أقرب انطباقاً على المكتوب اليهودي ـ المسيحي.

والمكتوب الأساسي (رقم ٢ فوق) قد حرّر في روما حوالي سنة ٢٦٠م. أما «المحاضرات» و«التعرفات» فقد حرّرا ـ على الأقدم ـ في نهاية القرن الثالث الميلادي، ويمكن تقدير ذلك في الفترة ما بين سنة ٢٩٠ وسنة ٣٦٠. أما «بلاغات بطرس»، وكان ڤايتس قد أرخه بحوالي سنة ١٣٥م، فإن هرنك يرى أنه كتب في بداية القرن الثالث. ويرى هرنك أنه من المؤكد أنه كتب في قيسارية الشام. أما «أعمال بطرس» فكان كتاباً كاثوليكيّ النزعة، ومعادياً للغنوصية، وقد كتب في بداية القرن الثالث الميلادي.

الكليمنسيات المنحولة

في ترجمة سريانية وأخرى عربية

وهناك ترجمة سريانية لأقسام من هذه الكليمنسيات المنحولة. وهي محفوظة في بعض المخطوطات السريانية، وأهمها مخطوط في المتحف البريطاني بلندن تحت رقم Add. ١٢١٥٠، وقد ورد فيه تاريخ نسخه: سنة ٧٢٣ من التقويم اليوناني (= ٤١٢ ميلادية)! وتشمل هذه الترجمة السريانية على:

١ ـ «التعرفات» من ١ إلى ٤.

٢ ـ «المحاضرات» أرقام ١٠، ١١، ١٢ (١ ـ ٢٤)، ١٣، ١٤.

وقد نشر پول دلاجارد Paul de Lagarde الترجمة السريانية لـ «التعرفات» (ليبتسك، سنة ١٨٦١).

كما أن ثمت ترجمتين عربيتين «للمختصرات»، نشرتهما السيدة م. دنلوب جبسون M. Dunlop Gibson في كتابها بعنوان: «دراسات سينائية» Studia Sinaitica (لندن سنة ١٨٩٦، الجزء الخامس). والترجمة الأولى نشرتها عن مخطوط من دير طورسينا

(في مصر، شبه جزيرة سينا)؛ والثانية عن مخطوط في المتحف البريطاني بلندن. والترجمة الأولى عنوانها: «هذه حكاية كليمنس الذي تعرّف أبويه بفضل بطرس». وهي تلخص في صفحة واحدة الفصول الثلاثة الأولى من «التعرفات» ثم تورد بعد ذلك هذه التعرفات. أما الترجمة الثانية فهي ترجمة حديثة للنص اليوناني للمختصر الثاني. ، أي «للمحاضرات»، وقد قام بهذه الترجمة مكاريوس الأنطاكي في مدينة سينوپ (على البحر الأسود) في سنة ١٦٥٩م، أي في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، فهي إذن حديثة جداً فلا تستحق أي اهتمام.

عقيدة بطرس

كما عرضها في «المحاضرات»

أما من حيث مضمون الكتابات الكليمنسية، فإن العقيدة والتعليمات الواردة فيها تدور حول الموضوعات التالية: التوحيد، النبيّ الحق، الخلق أزواجاً، الكتاب المقدس والشريعة الموسوية الصحيحة، النفوس الإنسانية، الملائكة والجن والشيطان، المسيحية واليهودية. فلنتناول آراءه في هذه الموضوعات:

١ ـ التوحيد:

تؤكد الكليمنسيات التوحيد الإلهي في كل صفحة تقريباً. ولا غرو في ذلك فإن مقصودها الأساسي هو هداية الوثنيين المشركين من ناحية، وتوكيد التوحيد الذي دعت إليه اليهودية في مقابل التثليث الذي جنحت إليه المسيحية كما تصورها القديس بولس، وفي مقابل اللمحات الواردة في مواضع من الكتاب المقدس نفسه وتؤذن بالشرك. وذلك لأن الكتاب المقدس نفسه يذكر ملائكة ادعى الناس أنهم آلهة؛ ويذكر الإله الذي تكلم من العليقة المحترقة والإله الذي تصارع مع يعقوب، ويذكر عمانويل المولود (سفر أشعيا ٧: ٤)، والإله القويّ (اشعيا ٩: ٦)؛ وموسى نفسه كان إله فرعون بينما في الحقيقة كان مجرد إنسان. «أما في اعتقادنا نحن ـ هكذا يقول بطرس ـ لا يوجد إلاّ إله واحد، وخالق واحد هو الذي صنع كل شيء ورتّبه، وهو الذي المسيح هو ابنه؛ ونحن نؤمن به حسب اعتقادنا في الكتب المقدسة، وبهذا نتعرف ما هو باطل. ونحن نعلم أنه لا يوجد إلا خالق واحد أحد خلق السموات والأرض، وهو إله اليهود وكل مَنْ يعتقدون هذا الاعتقاد». («المحاضرات»، المحاضرة رقم ١٦ بند ١٤).

ويهاجم الأوثان قائلاً إنها مجرد مادة جامدة الأولى بها أن تستخدم في صنع الأواني المفيدة («المحاضرات» رقم ١٠ بنود ٧ و٨). إن هذه الأوثان لا تستطيع أن تدافع عن نفسها («المحاضرات» رقم ١٠ بند ٢٢).

وفي مناقشاته مع أپيون، يهاجم بطرس الأساطير الدينية والتأويلات الرمزية التي ذهبت إليها بعض كهنة هذه الأديان الوثنية، («المحاضرات» رقم ٤، ٥، ٦).

ويهاجم مذهب سيمون، الذي زعم أن «الإله الذي خلق السموات والأرض وكل ما يحتويان عليه ليس هو الإله الأعلى؛ وإنما الإله الأعلى إله آخر، غير معلوم ولا يمكن وصفه، ويمكن أن يُنعت بأنه إله الآلهة؛ وهذا الإلهُ الأعلى قد أرسل إلهين اثنين: أحدهما خلق العالم، والآخر خلق الشريعة» («المحاضرات»، المحاضرة الثالثة، بند ٢). ونعت سيمون الإله الذي خلق العالم بأنه كريم، والإله الذي خلق الشريعة بأنه عادل. ويتولى بطرس تفنيد الحجج التي ساقها سيمون لتأييد رأيه مستنداً إلى عبارات في الكتاب المقدس، وينتهي إلى توكيد أنه لا يوجد إلاّ إله واحد هو خالق السموات والأرض وخالق الشريعة، وهو كريم وعادل معاً.

واللافت للنظر هنا هو أن بطرس يفيض في توكيد التوحيد المطلق، ولا يشير أدنى إشارة إلى التثليث. صحيح أنه يرد الصيغة: «باسم الآب والابن والروح القدس»، لكن ذلك لم يحدث إلاّ مرة واحدة فقط («المحاضرات» رقم ١١ بند ٢٦) وبطريقة عابرة تؤذن بأنها مقحمة على النص. وكما قال مترجم «المحاضرات الكليمنسية» إلى الفرنسية أندريه سيوڤيل André Siouville في مقدمته (ص٣٦): «إنه من البيّن أن التثليث لا يشغل أيّ مكان في اهتمامات مؤلفي الكلمنسيات، وأنه ليس لديهم عن التثليث فكرة واضحة».

وأكثر من هذا، يلاحظ أن بطرس يقرر أن يسوع المسيح ليس هو الله. إذ يقول صراحة: «إن سيّدنا لم يعلن أبداً أنه الله، وإنما قال إنه سعيد من قال عنه إنه ابن

الله الذي رتّب الكون» («المحاضرات»، رقم ١٦ بند ١٥). وأردف بطرس قائلاً إن هذا الوصف: ابن الله لا يعني أنه هو الله، ويقول: «إذا وُصِفت النفوس الإنسانية هي نفسها بأنها آلهة، فما العجب في أن يوصف يسوع المسيح بأنه إله؟ إنه ليس له إلاّ ما يملكه الآخرون» («المحاضرات» ١٦ : ١٦).

ويتحدث بطرس أحياناً عن «الروح القدس» أو «الروح الإلهية» لكنه لا يقصد أبداً الأقنوم الثالث في التثليث.

وفضلاً عن هذا كله فإن الفكرة التي لدى مؤلفي الكلمنسيات عن الله لا تتفق مطلقاً مع عقيدة التثليث. وذلك أنهم يؤكدون التشبيه (التجسيم) التام للألوهية بالإنسان، فيقولون إن الله، مهما يكن لامتناهياً، فإن له شكلاً وجسماً وأعضاء، وأنه في مكان. وشكل الله هو شكل الإنسان، لأن الإنسان المرئيّ هو على صورة الله غير المرئيّ («المحاضرات» رقم ١٧ بند ٧). والإنسان خلقه الله على صورته لا من حيث الروح، وإنما من حيث الجسم. والسماء وكل النجوم وإن كانت أسمى من الإنسان، من حيث ماهيتها، فإنها وافقت على أن تخدم هذا الكائن الأدنى منها ـ وهو الإنسان ـ لأنه على صورة الله. («المحاضرات» ٣ : ٧). ولو كان الله بغير شكل ولا صورة «لما أمكن أن يراه أحد، وبالتالي، أن يثير رغبة أحد. ذلك لأن الروح، إذا لم ترّ ملامح الله، فإنها تكون خالية منه» («المحاضرات» ١٧ : ١١). «وبدون الشكل لما وجد جمالٌ يجتذب الحب ولا يمكن رؤية إلهُ خالٍ من الشكل» («المحاضرات» ١٧ : ١٠) «ولهذا فإنه من أجل الإنسان كان لِلّه أجمل شكل، وحتى يستطيع ذوو القلوب الطاهرة أن يروا الله وينعمون بالنظر إليه تعويضاً عن الشرور التي عانوها في الحياة الدنيا» («المحاضرات» ١٧ : ٧). «إن الله له كل الأعضاء، لكن ليس ذلك من أجل أن يستخدمها: إن له عيوناً لكن ليس من أجل أن يرى بها، لأنه يبصر كل شيء وكل مكان، لأن جسمه أكبر نورانية من الروح التي نبصر نحن بها وهو أسطع من كل شيء، حتى إن نور الشمس يُعَدّ ظلاماً بالمقارنة بنور الله». («المحاضرات» ١٧ : ٧). ويزعم بطرس أن الله في مكان، وهذا المكان «هو اللاوجود» («المحاضرات» ١٧ : ٨). وإن إلهاً على شكل الإنسان وله شكل وصورة وأعضاء وجسم كجسم الإنسان ـ لا يمكن أن يكون ثالوثاً.

٢ ـ النبيّ الحق:

ويتلو عقيدة التوحيد الكامل عقيدة «النبيّ الحق». يقول بطرس: «ها هو الدين الذي حدّده الله: ألا تعبد إلاّ إياه؛ وأن تؤمن بنبيّ الحقيقة الوحيد؛ وأن تتلقى التغطيس (التعميد)، من أجل غفران الخطايا والولادة من جديد بواسطة هذا التغطيس الطاهر جداً في الماء الذي ينجّي؛ وألا تتناول طعاماً على مائدة الجن»، أي: عليك أن تمتنع من تناول اللحوم التي قرّبت أضاحي الأوثان، أو أخذت من حيوان ميّت أو منخنق أو قتله حيوان مفترس، وأن تمتنع من شرب الدم؛ وألا تعيش في النجاسة؛ وأن تغتسل حين تخرج من فراش امرأة؛ وعلى النساء بدورهن أن يلتزمن بالقواعد المتعلقة بدورة الحيض؛ وعلى الجميع أن يلتزموا العفّة، والإحسان، والامتناع من ارتكاب الظلم، وأن ينتظروا من الله القادر على كل شيء أن يهبهم الحياة الخالدة، وأن يسألوه الحصول عليها بالصلوات والأدعية المتواصلة» («المحاضرات»، رقم ٧، بند ٨).

فمن هو «النبيّ الحق» أو «نبيّ الحقيقة»؟

يجب أن نستبعد منه كل وصف بالألوهية، لأن «النبي الحق» لا يتصف بالألوهية بأية درجة كانت. إنه إنسان مثل سائر الناس. وإنما يزيد على سائر الناس بكون الروح القدس تساعده. وبفضل هذه المساعدة يتصف بالصفات التالية التي يذكرها بطرس فيقول:

«إن نبيّ الحقيقة هو الذي يعلم كل الأشياء في كل الأزمان: الأشياء الماضية كما حدثت، والأشياء الحاضرة كما تحدث، والأشياء المستقبلية كما ستحدث. وهو معصوم من الخطأ، رحيم. وهو وحده الذي كُلِّف بمهمة الهداية إلى طريق الحق. اقرأ وشاهد أولئك الذين اعتقدوا أنهم اكتشفوا بأنفسهم الحقيقة. إن خاصية النبيّ هي أن يكشف الحقيقة، كما أن خاصية الشمس هي أن تضيء وتجلب النور. ولهذا فإن أولئك الذين رغبوا في معرفة الحقيقة، لكن لم يكن من حظهم أن يتعلموها من هذا النبي، فإنهم لم يجدوها وماتوا وهم لا يزالون يبحثون عنها. وأنّى للإنسان الذي يبحث عن الحقيقة أن

يستخرجها من أعماق جهله؟! وحتى لو عثر عليها فإنه لن يتعرّفها وسيمرّ إلى جانبها كما لو لم تكن هناك. كما أنه لن يستطيع الحصول عليها من شخص آخر يدّعي أنه يملك العلم لكنه إنما استمده هو الآخر من جهله فلم يستطع أن يستولي على ناصية الحقيقة... وكل أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة، غير معتمدين إلا على أنفسهم، قد وقعوا في فخّ. وهذا هو ما حدث لفلاسفة يونان ولحكماء البلاد المتبربرة. لقد اعتادوا أن يحكموا على الأمور بالظن، فحكموا على الأشياء المستورة بنفس الطريقة، حاسبين أن كل ما يخطر ببالهم هو الحقيقة. وبينما هم لا يزالوان يبحثون عن الحقيقة بعدُ فإنهم يزعمون أنهم يعرفونها ومن ثم يختارون بين الفروض التي تخطر بنفوسهم، رافضين البعض وآخذين بالبعض الآخر، كما لو كانوا يعلمون ما هو الصحيح منها وما هو الباطل، بينما هم في الواقع لا يعلمون شيئاً. وهم يقررون ما يتصورون أنه الحقيقة بلهجة خاصة بينما هم لا يزالون يبحثون بعد، دون أن يدركوا أن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يمكنه أن يعلم الحقيقة من مجرد جهله هو. وحتى لو ظهرت له الحقيقة فإنه عاجز، كما قلت، عن تعرُّفها لأنه لا يعرفها. وإن ما يدعو الإنسان الباحث عن تعليم نفسه بنفسه، إلى الاقتناع ليس ما هو حقيقي، بل ما يستهويه ويتملق أهواءه. وكما أن هذا الإنسان يحب شيئاً، وذاك الإنسان الآخر يحب شيئاً آخر، فإن كل واحد يَعُدّ حقاً ما لا يَعَدّه غيره كذلك. أما النبيّ فإنه يحكم بأن أمراً هو حق لأنه في الواقع كذلك، لا بحسب ما يستهوي كل إنسان إنسان. ذلك أنه لو كان اللذيذ هو الحق، فإن الوحدة ستصبح كثرة ـ وهذا محال. ولهذا السبب فإن محبّي الأقوال ـ عند اليونان ـ أولى من الحكمة، معالجين الأمور بحسب الظنون ـ قد قالوا بمذاهب متعددة ومتنوعة. لقد اعتقدوا أن سحر الفروض التي تخيّلوها ستنبثق عن الحقيقة، غير مدركين أنه لما كانت المبادىء التي وصفوها هي مبادىء باطلة، فإن النتائج كان لا بد لها أن يكون شأنها شأن هذه المبادىء (أي: باطلة هي الأخرى).

«لهذا ينبغي الرجوع إلى نبيّ الحقيقة وحده، واطّراح كل من عداه». فإن قيل: وكيف نعلم أن هذا الشخص هو نبي الحقيقة؟ فإن بطرس يجيب قائلاً: «إن في استطاعتنا نحن جميعاً أن نحكم على من هو نبيّ الحقيقة، حتى لو لم نحظ بأي قدر من التعليم، وكنا جاهلين بعلم المنطق، وبالهندسة، وبالموسيقى. ذلك لأن الله، في رحمته وعنايته بالناس جميعاً قد يسّر لهم جميعاً اكتشاف النبيّ الحقّ، ابتغاء ألا يكون المتبربرون في حالٍ من العجز، وألا يكون اليونانيون في عجز عن العثور عليه ولهذا فإن من السهل إذن اكتشافه، وذلك على النحو التالي:

«إنه لو كان نبيّاً، فإنه يستطيع أن يعرف أصل العالم، والأمور التي تجري فيه وتلك التي ستجري فيه إلى النهاية. فإن تنبأ لنا بحادث وتحقق ذلك بالدقة، فبحقّ نحن نثق به في التنبوء بحوادث مقبلة، ليس فقط لأنه يعلم، بل هو يعلم ذلك مقدماً. فأي إنسان، مهما يكن من ضعف عقله لا يدرك بوضوح وثقة أنه، فيما يتعلق بما يقرره الله، ينبغي علينا أن نلجأ إلى النبيّ أولى من أسمى إنسان آخر، لأنه من بين الناس جميعاً هو الوحيد الذي يعلم الأمور حتى دون أن يتلقاها من أحد من قبل؟؟ ولهذا السبب فإنه إذا أنكر إنسان على مثل هذا الإنسان (النبي)، أي الإنسان الذي أوتي العلم بالغيب بفضل الروح الإلٰهية التي تسكن فيه ـ معرفة الحقيقة، وينسب هذا العلم إلى إنسان آخر ـ أليس هذا المُنْكِر محروماً من العقل لأنه ينسب إلى من ليس نبياً علماً لم يشأ أن يقرّ بوجوده لدى النبي؟

«ولهذا يجب إذن ـ وقبل كل شيء ـ إخضاع النبوءات إلى نقد دقيق والبحث بهذه الوسيلة عمن هو النبيّ؛ وبعد أن نتعرفه يجب علينا ـ من دون أدنى تردد ـ أن نتّبع تعاليمه الأخرى، وأن نلتزم في حياتنا بالحكم الذي أصدرناه، ونحن ممتلئون بالثقة في الآمال التي وعدنا بها، وواثقون بأن من قال لنا هذه الأمور ليس بالرجل الذي يخدعنا. ولهذا فإنه إذا تبين لنا أن نقطة من بين النقط التي وردت في تعاليمه لا تبدو لنا صحيحة، فإن علينا أن نعلم أنه ليس النبيّ هو الذي أساء القول، بل نحن الذين لم نفهم ما قال. ذلك لأن الجهل ليس حاكماً صالحاً على العلم، كما أن العلم بطبعه ليس قادراً على إصدار حكم مستنير على التنبؤ؛ بل التنبؤ هو الذي يزوّد الجهلاء بالعلم..

«فإن شئت إذن، يا عزيزي كليمنس، أن تعلم إرادة

الله، فإنه من هذا النبي تستطيع أن تعرفها، لأنه هو وحده الذي يَعْلم الحقيقة. وإذا كان هناك من يعلم شيئاً فإنه إنما تلقى هذا العلم من هذا النبيّ أو من أحد تلاميذه. وهاك فكره وتنبؤه الحق: لا إله إلا الله الواحد، والعالم هو من صُنْعه؛ ولما كان هذا الإله عادلاً، فإنه سيجازي ذات يوم كل إنسان بحسب أعماله». («المحاضرة» الثانية، البنود من ٦ إلى ١٢).

٢ ـ خلود النفس:

وهنا يعرّج المؤلف على مسألة خلود النفس، فيثبت خلود النفس بالحجة التي سنراها تتكرر مراراً فيما بعد، والتي على أساسها تبنى كَنْت Kant قوله بخلود النفس، وهي أنه لما كان الله عادلاً حقاً، «فإن من الضروري ضرورة مطلقة أن نؤمن بخلود النفوس الإنسانية. وإلاّ فأين ستكون عدالته، إذا كان بعض الناس، بعد حياة حافلة بالبر والتقوى، يهلكون بموت عنيف أحياناً في العذابات، بينما آخرون، فاسقون فسقاً محققاً، ينتهون بالموت العادي للناس بعد حياة أمضوها في ملاذ الدنيا ومفاخرها؟ إنه لا جدال مطلقاً في أن الله المُحْسِن هو في الوقت نفسه عادل؛ لكن عدالته لن تتجلى للعيون إلاّ إذا كانت النفس، بعد انفصالها عن البدن، خالدة، بحيث أن الشرير بعد أن ينزل إلى الدرك الأسفل، وكان قد نال نصيبه من الخيرات في الدنيا، يجب أن يعاقب هناك جزاءً وفاقاً على ما ارتكب من ذنوب، وأن الصالح وقد عوقب في هذه الدنيا على ما ارتكب من أخطاء، فإنه هناك (في العالم الآخر) وهو بين الأبرار يرث نصيبه من الخيرات. إن الله عادل، ولهذا فإن من البيّن لنا أن ثمت حساباً وأن النفوس خالدة.

«وإن رفضنا أن نصف الله بالعدالة» كما يفعل سيمون السامري، فمن ذا الذي نصفه إذن بالعدالة أو بإمكان أن يصير عادلاً؟! لأنه إذا كان جذر كل الموجودات لا يملك هذه الصفة، فيجب أن نستنتج بالضرورة أن من المستحيل أن نجدها في الثمرة، أي في الطبيعة الإنسانية. لكن مادام من الممكن أن نجدها في بني الإنسان، فكم بالأحرى أن تكون موجودة في الله! وإذا لم يكن من الممكن أن نجد العدالة في أي مكان: لا في الله، ولا في الإنسان، فسيكون من المستحيل أيضاً أن نجد الظلم. لكن العدالة موجودة. ذلك لأنه بسبب أن العدالة موجودة فإن من الممكن الكلام عن الظلم: لأنه بمقارنة الظلم بالعدالة يشاهد بأنه مضادها ويسمى ظلماً». («المحاضرة» الثانية، بنود ١٣ ـ ١٤).

٣ ـ الأزواج الأزواج:

والله خلق العالم أزواجاً أزواجاً: السماء والأرض ـ النهار والليل ـ الضوء والنار ـ الشمس والقمر ـ الحياة والموت ـ الكبار والصغار ـ العالم الفاني والأبدية ـ الجهل والعلم.

وترتيب الأزواج يتخذ طريقين متضادين: حينما نجد الأعمال الأولى التي حققها الله هي أسمى من الأعمال التالية عليها، نجد أن الأمر بالعكس عند بني الإنسان: الأشياء الأولى هي الدنيا، والأعمال الثانية هي العليا. فبعد خلق آدم، الذي صنع على صورة الله، نجد أن أول إنسان وِلد هو قابيل الذي هو إنسان شرير، وتلاه هابيل الذي هو إنسان طيّب. كذلك الحال بعد ذلك فيما يتعلق بالطيور التي أطلقها نوح (عند العبرانيين ويناظره دوكاليون Deucaliun عند اليونان). وكانت هذه الطيور هي على صورة الأرواح: أحدها على صورة الروح النجسة والآخر على صورة الروح الطاهرة: فكان أول الطيور التي أطلقت هو الغراب، والثاني الذي تلاه هو الحمامة البيضاء. وكذلك الحال بالنسبة إلى ولدي إبراهيم: فأول من ولد هو إسماعيل، والثاني هو إسحاق الذي باركه الله. ولإسحاق هذا ولد اثنان: الأول هو عيصو الفاسق، والثاني هو يعقوب التقيّ.

ويسوق بطرس هذا الاحتجاج ليثبت أن سيمون السامري وقد جاء قبله هو الفاسق، بينما بطرس الذي جاء بعده هو التقيّ الصالح! وليبرهن على أنه جاء إنجيل أول وعظ به حواريّ نصّاب ـ ويقصد به القديس بولس برسائله، وأتى بعده حواري تقي وعظ بإنجيل حقيقي صادق، وهو يقصد به إنجيله هو، إنجيل بطرس. وهذا الإنجيل «الصحيح» سيرسل سرّاً إلى كل ناحية لتصحيح البدع التي ستظهر مستقبلاً. كذلك سيسبق مجيء المسيح الحقيقي قبل نهاية الدنيا مجيءُ مسيح دجّال.

٤ ـ نقد نص الكتب المقدس:

ويخضع بطرس نص الكتاب المقدس لنقد صريح يبين ما فيه من تناقضات وأغلاط. يقول بطرس:

«إن عدداً كبيراً من الأغلاط ضد الله قد أولجت في الكتاب المقدس. وهاك بيان ذلك: إن موسى ـ وفقاً لإرادة الله ـ قد أبلغ الشريعة وشروحها إلى سبعين رجلاً مختاراً، من أجل أن يتولى هؤلاء إفادة من يريد من الناس الاستفادة منها؛ وبعد ذلك بقليل، وبعد تحريرها بالكتابة أضيفت إليها إضافات تحتوي على أخطاء ضد الله الواحد خالق السماء والأرض وما يشتملان عليه. وكان «الشرير» («الشيطان») هو الذي أوحى بها بسبب عادل. هو التمييز بين الناس الذين يجرؤون على أن يستمعوا بلذة إلى الأمور المكتوبة ضد الله، وبين أولئك الذين لا يعتقدون في صحة الأمور المقولة ضد الله لأنهم يحبّون الله، حتى لو كانت هذه الأمور صحيحة، لأنهم رأوا أن الأضمن هو الإيمان بالأمور المقدسة والصالحة بدلاً من العيش بضمير سّيء من جراء التأثر بالأقوال المحرّفة على الله.

«وهذه المواضع التي ضد الله والتي أضيفت إلى الكتاب المقدس، من أجل امتحان الناس، قد جاء سيمون ـ فيما علمتُ ـ ليقرأها علناً أمام الناس من أجل أن يُبّعِد عن الله أكبر عدد من الأشقياء». («المحاضرة الثانية» بند ١٨ ـ ١٩).

ويذكر بطرس الأغلاط التالية («المحاضرة الثالثة»، بند ٤٣:

ـ «الله يفكر» ـ وكأنه مثله مثل إنسان يجهل ما هي الحقيقة، فيقلّب الرأي ويبحث كي يصل إليها.

ـ «والرب امتحن إبراهيم» من أجل أن يعرف هل سيثابر ويصمد.

ـ «لينزل ولننظر هل يفعلون وفقاً للضجّة التي وصلت إليّ؛ على الأقل كي أعلم».

ويختم بطرس بقوله: «وحتى لا أسهب في إيراد هذه الأمثلة إلى غير نهاية، فإني أشير إلى كل الأقوال التي تتهم الله بالجهل أو بأي نقص، إذ يفندّها أقوال أخرى تقرر عكس ذلك».

ثم نرى بطرس في «المحاضرة» رقم ٢ (البنود ٤٣، ٤٤، ٥٢) ينقد نقداً عنيفاً ساخراً مواضع عديدة جداً في «الكتاب المقدس» نسبت إلى الله ما لا يجوز أبداً أن ينسب إليه. استمع إليه يقول:

«بعيدٌ عنا أن نعتقد أن سيّد الكون المطلق، خالق السماء والأرض وكل ما يحتويان عليه يشارك آخرين في السلطان، أو يكذب! لأنه إذا كان الله يكذب فمن إذن الذي يقول الحقيقة؟ ولا يقولن أحد إنه يمتحن ليعرف، وكأنه جاهل لا يعلم: وإلاّ فمن ذا الذي يعلم علماً سابقاً؟ وإذا كان يفكّر ويغيرّ رأيه، فمن ذا الذي يملك العقل الكامل والثبات في التقدير؟ وإذا كان غيوراً، فمن هو الذي فوق كل مقارنة؟ وإذا كان يقسّي القلوب، فمن الذي يضيؤها؟ وإذا كان يُعْمِي ويُصِّم، فمن الذي وهب البصر والسمع؟ وإذا كان يدعو إلى النهب والسلبّ، فمن ذا الذي يحافظ على قواعد العدالة؟ وإذا كان يتلاعب (بالناس)، فمن هو المستقيم المُخْلص؟ وإذا كان عاجزاً، فمن هو القادر على كل شيء؟ وإذا كان ظالماً، فمن هو العادل؟ وإذا كان هو الذي يخلق الشرور، فمن هو فاعل الخير؟ ـ وإذا كان يكذب، فمن ذا الذي يقول الحقيقة؟ وإذا كان يسكن في خيمة، فمن يملك صفة السّعة اللامتناهية؟ وإذا كان يشتاق إلى رائحة الدّهن، وإلى الضحايا وإلى الرش ـ فمن هو الذي فوق كل حاجة؟ من هو القديس؟ من هو الطاهر؟ من هو الكامل؟ وإذا كان يُسَرّ بالمشاعل والشموع، فمن هو الذي رتب في السماء النجوم التي تضيء لنا؟ وإذا كان يحيا في الظلام والظلمات والعاصفة والدخان ـ فمن هو النور الذي يضيء كل الكون؟ وإذا كان يسير في وسط الأبواق، وبين صيحات الحرب، والسهام، فمن هو هدوء كل الأشياء الذي ننتظره؟ وإذا كان يحب الحروب، فمن ذا الذي يحب السلام؟... وإذا كان لا يحب، فمن الذي يحب الناس؟ وإذا كان لا يحفظ الوعود، فمن الذي يُوثَق به؟ وإذا كان يحب الأشرار والزناة والقتلة، فمن الذي سيكون حاكماً عادلاً؟ وإذا كان يغير رأيه، فمن هو الثابت؟ وإذا كان يفضّل الأشرار، فمن غيره يجتذب الأخيار؟».

وكل النقائص المذكورة هاهنا تشير إلى نصوص صريحة في «الكتاب المقدس؛ ويستطيع المرء أن يعثر عليها بسهولة في معاجم ألفاظ الكتاب المقدس.

ويختم بطرس هذا النقد العنيف بقوله: «فلما كان

يوجد إذن في الكتاب المقدس أمور صحيحة وأخرى باطلة، فإن معلّمنا (= المسيح) كان على حق حين قال: «كونوا صرّافين حاذقين جداً» ـ مشيراً بذلك إلى أقوال الكتاب المقدس الذي بعضها عملة سليمة، وبعضها الآخر عملة زائفة. كذلك بين السبب في ضلال أولئك الذين أضلتهم المواضع الباطلة في الكتاب المقدس وذلك حين قال لهم: «أنتم ضالّون لأنكم لا تعلمون ما هو حق في الكتاب المقدس. ولهذا السبب فإنكم تجهلون قدرة الله».

ولما كانت هاتان العبارتان غير موجودتين في نص الأناجيل القانونية، فقد افترض الباحثون أنها إنما وجدت فيما يعرف باسم «إنجيل الاثني عشر».

وينكر بطرس (في البند رقم ٥٢ من المحاضرة الثانية) صحة ما نسب إلى الأنبياء من معاصي وذنوب في الكتاب المقدس فيقول: «أنا واثق أن آدم لم يرتكب أية معصية، وهو الذي خرج من بين يدي الله؛ ونوح لم يكن سكران، وهو الذي كان أعدل الناس في العالم كله؛ وإبراهيم لم تكن له ثلاث زوجات في وقت واحد، إذ كان عفيفاً واستحق أن يصير أباً لذرية عديدة؛ ويعقوب لم يباضع أربع زوجات، اثنتان منهما كانتا أختين، وهو الذي صار أباً لاثنتي عشرة قبيلة وأعلن مقدماً مجيء معلمنا (= المسيح). وموسى هو الآخر لم يكن قاتلاً، ولم يتعلم كيفية الحكم من كاهن أصنام، وهو الذي كان مبلّغاً عن الله من أجل تبليغ الشريعة لكل العصور، وبسبب استقامة عواطفه استحق الشهادة بأنه كان حاكماً مخلصاً».

٥ ـ النفوس الإنسانية، والملائكة والجنّ:

ولما كان لله جسم، فإن للملائكة والشياطين أجساماً. لكن أجسامها ليست من لحم، بل من جوهر أشد لطافة. والنفوس الإنسانية هي قطرات من النور الخالص. والملائكة من نار؛ والجن (أو الشياطين) هي الأخرى من نار لكنها نار مخلوطة بمادة كثيفة.

وقد أشرنا من قبل إلى خلود النفس وتوكيد «الكليمنسيات» له على أساس أنه ضروري لينال الأبرار والأشرار كل واحد منهم جزاءه الذي يستحقه. لكننا نرى مع ذلك في بعض المواضع ما يؤذن بأن النفوس تفنى بعد مدة تطول أو تقتصر. فقد ورد في المحاضرة الثالثة (بند ٦) ما يلي: «إن الذين لا يتوبون سينتهون بواسطة عذاب النار . . . فبعد أن يعذّبوا بالنار الأبدية لمدة معينة من الزمان طويلة جداً، سيَفْنون ويُعْدمون، لأنهم لا يمكن أن يوجدوا إلى الأبد بعد أن كفروا بالله الأبدي الوحيد». أما نفوس الأبرار فستبقى أبداً في نعيم مقيم».

من الذي يقوم بتعذيب الأشرار؟ يقول بطرس: «ليس الله هو الذي يعذّب؛ بل الذنوب هي التي تحدث بنفسها هذه النتيجة» («المحاضرة» التاسعة، البند ١٩) وذلك بأن يدخل الشيطان في جسم الإنسان مع الطعام، خصوصاً حين يكون هذا الطعام مكرّساً للأوثان، أو يدخل مع تداوير الدخان التي تنبعث من نار الأضاحي (المحاضرة التاسعة بند ٩ والحادية عشرة بند ١٥). ومتى ما استقر الشيطان (أو الجن) في الجسم فإنه يلتحم بالنفس شيئاً فشيئاً. وفي ساعة الموت، تنفصل النفس عن البدن، لكنها تبقى ملتحمة بالشيطان الذي سكن فيها منذ وقت طويل. وفي اليوم الآخر، حين يرسل الله الجنّ في ظلمات العالم السفلى وفي النار الأبدية، فإن النفس تتبع الجن الذي ارتبطت به ارتباطاً لا ينفصل أبداً. والنار تسرُّ الجن لأنهم من نار؛ ولكنها تعذّب النفوس عذاباً شديداً. لأن النفوس هي في الأصل قطرات من النور الصافي فلا تحتمل شواظ النار («المحاضرة» التاسعة بند ٩، والعشرون بند ٩).

والملائكة أرواح، لكنها أرواح جسمانية إن صحّ هذا التعبير ذلك لأن جسم المَلَك ليس من لحم ودم، بل هو من نار. وهو بطبعه خفيّ لا يرى، لكن الله يحوّله في بعض المناسبات إلى جسد: «فإن أرسل مَلَكٌ إلى إنسان كي يراه، فإنه يتحول إلى جَسَد» («المحاضرة» رقم ١٧، بند ١٦).

والجن ملائكة ساقطون أو من ذرية ملائكة ساقطين. وملائكة المنطقة السفلى من السماء إذا ما جاءوا إلى الأرض بإذن من الله فإنهم يتحولون إلى أشياء مختلفة: إلى أحجار كريمة، إلى ذهب، إلى فورفير، إلى حيوان من ذوات الأربع، إلى زواحف، وإلى بَشر. وهم يجامعون النساء فيكون عنهم مَرَدة يحدثون الخراب على الأرض. ونفوس هؤلاء المردة إذا ماتوا هي الجن. والله بحكمته ولطفه أرسل إليهم التعليمات التالية، بواسطة

جِنيّ: «لا تستبدوا بإنسان ولا تعذّبوه» إلاّ إذا صار بإرادته عبداً لكم بأن يعبدكم، ويقدم إليكم القرابين، ويجلس إلى موائدكم، أو يرتكب أي فعل محرّم مثل سفك الدماء، والأكل من لحم المَيتة أو من البقايا التي تركها حيوان مفترس. . . أو من أي طعام نجس. أما أولئك الذين يستعيذون بشريعتي فإني آمركم بألا تمسّوهم، بل عليكم أن توقروهم وتهربوا أمامهم» («المحاضرة» الثامنة، بند ١٩) لكن إذا ارتكب واحد من هؤلاء الأتقياء إثماً، يباعد بينه وبين الله يتولى هؤلاء الجن تطهيره ببعض الآلام، بأمر من الله. وهكذا يصير الجن منفذين للعدالة الإلهية.

وللجن رئيس يدعى: «أمير الشرّ»، الملك الشرير، ملك الفاسقين، الشيطان، ملك العالم الحاضر، الملك الفاني العابر. والجزء الأول من «المحاضرة» التاسعة عشرة تبحث في الشر وأمير الشر. ويستأنف البحث في هذا الموضوع - لكن بإيجاز ووضوح أكبر - في البنود: ١، ٢، ٣، ٨، ٩ من «المحاضرة» العشرين. وخلاصة هذا البحث أن الشيطان قد خلقه الله، ولكنه لم يخلق فيه المكر والشر. يقول بطرس: «لما كانت كل الموجودات قد خلقها الله، فإن الشيطان ليس له خالق آخر، ولا يستمد خبثه من الله خالق كل الأشياء، لأن الخبث لا يمكن أن يوجد في الله» («المحاضرة» رقم ١٩، بند ١٢). ثم إن الشيطان ليس شريراً في ذاته وفي كل شيء. إنما هو شرير بمعنى أنه يحب تعذيب الخطاة: «إن الله العادل قد خلق الشيطان ليكون جلاّداً للفاسقين. . . والشيطان لا يفعل أي شرّ بتنفيذه القانون الذي فرض عليه» («المحاضرة» العشرون، بند ٩). «ولهذا السبب فإن الشيطان، في نهاية العالم الحاضر، إذا كان قد خدم الله على نحو لا تثريب عليه، فإن من الممكن أن يتحول بتركيب جديد إلى موجود طيب» («المحاضرة» العشرين، بند ٣).

والمادة التي صنع منها جسم الشيطان هي العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، وكانت متميزة تماماً بعضها من بعض حينما بثها الله. وبعد أن بثها امتزجت خارج الله لكن وفقاً لإرادته، ومن هذا المزيج جاء ولوع الشيطان بالشر.

أما «الخيّر» فقد تولدّ من أجل العمليات التي صنعها الله، ولم يحدث خارج الله. «ولهذا فإنه «الابن» الحقيقي» («المحاضرة» العشرون، بند ٨).

و«الخيّر» سيكون مَلك الحياة الآخرة، كما أن «الشرير» (الشيطان) هو مَلِك الحياة الدنيا. «وإن الله، وقد حدّد مملكتين قد وضع أيضاً عصرين وقرر أن يعطي «الشرير» العالم الحاضر لأنه صغير ويفنى سريعاً، ووعد بأن يخصّ «الخيّر» بالعالم الآتي لأنه كبير وأبدي» («المحاضرة» العشرون، بند ٢). «وكلا هذين المَلِكين يسعى إلى طرد الآخر، هكذا أراد الله» («المحاضرة» العشرون، بند ٣). والشرّير يلذ له أن يعاقب الخُطاة، وأما «الخيّر» فيطيب له أن ينجّي أكبر عدد من الناس ممكن. وكلاهما بهذا يحقق خُطة الله. «إن هذين الأميرين هما اليدان الحاضرتان لله، وهما يستبقان لتنفيذ إرادته»، فأحدهما هو يده اليمنى، والآخر يده اليسرى. «إن الله يستقبل بيده اليسرى، أي بواسطة الشرّير» (الشيطان) الذي يلذ له بطبعه أن يعذب الفاسقين. لكنه ينجّي ويفعل الخير بيده اليمنى، أي بواسطة «الخيّر» الذي جُبِل على الاستمتاع بإسداء النِعَم إلى الأبرار ونجاتهم» («المحاضرة العشرون»، بند ٣).

وفي استطاعة كل إنسان أن يطيع من يشاء من هذين المَلِكين: أي أن يصنع الشر، أو أن يصنع الخير. ومن يختار فعل الخير فإنه يصير مَلِكاً يملك العالم الآتي؛ ومن يفعل الشر يصبح في خدمة المَلِك الشرير مَلِك العالم الحاضر. لكن في وسع كل فاسق أن يحصل على النجاة، وذلك بالتوبة؛ كما أن الإنسان الطيب يمكن أن يصير شريراً إذا أذنب وعصى.

لكن لماذا يفعل الإنسان الشر؛ يجيب بطرس: لأنه يجهل أنه سيعاقب لا محالة في يوم الحساب. على أفعاله السيئة.

الهجوم على الديانة اليونانية

والثقافة اليونانية بعامة

لكن «المحاضرات» تشتمل على قسمين منفصلين: الأول يتمثل في المحاضرات الرابعة والخامسة والسادسة؛ والثاني يتمثل في باقي المحاضرات ويشمل سبع عشرة محاضرة.

والقسم الأول مستقل بنفسه عن القسم الثاني. وهو يسجل المجادلات التي دارت بين كليمنس وبين أپيون. وقد استمرت هذه المجادلات ثلاثة أيام متوالية، وجرت في بستان يملكه ثريّ في نواحي مدينة صور (بلبنان الآن). وكليمنس في هذا القسم يختلف عن كليمنس الذي نجده في القسم الثاني: فهو في القسم الأول يهوديّ خالص يدافع عن الديانة اليهودية؛ أما في القسم الثاني فهو مسيحي متهوّد. وكليمنس في القسم الأول ولد في روما في وسط وثنيّ وتثقف ثقافة يونانية في مطلع حياته، لكنه ما لبث أن انقلب عليها وصار من ألدّ أعدائها، واعتنق الديانة اليهودية وصار يدافع بحماسة عن مفهوماتها ومعتقداتها ضد الديانة الوثنية والفكر اليوناني.

أما خصمه الذي يجادله فهو أپيون Apion. وأپيون شخصية تاريخية نعرفها خصوصاً من كتاب يوسفوس اليهودي ضده، وعنوانه: «ضد أپيون». وقد ولد في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، وكان أديباً ونحوياً. وقام بالتدريس في الإسكندرية، ثم في روما في عهد حكم الأباطرة طيباريوس (١٤ ـ ٣٧) وكاليجولا (٣٧ ـ ٤١) وكلوديوس (٤١ ـ ٥٤). وقام بالدفاع عن الوثنيين في الاسكندرية وقضيتهم عند الأمبراطور كاليجولا. وألف كتاباً بعنوان: «المصريّات» في خمس مقالات، وفيه هاجم اليهود واليهودية هجوماً عنيفاً. لكن لم يبق لنا من مؤلفاته العديدة إلا شذرات صغيرة هي التي وصلتنا في رد يوسفوس عليه في كتابه «ضد أپيون» Contra Apionem. وفي هذا الرد دافع يوسفوس عن بني جلدته من اليهود، وهو قد ولد في أورشليم القدس في سنة ٣٧ ميلادية، وتوفي في روما حوالي سنة ١٠٠م؛ وكان من أسرة كهنة، وانضم إلى فريق الفريسيين، وفي سنة ٦٦م شارك في ثورة اليهود ضد الرومان في يوتاتا؛ لكنه نجا من المذبحة التي أوقعها الرومان في اليهود بعد استيلائهم على أورشليم وتدمير هذه المدينة. وفي كتابه «ضد أپيون» حاول أن يثبت أولية اليهود ودافع عن تصور اليهود للتاريخ. وبهذا الكتاب صار اليهود يجسّدون العداوة لليهودية في شخص أپيون. وهذا هو السبب في أن مؤلف (أو: مؤلفي) «المحاضرات الكليمنسية» قد استعاروا اسم أپيون للشخص المعادي لليهودية والممثل للثقافة اليونانية والديانة الوثنية. أما تصوير أپيون في هذه المحاضرات بأنه تلميذ لسيمون الساحر فهو محض اختلاق إذ لم يقع أي اتصال بين أپيون وبين من يسمى في سِفْر «أعمال الرسل» من العهد الجديد باسم: سيمون الساحر (الأصحاح الثامن).

وفي هذه المجادلات كان يصحب كلاً المتجادلين شخصان: فأپيون كان يصحبه أنوبيون Anobiun وأثيودورس Atheuodoros. وأنوبيون شخص تاريخي، وكان مصرياً من مدينة ديوسپولس (= مدينة الله). وكان منجّماً شهيراً، ومن المحتمل أن يكون قد عاش في عهد نيرون (٥٤ ـ ٦٨م) وقد نظم قصيدة تعليمية في علم النجوم، ذكر هيفستيون Hephestion ست مقطوعات مثنوية منها هي التي وصلتنا من هذه القصيدة. أما أثينودوروس الأثيني فربما كان هو الآخر شخصية تاريخية، بيد أننا لا نعلم عنه شيئاً غير ذلك في «المحاضرات» أما الشخصان اللذان كانا في صحبة كليمنس فهما: نيكيت Nicete وآكولا، ولا نعرف عنهما شيئاً. صحيح أنه يوجد شخص تاريخي اسمه أكولا، كان يهودياً وأصله من مدينة بونط (على البحر الأسود)، ثم أقام في كورنثوس وعنده أقام القديس بولس في كورنثوس («أعمال الرسل» ١٨: ١ ـ ٣) وأبحر مع بولس إلى سوريا («أعمال الرسل» ١٨: ١٨) وبقي في أفسوس حيث راح يعلّم أپولوس الطريق إلى الله («أعمال الرسل» ١٨: ٢٦). وهو يذكر دائماً مصحوباً بزوجته پرسكلاً («الرسالة إلى أهل روما» ١٦: ٣ ـ ٤). لكنه لا يمكن أن يكون هو المقصود، لأنه كما رأينا كان من أنصار القديس بولس، بينما كليمنس كان من أنصار القديس بطرس الذي يظهر في «المحاضرات» على أنه الخصم اللدود للقديس بولس. وكليمنس قد جاء إلى صور بصحبة نيكيت وأكولا بناءً على أمرٍ من القديس بطرس.

وإليك خلاصة المناقشات التي جرت في الأيام الثلاثة بين كليمنس وبين أپيون.

اليوم الأول («المحاضرة» الرابعة: قال كليمنس موجهاً الخطاب إلى أپيون: «إني أؤكد أن كل الثقافة اليونانية هي وحي ضارّ جداً من لدن شيطان خبيث. فمن اليونانيين من قالوا بوجود عدد كبير من الآلهة ومن الآلهة الأشرار المتّبعين لأخسّ الشهوات ـ وقد قالوا ذلك حتى لا يخجل من أمثال أفعالهم أحد، فإن هذا من شيمة

الإنسان مادام يأتسى في هذا بالأعمال الفاحشة الوثنية التي يعملها آلهة الأساطير. ولما كان هذا الإنسان لا يشعر بأي عار فلا أمل اطلاقاً في أن يتوب وتصلح حاله.

«وآخرون قد قالوا بفكرة القَدَر السابق الذي يخضع لتأثيره كل ما يشعر به الإنسان أو يفعله. وهذا الاعتقاد الثاني يرجع إلى الاعتقاد الأول، لأنه إذا آمن الإنسان باستحالة أن يشعر أو أن يفعل شيئاً لم يكن القدر قد قدره وهيأه من قبل، فإن من السهل عليه أن ينزلق إلى الخطيئة، وبعد أن يرتكب الخطيئة فإنه لا يندم ولا يتوب عن فسوقه، مبرراً ذلك بأن ما حدث إنما هو من فعل القدر السابق. ومادام مؤمناً بأنه لا يستطيع أن يُصْلح القَدَر المحتوم فإنه لا يخجل من الذنوب التي يرتكبها.

«وفريق ثالث يقول إن مجرى الأمور أعمى، وإن الكون يدور دوراته بدافع من ذاته، وليس هناك سيّد يحكمه. ووجهة النظر هذه هي أخطر الاعتقادات. والذين يؤمنون بها، لما كانوا لا يقرّون بوجود موجود فوق العالم يعنى به ويجازي كل إنسان بحسب عمله - فإنهم لا يشعرون بأيّ خوف، ولهذا يستبيحون لأنفسهم فعل أي شيء يقدرون على فعله. ولهذا السبب فإنه ليس من السهل، بل ربما كان من المستحيل ردّ هؤلاء إلى الصراط المستقيم لأنهم لا يبصرون بالخطر الذي يمكن أن يلهمهم الرجوع إلى جادّة الصواب». («المحاضرة» الرابعة، بند ١٢، ١٣).

وهكذا نجد كليمنس ينعى على الثقافة اليونانية أنها تؤمن بثلاث عقائد تضر بالإنسان كل الضرر، وهي: الشرك بالآلهة، لأن الآلهة العديدين يقدمون بأفعالهم أسوأ الأمثلة؛ القدر المحتوم بالنجوم، لأنه يلغي حرية الإرادة الإنسانية، ويوفر الأعذار عن ارتكاب أية خطيئة؛ إنكار العناية الإلهية بدعوى أن كل الأحداث تجري بطريقة آلية، ولا مدخل لقوة عليا في توجيهها، وهذا يؤدي إلى عدم الرهبة من الحساب.

ثم يأخذ كليمنس في تفصيل مخازي هذه العقائد الثلاث: تعدد الآلهة، والقدر المحتوم، وانعدام العناية الإلهية. لكنه يتوسع في الكلام عن الأولى، ويوجز القول عن الثانية والثالثة.

ففي الكلام عن مخازي الآلهة اليونانيين المتعددين يبدأ بذكر رب الأرباب زيوس Zeus فيقول إن أباه - خرونس - قد أكل أبناءه، وقطع بشفرة من الحديد الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس - فقدم بذلك أسوأ مثل للبر بالوالدين. وزيوس نفسه، قيدَ أباه في الأغلال، وسجنه في العالم السفلي وعامل سائر الآلهة بقسوة. ولما وَلَد متيس Metisابتلعه. ولكي يعطي عذراً للّوطية اختطف جانيمد Ganymede. ولكي يساعد الزناة على الزنا، ارتكب الزنا عدة مرات. وهو يدعو الناس إلى الزنا بأخواتهم، لأنه زنا بإخواته هو: هيرا، وديميتر وأفروديت.

ويرد أپيون Appion على هذا الهجوم قائلاً: «غداً، إذا شئتَ سنجتمع مع نفس الأصحاب، وسأبرهن لك على أن الآلهة لم يكونوا زناة ولا قتلة، ولا مفسدين للأولاد، ولا عاشقين لأخواتهم أو بناتهم. لكن الأقدمين، وقد أرادوا ألا يعرف الأسرار إلا أولئك الراغبين في التعلم، فإنهم ستروا التعاليم بهذه الخرافات التي أتيت أنت على ذكرها. إنهم في تفسيراتهم للطبيعة قد سموا مادة الغليان باسم: زيوس، وسمّوا الزمان باسم: خرونوس وسمّوا عنصر الماء السائل باستمرار باسم: هريا. وسأفسّر لك كل رمز من هذه الرموز وأكشف لك عن الحقائق التي تختفي تحتها» («المحاضرة» الرابعة، بند ٢٤).

وتأويلات أپيون لأسماء هذه الآلهة إنما تستند إلى اشتقاقات مفتعلة، فالاسم: زيوس يشتق من الفعل «زيو» أي: «يغلي». والاسم: خرونوس يشتق من اللفظ: «خرونوس» أي: الزمان. والاسم: هريا يشتق من الفعل: «هريو» أي: يسيل.

اليوم الثاني («المحاضرة» الخامسة): لكن أپيون يصاب بمرض يمنع من الحضور لاستئناف الجدال في اليوم الثاني. وبدلاً من ذلك يروي كليمنس للحاضرين الخدعة التي خدع بها أپيون في روما. فيقول إن حبّه الحارّ للحقيقة قد أصابه بمرض. وبينما كان ملتزماً الفراش بسبب مرضه زاره أپيون، الذي ظن أن ما أمرض صديقه كليمنس هو الحبّ، فوعده بأن يشفيه من هذا المرض بوسائل سحرية في مدة سبعة أيام بعدها يتمكن من لقاء محبوبته. لكن كليمنس رفض استعمال السحر، وَقبِل فقط أن يتم تحقيق الوصال بالأقناع. وفي الليلة التالية نظم

أبيون قصيدة يتغزل فيها في محبوبة كليمنس المزعومة، وفيها مدح الزنا مستنداً إلى ما يفعله الآلهة أنفسهم. وحرّر كليمنس هو نفسه الجواب عن هذه القصيدة، وفي هذا الجواب امتدح العفة وهاجم الزنا مستنداً في ذلك إلى ما ورد في الديانة اليهودية التي تدين بها هذه المحبوبة المزعومة. وهنالك اعترف كليمنس لأبيون بأنه خدعه حين زعم له أنه عاشق لامرأة، وقال له إن حبه إنما هو للحقيقة وليس لامرأة من النساء. ثم يذكر كليمنس للحاضرين أنه فتش عن الحقيقة في مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية فلم يعثر عليها؛ وإنما عثر عليها في الديانة اليهودية لما أخبره بها تاجر يهودي. فلما علم أبيون باعتناق كليمنس للديانة اليهودية، غادر روما. وقد قرأ كليمنس على الحاضرين في البستان الموجود في نواحي مدينة صور رسالة أبيون ورد كليمنس عليها.

اليوم الثالث «(المحاضرة» السادسة: وحضر أبيون في اليوم التالي بعد أن شفي من مرضه الطارىء؛ وجرى النقاش الحاد بين كليمنس وأبيون، حول تأويل الأساطير اليونانية الخاصة بآلهة اليونان.

فبدأ أبيون الكلام بشرح نظريته في التأويل الرمزي لأساطير الآلهة عند اليونان فقال:

«إن أحكم الحكماء في العهد القديم قد اكتشفوا الحقيقة بالعمل الجاد، ثم صانوا معرفتها من غير المستحقين لها وعن غير المكترثين بالعلوم الإلهية. إنه ليس صحيحاً أن «أورانوس» (السماء) وأمها «جيه» (الأرض) قد ولدوا اثني عشر ولداً ـ كما تدعى الخرافة ـ ستة منهم ذكور: أوقيانوس، وكوكوس، وكريوس، وهيبريون، وياپت، وخرونوس؛ ـ وستة أناث هن: ثايا، وثميس، ومنيموسونه، وديميتر، وتثيس، وهريا. وليس صحيحاً أن خرونوس بتر، بشفرة من حديد، الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس ـ كما تقول أنت ـ وألقى بها في الهاوية. وليس صحيحاً أن أفروديت تولدت من قطرات الدم السائل من جرح أورانوس ذاك. وليس صحيحاً أن خرونوس لما جامع هريا وأنجب منها پلوتون Pluton قد التهم هذا الابن لأن وحياً قد نزل عليه من پرومثيوس يقول له إن ابنه سيصير أقوى منه، وسينتزع منه سلطانه. وليس صحيحاً أنه التهم فوسيدون Poseidon، ابنه الثاني، ولا أن زيوس، الذي ولد بعدهما قد أخفته أمه هريا Rhea، وأن هذه، حينما طالبها خرونوس بالابن كي يلتهمه أعطته حجراً بدلاً من أبيها. وليس صحيحاً أن هذا الحجر بعد أن التهمه زيوس قد ضغط عليه وجعله يُخرّج من بطن خرونوس الأولاد الذين سبق له التهامهم، فخرج بلوتون أولاً، وكان أول من التهمهم، وتلاه فوسيدون، ثم زيوس: وليس صحيحاً أن زيوس وقد نجا بفضل عناية أمّه، وصَعِد إلى السماء ـ قد طرد أباه عن العرش الذي كان يجلس عليه. وهو ـ أي زيوس ـ لم يعاقب إخوة أبيه، ولم ينحط إلى درجة الجماع مع نساء فانيات. ولم يجامع أخواته أو بناته، ولا زوجات إخوته، ولا صبياناً ذكوراً. ولم يبتلع متيس Metis بعد أن أنجبها كيما يخرج الإلاهة، «أثينا» من مُخّه بفضل متيس ولكي ينجب من فخذه ديومستيوس الذي يقال إن الطيطان قد فرّقوه ولم يشترك في المأدبة التي أقيمت بمناسبة زفاف تتيس Tetis وپلا Pélée. ولم يطرد أريس Eris (= النزاع) من الزفاف. وليس صحيحاً أن أريس، وقد أهينت على هذا النحو، قد أرادت إشعال الحرب والنزاع بين المدعوّين. وهي ـ أي: أريس Eris ـ لم تنقش هذه الكلمات على تفاحة من الذهب اقتطفت من بساتين الهسپريدس: «هدية إلى الجميلة». وتروي الخرافة بعد ذلك كيف أن هيرا Hera وأثينا وأفروديت، لما وجدن هذه التفاحة ودخلن في منافسة، جئن إلى زيوس الذي بدلاً من أن يفصل في الخلاف بينهن، أرسلهن مع هرمس إلى الراعي باريس Paris كي يحكم على جمالهن. لكن هؤلاء الآلهات الثلاث لم يحكّم بينهن من حيث الجمال، كما أن باريس لم يحكم لأفروديت بأنها هي التي تستحق التفاحة. وليس صحيحاً أن أفروديت، اعترافاً منها بالشرف الذي نالته، قد جلبت إلى باريس بعد هيلانة (أي مكنته من الحصول عليها). ذلك لأن هذا التشريف الذي زعم أن الإلاهة أفروديت قد هيأت له لم يعد الفرصة لحرب عامة بين كل الشعوب، وهذا من أجل هلاك من تلقاه والذي كان من أقرباء أسرة أفروديت.

«وإنما هذه الأساطير... لها أساس خاص بها، أساس فلسفي تفسره الأسطورة، حتى إنك لو سمعت هذا التفسير فإنك ستعجب به». («المحاضرة» السادسة، بند ١ ـ ٢).

ويشرح أبيون كيف نشأ الكون بناءً على تأويل الأساطير اليونانية، فيقول:

«كان ثمّ زمان لم يكن فيه شيء، ما عدا الخاوس العمائي وخليطاً مشوشاً من العناصر التي تكدست دون ترتيب. وهذا هو ما تكشفه لنا الطبيعة نفسها، وهذا هو رأي كبار الرجال. وأستشهد لك على هذا بقول هوميروس، وهو أكبر الحكماء: هاك ما قاله عن الخليط الأول: «ولتصيروا جميعاً ماءً وتراباً» [«الإلياذة»، النشيد السابع، البيت رقم ٩٩]. ويعني بهذا أن كل شيء إنما استمد أصله منهما، وبعد انحلال المادة الرطبة والمادة الترابية، يرجع كل شيء إلى طبيعته الأولى التي هي الخاوس. وهزيود، من جانبه، يقول في «نَسَب الآلهة»: «في البدء أُحدِث الخاوس» [«نسب الآلهة» البيت رقم ١١٦). وقوله: «أُحدِث» egeneto يعني بوضوح أنه كان له ابتداء، مثل الكائنات الحادثة. وأورفيوس Orphéous أيضاً يشبّه «الخاوس» ببيضة اختلطت فيها العناصر الأولية. و«الخاوس» الذي يتكلم عنه هسيود هو ما يسميه أورفيوس بالبيضة الحادثة التي صدرت عن الهيولي اللامتناهية. وهاك كيف أحدثت هذه البيضة:

«إن الهيولي الأولى المكوَّنة من أربعة عناصر كانت حيّة ومتنفسة. وتدفق أوقيانوس لانهائي باستمرار، تدفعه حركة عمياء، فأحدث باضطرابه العارم تركيبات لا حصر لها لم تتم بل كانت في تغير مستمر، وهو نفسه قد دمّرها بالاضطراب الذي ساد فيه. وكان مفتوحاً ولم يستطع أن يلتئم لإيجاد كائن حي. فحدث ذات يوم أن هذا الأوقيانوس اللانهائي، المتحرك في كل اتجاه بحركة طبيعية صادرة عن طبيعته، تدفق بنظام من نفس النقطة إلى نفس النقطة على شكل دوّامة، ومزّج المواد؛ وهكذا فإن ما كان في كل واحدة منها من خصوبة وبالتالي من قدرة على توليد كائن حيّ، وقد تدفق في وسط الكل كما يحدث في بوتقه ـ قد انجرّ إلى الأعماق بواسطة الدوّامة التي حملت كل شيء واجتذبت إليها الروح المنتشرة من حولها، وكما لو كان قد حُمِل بواسطة الخصوبة الكبرى، فإنه رتّب موجودات متميزة. فكما أن من المادة أن تتكون فقاعة في السائل، كذلك تكوّن جسم أجوف كرويّ كله. وبعد أن تكون هذا الجنين في احضانه، ورفعه إلى أعلى الروحُ الإلهية التي استولت عليه، فإنه استعد للظهور في النور، كعمل حيّ خارج من حفرة الهاوية اللانهائية. وشابه البَيْض باستدارته، والطير بسرعته.

«تصوّر إذن أن خرونوس هو الزمان، وأن هريا هي سيلان المادة السائلة: ذلك أنه بواسطة الزمان ولدت المادة المنجرّة كلها: السماء التي تشمل وتحيط بكل شيء والتي هي كروية مثل البيضة. وهذه البيضة كانت في البدء مملوءة بنخاع خصب، لأنها كانت قادرة على إنجاب عناصر وألوان، من كل نوع، ومع ذلك فإنه ما من مادة واحدة ولون واحد جاءها هذا المظهر المتعدد الأشكال. وكما أنه في توليد الطاووس نجد أن البيضة لا تبدي للنظر غير لون واحد، وقع ذلك فهي تحتوي بالقوة على ألوان عديدة ستكون لهذا الحيوان حين يتم تكوين هذا الحيوان؛ فكذلك البيضة الحيّة الخارجة من حضن الهيولي اللامتناهية تحت وَقْع الهيولي التي تسيل باستمرار تبدي عن تغييرات من كل نوع. ذلك لأنه في داخل الغلاف المحيط يتكون كائن حي، ذكر وأنثى معاً، بعناية الروح الإلهية التي تسكن فيه. وهذا الكائن الحيّ يسميه أورفيوس باسم: فانس Phanès (= الذي ظهر) لأنه حين ظهر أضاء الكون بتأثير دوائر، وبلغ فانس كماله في حضن العنصر السائل بواسطة لمعان النار، التي هي أجل العناصر. وليس هذا بالأمر الذي لا يمكن تصديقه، لأنه في الدور المضيء، مثلاً، أعطتنا الطبيعة صورة للنور الرطب.

«فلما سخنت البيضة التي هي أول موجود تكوّن، كسرها الكائن الحيّ الذي كان متضّمناً فيها؛ ولما اتخذ هذا شكله خرج كما قال أورفيوس: «لما انكسرت محارة البيضة ذات القدرة الواسعة». وهكذا فإنه بواسطة القدرة الكبيرة لهذا الكائن الذي خرج من البيضة وتجلّى، فإن الغلاف حصل على انسجامه وترتيبه المتنوع. أما الكائن الحيّ نفسه فإنه يهيمن على قمة السماء ويضيء بنور باهر العالَم الشاسع. والمادة الخصبة التي بقيت في داخل الغلاف بقيت ممتدة هناك طوال وقت طويل جداً، إلى أن أحدثت فيها الحرارة غلياناً وحوّلتها إلى مواد مختلفة لكل الأشياء. والجزء الأسفل من هذه المادة انجر أولاً إلى أسفل مثل الثمالة بواسطة ثِقله؛ وبسبب ثقله وكتلته المتكدسة ووفرة المادة التي تكون منها ـ فإنه سُمّي

بلوتون Pluton، وَجُعل منه ملك العالم السفلي والأموات.

«وهذه المادة الأولى» الخسيسة والغليظة، يقال إن خرونوس قد التهمها، خروتوس أي الزمان: وهذه رواية مطابقة للطبيعة، لأن هذه المادة غاصت في السفل. والماء الذي تدفق بعد هذا الترسيب الأول وغطى هذا الترسيب الأول: سموّه باسم: فوسيدون Poseidon. والعنصر الآخر، الثالث، وهو الأصفى والأسمى، لأنه نار ساطعة، سموه باسم: زيوس، بسبب طبيعتة ذات الغليان. ذلك لأنه لما كانت النار تميل إلى الصعود، فإن خروتوس لم يلتهمها ولم يُلْقِ بها إلى أسفل، وإنما طارت الهيولي النارية، المليئة بالحياة المائلة إلى الصعود، طارت في الهواء الذي هو مزوّد بذكاء كبير بسبب صفائه. إن زيوس إذن، أعني المادة التي في غليان، اجتذب إليه بحرارة الروح القوية جداً والإلهية التي بقيت في العنصر الرطب الذي في المناطق السفلى: وهذه الروح هي التي سمّوها متيس Métis.

«ولما وصلت الروح إلى ذروة الأثير وامتصها بوصفها عنصراً رطباً ممزوجاً بعنصر ساخن، فإنها أحدثت النبض المستمر وولدت العقل الذي سمّوه: بلاّس Pallas بسبب هذا النبض. وهذا العقل عمليّ جداً وباستخدامه صنع الصانع الأثيري العالم بأسْره.. ومن عند زيوس يتمدد الهواء الذي يسمى: هيرا Hera والأثير الأشد سخونة الذي ينفذ في كل شيء حتى يصل إلى الأماكن الموجودة هاهنا في أسفل. ولهذا فإن هيرا وقد هبطت من المادة الأصفى في الأثير، والتي تلدّ أنثى بسبب صفائها بالمقارنة مع زيوس، الذي هو أقوى منها، فإنها عُدّت بمثابة أخت لزيوس عن وجه حق لأنها تولدت من نفس المادة التي تولد منها زيوس، كما عُدّت زوجة له لأنها بوصفها امرأة خاضعة له.

«وهم يؤكدون أن هيرا هي الحرارة الطيّبة في الهواء؛ ولهذا فإنها خصبة». ولما كانت «أثيناس» Athenas، التي تسمى أيضاً: بَلاّسَ Pallas، بسبب شدّة الحرارة المفرطة» لم تستطع أن تولّد شيئاً ـ فإنها عُدّت عذراء. ونفس التأويل ينطبق على أرتميس Artemis، التي ليست إلاّ القعر الأوطى للهواء: فإنها لما كانت عقيماً بسبب الافراط في شدّة البرودة، فإنها سميت أيضاً: عذراء. وديونوسوس Dionysos الذي يحدث الاضطراب في الروح، هو التجمع الهائج المضطرب الذي هو (بمثابة) سكران، وهو يَحْدث عن الأبخرة التي تصّاعد وتهبط. والماء الذي تحت الأرض ـ وهو واحد بطبيعته ـ لما كان قد مرّ خلال قنوات الأرض الثابتة، وانقسم إلى عدد كبير من الأجزاء، كما لو كان قد قُطّع إلى قِطَع، سمّوه: أوزيريس. واعتبر أدونيس هو الفصول الجميلة، وأفروديت هي الجماع والولادة، وديميتر هي الأرض، وكوريه Koré هي البذور؛ والبعض يعدّ ديونوسوس هو الكَرْم.

«وعليك ن ترسّخ في ذهنك أن سائر الأشياء التي من هذا النوع لها هي الأخرى معانٍ رمزية مماثلة. فعليك أن تعتبر أن أبولو هو مثل الشمس التي تدور دورتها والتي هي من نتاج زيوس. وقد سُمِّيت أيضاً: مترا Mithra لأنها تملأ الدورة السنوية كلها [على أساس أن حاصل جمع مقادير حروف Meithras بحساب الجُمَّل يساوي ٣٦٥ وهو عدد أيام السنة، هكذا: m = ٤٠؛ e = ٥؛ i = ١٠؛ o = ٩؛ π = ١٠٠، a = ١؛ s = ٢٠٠ ـ فالمجموع هو = ٣٦٥]». («المحاضرة» السادسة، البنود ٣ ـ ١٠).

وبعد أن عرض أبيون هذا التأويل الذي فسّر به أساطير الآلهة تفسيراً رمزياً خالصاً، انتدب كليمنس للرد عليه. ولم يقتصر في رده على ما أورده أبيون، بل زاد عليه ما قاله آخرون مثل أبيون من تأويلات للأساطير اليونانية مما لا نستطيع هنا إيراده تفصيلاً كما فعلنا مع تأويلات أبيون. وإنما نقتصر هاهنا على تلخيص رده. إن كليمنس ينقد ما في هذه التأويلات من غموض وتعسف وانعدام للمنطق. ويحاول أن يبيّن أن هذه الأساطير حتى بتأويلاتها التي أوردها أبيون وأقرانه من نحويي الإسكندرية ـ تؤدي إلى نتائج ضارة فاسدة: منها أنها تلغي وجود الآلهة وتذيب شخصياتهم في عناصر الطبيعة والعالم.

ثم يعرض مذهبه هو في هذه الأساطير، وهو القول بما يعرف بالأفهميرية évhémérisme، وهو المذهب الذي يقول إن الآلهة كانوا كلهم في الأصل أبطالاً عاشوا بالفعل، ولكن الناس اخترعوا حولهم أساطير مبالغاً فيها بعد موتهم. وينسب هذا المذهب إلى

رجل من قورينا (= مدينة شحّات الحالية في برقة شرقيّ ليبيا) الذي ازدهر حوالي سنة ٣٠٠ قبل الميلاد.

وتأييداً لرأيه يعدّد كليمنس الأماكن المختلفة التي يحدد الناس فيها قبورهم. «فمثلاً في جبال القوقاز يشير الناس إلى قبر إنسان اسمه: «خرونوس» كان طاغية متوحشاً وقتل أولاده. وابنه ـ واسمه زيوس ـ صار أسوأ من أبيه وبواسطة قوة السحر أعلن عن نفسه أنه سيّد العالم، ونسخ الكثير من الزيجات، وبتر أباه وأعمامه، ثم مات، وأهل اقريطش يشيرون إلى قبره. وفيما بين النهرين (دجلة والفرات) يرقد شخص يدعى هليوس (= الشمس) في بلدة أترا Atra، كما أن سيلينه (= القمر) ترقد في مدينة Karrhes وفي مصر رجل اسمه هرمس. وفي تراقيا: آرس. وفي قبرص توجد أفروديت. وفي الأبيدور (باليونان) يوجد اسكلابيوس؛ كذلك يشار إلى قبور أخرى كثيرة (لآلهة مزعومة) من هذا القبيل. ولهذا فإن العاقلين من الناس متفقون على القول بأن هؤلاء الآلهة، لم يكونوا إلاّ بشراً. إن معاصريهم، وقد شاهدوا أنهم فانون، لم يهتموا بهم إلاّ قليلاً؛ لكن مرور الزمان الطويل قد أحاطهم بهالة الألوهية» («المحاضرة» السادسة بند ٢١ ـ ٢٢).

وبينما كان كليمنس يسترسل في شرح مذهبه هذا، وصل بطرس قادماً من قيسارية وتجمع الناس للاحتفاء به. هنالك انسحب أپيون وأنوبيون وأرثينادورس؛ بينما مضى كليمنس للقاء بطرس. وهكذا انتهت هذه المجادلات بين كليمنس وبين أپيون.

وكان من المنتظر أن يستأنف الجدال ـ في وقت لاحق ـ كيما تناقش النقطتان الأخريان، وهما: القدرية النجومية، وإنكار العناية الإلهية، فيقوم أنوبيون، المنجّم بالدفاع عن القدرية وعلم النجوم، بينما يقوم أثينودورس، الفيلسوف الأبيقوري، بالهجوم على العناية الإلهية. لكنه لم يحدث شيء من هذا، بل نجد كليهما ينسحبان فجأة دون أن ينبسا بكلمة واحدة.

وإنما نجد بعد ذلك بسبع محاضرات كلاماً موجزاً وغامضاً يتناول كلا الموضوعين: قدرية المنجمّين، وإنكار الأبيقورية للعناية الإلهية، وذلك في المحاضرة رقم ١٤ (بنود ٣ ـ ٧، ١١) والمحاضرة رقم ١٥ (البندان ٣، ٤). وهنا نجد محاورين آخرين هم: بطرس وفاوستوس Faustus في جانب، وأنوبيون وأثينادورس في الجانب المضاد. ومع ذلك نجد بطرس يعترف بأنه يجهل علم النجوم ويؤجل المناقشة إلى حين وصوله إلى أنطاكية؛ وهنالك ستجري المناقشة بين كليمنس من جانب، وأنوبيون من جانب آخر، إذا وجد هذا الأخير في أنطاكية؛ وهو أمر محتمل، لأن سيمون الساحر موجود في أنطاكية وأنوبيون هو رفيقه الذي لا يفترق عنه (المحاضرة رقم ١٤، بند ١٢). لكن مؤلف «المحاضرات» يترك بطرس وصحبه عند مدخل أنطاكية فلا تحدث المجادلات الموعود بها أبداً.

بيد أننا نجد في «التعرُّفات» مناقشة مستفيضة لهذه المسائل الثلاث، ولكن بترتيب عكسي: العناية الإلهية أولاً (فصل ٨، البنود ٧ ـ ٥٧)، وتلتها مسألة القدرية النجومية (الفصل ٩، البنود ١٢ ـ ٣٢)، وأخيراً مسألة تعدد الآلهة (الفصل ١٠، البنود ١٥ ـ ٥١). غير أننا لا نجد أپيون، ولا أنوبيون ولا أثينودوروس في هذه المناقشات، وإنما جرت كلها برئاسة بطرس، بين فاوستوس وكليمنس، ونيكيت وأكولا.

ويرى هاينتسه Heintze أن مصدر هذه المناقشات حول تعدد الآلهة، والقدرية النجومية، والعناية الإلهية ـ كان كتاباً يهودياً في الدفاع عن اليهودية ضد القائلين بتعدد الآلهة والقدرية النجومية والمنكرين للعناية الإلهية. كما رأى أن هذا الكتاب المصدر قد أُلِّف في مصر وكانت مصر في القرون الثلاثة السابقة على الميلاد والقرنين التاليين للميلاد مسرحاً لمجادلات عنيفة بين اليهودية من ناحية والوثنية اليونانية ثم الرومانية من ناحية أخرى. واستشهد على ذلك بأن أنوبيون وأپيون كانا مصريين. لكن هاينتسه لم يستطع أن يحدّد ـ ولو بطريقة تقريبية ـ من مؤلف هذا الكتاب المصدر.

وكان اليهود قد كتبوا الكثير من كتب الدفاع عن اليهودية، والهجوم على الوثنية اليونانية الرومانية، لكنه لم يصلنا من هذه الكتب غير نصّين هما: شذرة من دفاع فيلون اليهودي (حوالى ١٣ق. م ـ ٥٤م) في الدفاع عن اليهود، وكتاب يوسفوس (ولد سنة ٣٧ ـ ٣٨ بعد الميلاد، وتوفي بعد سنة ١٠٠م) بعنوان: «ضد أپيون». وإلى جانب هذه الكتب المباشرة لجأ اليهود إلى حيلة شيطانية وهي أن يدسُّوا في داخل الكتب اليونانية أقوالاً وأشعاراً تمجد

اليهود والنظم والعقائد اليهودية وينسبونها إلى كبار الشعراء اليونانيين!! فمثلاً نجد في مؤلفات يوسابيوس وكليمنس السكندري أشعاراً منسوبة إلى كبار الشعراء اليونانيين مثل: سوفقليس، وهوميروس وأورفيوس أشعاراً فيها تمجيد ومدح لليهود ونظمهم الدينية. ويرجع قسم من هذه التزييفات إلى هكاتيه الذي من أبديرا Hécatée d'abdere، وكان يهودياً معاصراً للاسكندر الأكبر المقدوني، وقد ألّف كتاباً عن إبراهيم النبي.

وفيلون له كتابان عن اليهود، الأول موضوعه الشريعة الموسوية، والثاني عن الذين اضطهدوا اليهود في زمانه. والأول بقي لنا كله تقريباً، أما الثاني فلم تبق منه إلا بعض الشذرات.

وقد بالغ كلاهما في ادعاء أن اليهودية قد اجتذبت الوثنيين اليونانيين. فزعم فيلون في كتابه «حياة موسى» (فصل ٢٩ بند ٢٠) طبعة Mangey حـ٢ ص١٣٧): «أن الشريعة (الموسويه) تجتذب كل الناس وتجعلهم يعتنقون (اليهودية): من يونانيين وغير يونانيين، ومن سكان القارة والجزر، ومن شعوب الشرق والغرب، وأوروبا وآسيا، وكل العالم المسكون من طرف إلى طرف»!! كما زعم يوسفوس: «أن الجماهير قد تحمست منذ زمان طويل لديانتنا... ولا يوجد مدينة... ولا شعب لم تنفذ فيه عادتنا في الاحتفال بيوم السبت والصوم وبكثير من قواعدنا في الطعام» («ضد أبيون»، فصل ٢، بند ٣٩).

وهذه الكتب في الدفاع عن اليهودية والهجوم على الشرك والوثنية اليونانية، قد أفاد منها المدافعون عن النصرانية الأوائل: كوپريان في كتابه «بطلان الأوثان»، وأرنوب Arnobe في كتابه «مجادلات ضد الشعوب»، ولكتانس Lactance في كتابه: «النظم الإلهية»، وفرميكوس ماترنوس Firmicus Maternus في كتابه: «في خطأ الأديان العلمانية».

مراجع

طبعات النصوص

أول طبعة كاملة «للمحاضرات» هي تلك التي قام بها كوتليه Cotelier:

- SS. Patrum qui temporibus apostolicis florerunt: Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatti opera edita et inedita. Paris, 1672, pp. 525-746.

وتحتوي على النص اليوناني مع ترجمة لاتينية. واعتمد فيما يتعلق بالنص اليوناني على مخطوط باريس اليوناني، رقم ٩٣٠ وهو مخروم من الآخر.

وجاء A.R.: M. Dressel حوالي سنة ١٨٣٧ فعثر على مخطوط آخر كامل في روما، رمزه Ottob. 443 فنشر كتاب «المحاضرات» نشرة كاملة مع ترجمة لاتينية بعنوان:

- Clementis Romani quae feruntur homiliae vigniti, nunc primum integrae. Gottingen, 1953.

وهذه الطبعة قد نقلها مينى Migne في P.G المجلد الثاني عمود ١٩ ـ ٤٦٨.

وأخيراً جاء P. de Lagarde فنشر طبعة جديدة، بدون ترجمة لاتينية، وذلك بعنوان Clementina، في مدينة leipzig سنة ١٨٦٥.

أما نص كتاب «التعرّفات» فقد نشره لأول مرة Le Fèvre d'Etaples في باريس سنة ١٥٠٤. ومن بعده نشره Jean Sichard في بازل سنة ١٥٢٦، وهذه الأخيرة أعيد طبعها مراراً. وأخيراً طبعها E.G. Gessdorf في ليبتسك leipzig سنة ١٨٣٨، وعنه نقلها ميني في مجموعة P.G حـ١ عمود ١٢٠١ ـ ١٤٥٥.

والنص اليوناني «للمحاضرات» طبعه Turnébe لأول مرة في باريس سنة ١٥٥٥. وقد أعيد طبعها في P.G. حـ٢ عمود ١٢٧٩ ـ ١٢٩٢.

كواريه

(Alexandre) Koyré

(1892 - 1964)

مؤرخ للفلسفة والعلوم، روسيّ الأصل، وفرنسي بالتّجنس.

ولد في تاجنروج Taganrog (مدينة في محافظة روستوف، وميناء على بحر آزوف في جنوب غربي روسيا) من أسرة يهودية. وأمضى دراسته الثانوية في روستوف، وفي تِفْليس. ثم سافر إلى ألمانيا في سنة ١٩٠٨ والتحق بجامعة جيتنجن لدراسة الرياضيات

والفلسفة، حيث درس على أساتذة ممتازين، نذكر منهم هلبرت Hilbert (١٨٦٢ ـ ١٩٤٣) من أعظم الرياضيين وفلاسفة المنطق الرياضي، وهُسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات (راجع المادة) ـ وبهما تأثر كثيراً.

ثم سافر إلى باريس في سنة ١٩١١ لمتابعة دراسة الفلسفة، فحضر محاضرات أندريه لالاند وبرنشفج في السوربون، كما حضر محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس، ومحاضرات فرانسوا بيكافيه ـ المتخصص في فلسفة العصور الوسطى ـ في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسوربون، وبيكافيه هو الذي وجّه كواريه في أبحاثه الأولى، وخصوصاً في دراسته بعنوان: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم» (سنة ١٩٢٣).

ولما كان قد حصل على الجنسية الفرنسية قبيل الحرب العالمية الأولى. فإنه خدم في الجيش الفرنسي طوال سنوات الحرب العالمية الأولى الأربع. ولما سُرّح من الجيش، استأنف الدراسة. فحصل في سنة ١٩٢٢ على دبلوم مدرسة الدراسات العليا، وذلك ببحث بعنوان: «فكرة الله والبراهين على وجوده عند ديكارت». وفي السنة التالية ـ ١٩٢٣ ـ حصل على دكتوراه الجامعة من السوربون برسالة عنوانها: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم». وفي سنة ١٩٢٩ حصل عى دكتوراه الدولة من كلية الآداب (السوربون) برسالة عنوانها: «فلسفة يعقوب بيمه».

وكان قد كلف بإلقاء محاضرات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا في سنة ١٩٢٣. ثم صار في سنة ١٩٣٠ مديراً للدراسات في نفس المدرسة، بعد أن أمضى فترة من الوقت مدرساً في كلية الآداب بجامعة مونپلييه (جنوب فرنسا).

ثم انتدب أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ثلاث مرات:

الأولى: في عامي ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤.

والثانية: في عامي ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧، ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨.

والثالثة: في العام الجامعي ١٩٤٠ ـ ١٩٤١.

وفي هاتين الفترتين الأخيرتين تتلمذت عليه، وحضّرت تحت إشرافه رسالة الماجستير بعنوان: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» (بالفرنسية وقد طبعت في القاهرة في سنة ١٩٦٥؛ وقد تمت مناقشتها في نوفمبر سنة ١٩٤١، لكنه كان قد سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فلم يشارك في المناقشة، ولكنه هو الذي كتب التقرير عنها). وقد كان له في تكويني في الفلسفة أثر كبير جداً.

وقد ظل حتى سنة ١٩٦٢ مديراً للدراسات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا (الملحقة بالسوربون)، وكان هذا ـ من الناحية الإدارية ـ منصبه الرئيسي حتى تقاعده في تلك السنة.

وكان سفره إلى الولايات المتحدة الأمريكية في صيف ١٩٤١ بناء على دعوة من الجنرال ديجول (رئيس حكومة فرنسا الحرة آنذاك في المنفى) ليدافع عن قضية فرنسا لدى الأمريكيين. وقد أقام في نيويورك، حيث قام خصوصاً بالتدريس في «المدرسة الحرّة للدراسات العليا» في نيويورك. وفي نفس الوقت قام بإلقاء العديد من المحاضرات المختلفة، وفي تاريخ الفكر العلمي على وجه التخصيص، وهو الميدان الذي انصرف إليه خصوصاً منذ سنة ١٩٣٠.

ثم عاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، سنة ١٩٤٥، حيث استأنف تدريسه في القسم الخامس من «مدرسة الدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون). كذلك صار مديراً للدراسات في هذه المدرسة في القسم السادس، مع احتفاظه بمنصبه في القسم الخامس. وفي هذا القسم السادس توفر على تدريس تاريخ الفكر العلمي.

وفي الوقت نفسه عين في سنة ١٩٥٩ عضواً في معهد تاريخ العلوم بجامعة پرنستون في الولايات المتحدة الأمريكية، ودعاه ذلك إلى السفر إلى برنستون في الشتاء لمواصلة أبحاثه وقراءاته في المكتبة الغنية التي يملكها هذا المعهد. ومن ثم يعود إلى استئناف تدريسه في القسمين الخامس والسادس في مدرسة الدراسات العليا.

وكان شديد الحرص على حضور المؤتمرات

الدولية الخاصة بتاريخ العلوم، وكان آخر لقاء لي معه هو في مؤتمر تاريخ العلوم الذي عقد في «قصر الاكتشاف» (في «القصر الكبير» القائم بين نهر السين وجادة الشانزيليزيه) في باريس في صيف سنة ١٩٥٢.

وفي سنة ١٩٦٢ أصيب بالفالج، وظل يعاني الآلام الشديدة من هذا المرض حتى توفي في ٢٨ أبريل سنة ١٩٦٤ في منزله القائم في شارع نافار Navarre رقم ٤ (بالحي الخامس) الممتد من شارع مونج إلى شارع لنيه وجسبيه.

(اتجاهه الفلسفي والعلمي)

خير تعريف بالدور الذي قام به كواريه في الدراسات الفلسفية والدينية وتلك المتعلقة بتاريخ الفكر العلمي - هو ما قاله عن نفسه في تعليقة كتبها سنة ١٩٥١ ونشرت في سنة ١٩٦٦ في استهلال كتابه: «دراسات في تاريخ الفكر العلمي» (باريس ١٩٦٦ عند الناشر P.U.F.). قال كواريه:

«منذ بداية أبحاثي وأنا أستوحي إيماني الراسخ بوحدة الفكر الإنساني، خصوصاً في أشكاله العليا؛ وقد بدا لي من المستحيل أن أقسّم تاريخ الفكر الفلسفي وتاريخ الفكر الديني إلى قسمين منفصلين لا اتصال بينهما. وهذا الإيمان، وقد تحوّل إلى مبدأ للبحث، كشف عن خصوبة من أجل تعقّل الفكر الوسيط والفكر الحديث، حتى من حالة فلسفة تبدو في الظاهر أنها خالية من الاهتمامات الدينية، مثل فلسفة أسبينوزا. لكن كان لا بد من السير قُدُماً. وكان عليَّ أن أقتنع بسرعة بأنه من المستحيل أيضاً إهمال دراسة بناء الفكر العلمي.

وتأثير الفكر العلمي والنظرة إلى العالم التي يحدّدها ليس فقط حاضراً في المذاهب، مثل مذهب ديكارت أو ليبنتس - التي تعتمد صراحة على العلم، بل وأيضاً في المذاهب - مثل مذاهب الصوفية - الغريبة في الظاهر عن كل اهتمام من هذا النوع. إن الفكر - حين يصاغ في مذهب - يتضمن صورة - أو بالأحرى: تصوراً للعالم، ويحدد مركزه بالنسبة إليه: فتصوف يعقوب بيمه Boehme لا يمكن فهمه مطلقاً دون الإشارة إلى النظرة الجديدة إلى الكون التي وضعها كوبرنيكوس.

وهذه الاعتبارات قد أفضت بي - أو بالأحرى جعلتني أعود - إلى دراسة الفكر العلمي. فاهتممت أولاً بتاريخ علم الفلك؛ ثم اقتادتني أبحاثي إلى ميدان تاريخ الفيزياء والرياضيات. والارتباط المتزايد في الوثوق والذي توطد في بداية العصر الحديث، بين الفيزياء السماوية و«الفيزياء الأرضية» هو الأصل في العلم الحديث.

وتطور الفكر العلمي، على الأقل في الفترة التي كنت أَدْرُسها آنذاك، لم يشكل هو الآخر أيضاً سلسلة مستقلة، بل كان، على العكس من ذلك، مرتبطاً كل الارتباط بتطور الأفكار المتجاوزة للعلم، أي: الأفكار الفلسفية، والميتافيزيقية والدينية».

ثم يقول عن أبحاثه في ميدان الفكر العلمي:

«وكانت ثمرة أبحاثي التي قمت بها في موازاة مع تدريسي «في المدرسة العملية للدراسات العليا» هي إصداري في سنة ١٩٣٣ لدراسة عن بارسلسوس Paracelse، ولدراسة عن كوبرنيكوس، تلاهما تحقيق - مع مقدمة وترجمة وتعليقات - للكتاب الأول، الكوسمولوجي، من كتاب: «في دورات الكواكب السماوية»؛ ثم، في سنة ١٩٤٠، كتاباً بعنوان: «دراسات عن جالليو».

والدراسة المتعلقة بباراسلسوس تدخل في نطاق الأبحاث التي قام بها كواريه عن الصوفية الألمان في القرن السادس عشر وقد أعيد نشر هذه الدراسة في سنة ١٩٥٥ في مجموع بعنوان: «صوفية، وروحانيون، وصنعويّون في القرن السادس عشر الألماني».

أما ترجمة الكتاب الأول (أو: المقالة الأولى) من كتاب كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) فهي ترجمة دقيقة مع مقدمة فيها تحليل عميق للعلاقات الوثيقة بين ميدان العلم وميدان الفلسفة وميدان الدين، وعرض للتيارات العقلية في القرن السادس عشر. والنص الكامل لكتاب كوبرنيكوس يقع في ست مقالات، وقد طبع في سنة ١٥٤٣ في نورنبرج.

وأما كتابه «دراسات عن جالليو» فهو يقول عنه في المقدمة المذكورة: «حاولت في هذا الكتاب الأخير (= «دراسات عن جالليو») أن أحلّل الثورة العلمية التي حدثت في القرن السابع عشر، والتي كانت في وقت واحد معاً المصدر والنتيجة لتحوّل روحي عميق قَلَب

ليس فقط المضمون، بل وأيضاً إطارات فكرنا. ذلك أن استبدال عالم لامتناه ومتجانس بالكون المتناهي المرتب عمودياً الذي قال به الفكر القديم والوسيط ـ يتضمن ويوجب إعادة صياغة المبادىء الأولى للعقل الفلسفي والعلمي، وكذلك إعادة صياغة التصورات الأساسية: تصورات الحركة، والمكان، والمعرفة، والوجود. ولهذا فإن اكتشاف قوانين بسيطة جداً مثل قانون سقوط الأجسام، قد كَلّف عبقريات عظيمة جداً مجهودات طويلة لم تتوّج دائماً بالنجاح. فمثلاً فكرة «القصور الذاتي»، التي كانت في نظر العصر القديم والوسيط باطلة بقدر ما هي في نظرنا ممكنة، بل ومثبتة عندنا اليوم ـ لم تستخلص بكل دقتها عند جاليليو، ولم تستخلص تماماً إلا عند ديكارت.

وكان كواريه يرىٰ أن تغير تصوّر الكون كان هو الشرط الجوهري لمجيء العلم الحديث. ذلك لأن مبدأ القصور الذاتي، وصياغة قوانين الحركة، وتطبيق الرياضيات على الفيزياء تستلزم استبدال عالم لا متناه ومتجانس بالكون المتناهي، الكروي، المرتب عمودياً، الذي تصوره الأوائل. وقد بين كواريه في دراسة بعنوان: «الخلاء والمكان اللامتناهي في القرن الرابع عشر (نشر في «محفوظات التاريخ الأدبي والمذهبي في العصر الوسيط»، سنة ١٩٤٩، ص٤٥ ـ ٩١)، وكذلك في فصل عن نقولا الكوزاني في كتابه: «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» أن تصور مكان لامتناه كان موضوعاً للنظر في العصر الوسيط. ولكن هذا التصور لم يفرض نفسه على العلماء إلا بفضل ثورة كوبرنيكوس في القرن السادس عشر. بل لم يصبح أمراً يقينياً لا مشاحة فيه إلا في أواسط القرن السابع عشر. على أن كوبرنيكوس نفسه تردد في نشر الكرة السماوية في المكان اللامتناهي. بل اكتفى بتكبير الكون، بأن ضرب قُطْره في ٢٠٠٠، بينما كان أرسطو يحدد هذا القطر بمائتي مليون كيلومتر. كذلك ظل كوبرنيكوس يعتقد أن النجوم والكواكب مربوطة بكرات ثابتة. وإنما فضل كوبرنيكوس هو في أنه استبدل بالكون المعقد الذي تصوره أرسطو وبطليموس مجموعاً بسيطاً جداً ليس فقط من الناحية الهندسية بل وأيضاً من الناحية الحركية.

في هذا الباب كتب كواريه أبحاثاً أخرى، نذكر منها بحثين: الأول عن كوبرنيكوس وتيشو براهه Tycho Brahé في الجزء الثاني من كتاب: «التاريخ العامّ للعلوم» (ص٥٣ ـ ٨٢)، والثاني بعنوان: «نظرية الجاذبية الكلية من كپلر إلى نيوتن» (ظهر في مجلة «المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم»، سنة ١٩٥١، ص٦٣٨ ـ ٦٥٣).

وكان كواريه منذ سنة ١٩٥٠ قد اهتم بدراسة نيوتن، استكمالاً لدراسة الفكر العلمي في القرن السابع عشر... ولكنه لم ينكبّ على دراسته بعمق إلاّ ابتداء من سنة ١٩٥٨. فأخذ في دراسة نشأة وتطور مبادىء الميكانيكا السماوية عند نيوتن وساعده على هذا التعمق في دراسة نيوتن أن مقداراً وفيراً من مخطوطات نيوتن قد صارت في متناول الباحثين بعد أن ظلت مدفونة في المحفوظات الخاصة طوال قرنين. لكن اعتلال صِحّته ابتداء من سنة ١٩٦٢ حال بينه وبين تحقيق ما كان يصبو إليه في هذا الباب. وقبيل وفاته في سنة ١٩٦٤ أعدّ للطبع مجموعاً من الدراسات حول نيوتن، نشر أولاً باللغة الانجليزية في سنة ١٩٦٤، ثم ترجمه إلى الفرنسية وظهر عند الناشر جاليمار في سنة ١٩٦٨. وعنوان هذا المجموع هو: «دراسات نيوتنية». كما أنه أعدّ شروحاً وتعليقات على الكتاب الرئيسي لنيوتن وهو: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» (لندن، ١٦٨٧) قصد بها أن تدرج في نشرة جديدة لهذا الكتاب.

هذا في ميدان تاريخ الفكر العلمي. أما في ميدان الفلسفة فإن لكواريه مقالات مفردة عديدة، جمع أكثرها في كتاب بعنوان: «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي» (سنة ١٩٦١، عند الناشر A. Colin)، وأبرزها ثلاث مقالات عن هيجل هي: (١) «تقرير عن حالة الدراسات الهيجلية» (نشر سنة ١٩٣٠)؛ (٢) «هيجل في يينا» (١٩٣٤)؛ (٣) تعليقة خاصة بلغة واصطلاحات هيجل» (سنة ١٩٣١). وقد تناول جان ڤال هذه المقالات بالدراسة والعرض في بحث ألقاه في مؤتمر جمعية هيجل (ونشر في مجلة archives de Philosophie المجلد ٢٨ سنة ١٩٦٥ في ٣٢٣ ـ ٣٣٦)، وعنوانه: «دور كواريه في تنمية الدراسات الهيجلية في فرنسا».

ويلاحظ على هذه الدراسات الثلاث عن هيجل أن كواريه كان شديد الوطأة على هيجل؛ إذ أخذ عليه صعوبة فهم كتبه؛ وأنه لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى،

بل ولا يمكن تصور أقواله تصوراً عقلياً واضحاً.

وحينما كان أستاذاً لنا في الجامعة المصرية في ربيع سنة ١٩٣٧ ألقى خمس محاضرات عن ديكارت في قاعة الجمعية الجغرافية الملكية، بمناسبة الاحتفال في ذلك العام بمرور ثلاثة قرون على ظهور كتاب «مقال في المنهج» (١٦٣٧) لديكارت. وقد طبعت مكتبة الجامعة المصرية هذه المحاضرات آنذاك بعنوان: «خمس محاضرات عن ديكارت» (القاهرة ١٩٣٧). وقد أعيد طبعها في نيويورك (عند الناشر برنتانو ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥).

كذلك ألف كتاباً صغيراً أولياً بعنوان: «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» كان أصله محاضرات ألقاها في نفس القاعة، ونشرتها مكتبة الجامعة المصرية. (وأعيد نشره في نيويورك ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥).

ـ «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم»، باريس، ڤران، سنة ١٩٢٣.

ـ «الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في بداية القرن التاسع عشر»، باريس les annales، ١٩٢٨.

ـ «فلسفة يعقوب بيمه»، باريس، ڤران، ١٩٢٩.

ـ «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» مع «محاضرات عن ديكارت»، نيويورك، Brentano ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥.

ـ «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي»، باريس، A. Colin سنة ١٩٦١.

ـ «دراسات في تاريخ الفكر العلمي»، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣.

ـ «سقوط الأجسام وحركة الأرض: من كپلر إلى نيوتن»، ترجمه عن الإنجليزية، باريس، ڤران ١٩٧٣.

ـ «دراسات نيوتينية»، باريس ١٩٦٨.

ـ «دراسات عن جالليو»، باريس ١٩٨٦.

مراجع

- René Taton: «Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique», in Revue de Synthése, janvier juin 1967, pp. 5-20

- F. Russo: «Alexandre Koyré et l'histoire de la pensée scientifique», ibidem, pp. 337-361.

- P. Zambelli: Introduzione. A. Koyré: «Turino Einaudi, 1967, «Nuovo politecnico, 12, pp. 7-46.

- Hommage à Alexandre Koyré. Rev. d'hist. des sciences, T. XVIII, 1965, pp. 129-159.

- Mélanges Alexandre Koyré. Paris, 1964, Hermann éd.

كوبرنيكوس

Koppernigk (Niicolaus)

(1473 - 1543)

عالم فلك، ومفكر بولندي ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث.

ولد في تورون Torun (في بومرانيا) في ١٩ فبراير ١٤٧٣. وتوفي في فرونبورك (فراونبورج، في بروسيا الشرقية) في ٢٤ مايو ١٥٤٣.

دخل جامعة كراكوف، في سنة ١٤٩١. وبفضل نفوذ عمّه، الذي كان أسقفاً في ڤرميا Varmia (ارملاند)، اختير كاهناً قانونياً في مجلس إدارة كاتدرائية فراونبورج، وكان أعضاء هذا المجلس يمنحون راتباً وفيراً مدى الحياة. وفي سنة ١٤٩٤ التحق بجامعة بولونيا (في ايطاليا)، رسمياً كطالب يَدْرس القانون الكَنَسي؛ لكنه كان فعلياً يتابع دراسة علم الفلك. وقام بأول رصد فلكي في ٩ مارس ١٤٩٧. وفي ٦ نوفمبر ١٥٠٠ رصد خسوفاً للقمر وهو في روما، حيث كان يدّرس الرياضيات لعدد كبير من الطلاب والمستمعين. وبعد عودة قصيرة إلى وطنه عاد من جديد إلى ايطاليا، والتحق بجامعتي بادوڤا وفرّارا، حيث حصل على الدكتوراه في القانون في سنة ١٥٠٣.

ومنذ سنة ١٥١٢ عاش في فراونبورج، مكرّساً نفسه للأرصاد والأبحاث الفلكية، وممارساً الطب.

إنتاجه العلمي

كتب كوبرنيكوس رسالة صغيرة عن النظام الفلكي بعنوان: «شرح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية». وذلك قبل مايو سنة ١٥١٤، ووزع منها نسخاً مخطوطة قليلة بين أصدقاءه، دون أن يكتب عليها اسم المؤلف، احتياطاً وتحرّزاً لما قد تؤدي إلى متاعب.

وفي هذه الرسالة تحدى كوبرنيكوس النظام الفلكي الذي كان سائداً في الفكر العلمي منذ عهد أرسطو وبطليموس. هذا النظام الذي كان يقوم على أساس أن الأرض هي مركز الكون وأن سائر الكواكب تدور حولها. فجاء كوبرنيكوس في هذه الرسالة الصغيرة وأكدّ أن مركز الأرض ليس هو مركز الكون. وعلى عكس ما قاله كل الفلكيين السابقين، قال إن الأرض متحركة، وإن الدورة اليومية الظاهرية للسماوات ناتجة عن دوران الأرض دورة كاملة في كل يوم حول نفسها؛ وإن السفرة السنوية للشمس خلال فلك البروج ناتجة عن الدورة السنوية للأرض حول الشمس. وأكد أننا ندور حول الشمس مثل أي كوكب آخر».

ولم ينسب كوبرنيكوس إلى نفسه أنه أول من قال بذلك، بل قال إن الفيثاغوريين اليونانيين قد أكدوا أن الأرض تتحرك.. وفيما بعد، في إهداء كتابه الرئيسي: «في دورات الأفلاك السماوية» حدّد اثنين من الفيثاغوريين الذين قالوا هذا القول، وهما: فيلولاوس، الذي قال إن الأرض تدور لكن ليس حول الشمس، بل حول نار مركزية، والآخر هو اكفانتوس Ecphantus الذي قال إن للأرض دورة محورية.

وفي سنة ١٥٤٣ - وهي سنة وفاته - نشر في مدينة نورنبرج (ألمانيا) كتابه الرئيسي وعنوانه: «في دورات الأفلاك السماوية» De revolutione orbitum celestium (وقد طبعت منه طبعة مصوّرة بالفاكسميلية في نيويورك سنة ١٩٦٥، ونشر نشرة محققة نقدية في منشن سنة ١٩٤٩؛ وترجم أستاذنا كواريه المقالة الأولى من هذا الكتاب إلى الفرنسية، في باريس ١٩٣٤).

وفي المقالة الأولى (والكتاب مكوّن من أربع مقالات) يعرض كوبرنيكوس موجزاً للنظام الفلكي الذي يقترحه، كما أنه يشير إلى بعض المبادىء المنهجية التي سار عليها. وفي المقالات الثلاث الأخرى يصف وصفاً دقيقاً الحركات السماوية. لكنه لم يتخلص في هذا الوصف من نظام بطليموس، بل نجد فيه بقايا من هذا النظام، مما دعا البعض إلى أن يقول أن الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك ضمنية أكثر منها صريحة، وأنه بولغ في تقدير أصالتها.

مراجع

- L. Prowe: Nicolacs Coperniceus 2 vols. Berlin 1983-84.

- A. Mueller: N. Coperniceus. Freiburg in Breisgau, 1898.

- J. L. E. Dreyer: History of the planetary system from Thales to Kepler. Cambridge, 1906.

- A. Armitage: Coperniceus, the founder of modern Astronomy. London, 1938.

- A. Koyré: la révolution astronomique: C. Kepler, Berelli, Paris, 1961, pp. 13-115.

كون

Cohn (Jonas)

(1869 - 1947)

فيلسوف باحث في القِيم.

ولد في جيرلتس Görlitz في ٢ ديسمبر ١٨٦٩، وتوفي في برمنجهام (انجلترا) في ١٢ يناير ١٩٤٧.

وحصل على الدكتوراه الأولى في الفلسفة من برلين سنة ١٨٩٢، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة من جامعة فرايبورج - في بريسجاو (ألمانيا) في سنة ١٨٩٧. وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٠١.

وفي البداية ساير اتجاهات مدرسة بادن Baden التي سادتها الفلسفة الكنتية الجديدة، واتبع خصوصاً آراء هنريش ركرت. لكنه ما لبث أن اتجه نحو الفلسفة الديالكتيكية المستندة إلى هيجل. وقد قال عن نفسه في عرض لفلسفته إنه تأثر بدافعين فلسفيين هما: الرغبة في بيان أن كل علم تقويمي يجب عليه أن يتجه نحو المنطق. والمنطق عنده يشتمل على نظرية المعرفة وعلى شطر كبير من الميتافيزيقا والأنطولوجيا. وثم سببان لهذا: الأول هو أن المنطق هو العلم الوحيد الذي يستطيع أن يبين بذاته قيمته؛ والثاني هو أن كل علم تقويمي يجب عليه أن يوّضح غاياته الخاصة به وحدوده الخاصة به أيضاً. وهذا يعني إقامة منطق للقِيم - والسبب الثاني الرغبة في دراسة معنى العصر الحاضر وهذا لا يمكن أن يتم - في نظره - إلا بواسطة فحص عام للمسائل التاريخية الفلسفية والتقويمية.

ولهذا قام «كون» بسلسلة من الأبحاث في: الحُكْم، التفكير، القيمة، وما سماه: «الأنا المثالي».

ويرى أن مجموع العالم، وبالتالي ارتباط الموضوع بهذا الكل، لا يمكن أن يُدرك عن طريق مفهوم معطى موضوعي، بل هو دائماً دائماً في حالة أخذ وردّ من جانب الذات العارفة والفاعلة. وفقط بالارتباط مع الكل تتم معرفة حقيقة الأمر المفرد. وينتهي إلى القول بأن الديالكتيك هو أداة المعرفة في الفلسفة وهذا الديالكتيك عينيّ، وليس عقلياً خالصاً كما هو عند هيجل. والديالكتيكي هو التفكير الذي يستخدم حركة الفكر، أعني المعرفة والتغلب على المتناقضات كوسيلة للمعرفة. وبهذا المعنى فإن الديالكتيك نقديّ، أعني أنه لا يفترض مقدماً عقيدة المعقولية والتصورية الكاملة للعلم. وهذا الاختلاف مع ديالكتيك هيجل يرجع إلى أفكار أساسية في المنطق قال بها «كون». فهو يقول إن كل حكم حقيقي، بل كل موضوع يظهر في مادة الحكم، يحتوي في ذاته على هوية وهي أمر أجنبي عن الحكم. وهذان العنصران لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر، لكنهما مع ذلك ينتسب كلاهما دائماً إلى الآخر، وهذا هو ما سماه «كون» باسم مذهب «كلاهما معاً» Utraquismus. ولما كان من غير الممكن وجود نظرية في الحكم عقلية وكاملة، فإن دعوة قيام مذهب مطلق غير ممكنة التحقيق.

وفي فلسفة القِيَم قال «كون» إن كل قيمة مفردة يجب إدراكها في ارتباطها مع كل القيم. وكل خير مثالي إنما توجد حقيقته في تحققه الفعلي ولهذا فإنه إلى علم القيم ينتسب - إلى جانب النظرية العامة للقيمة - علم تحقيق القيم Ergetik. وهذا العلم الأخير - Ergetik - يشتمل على أسس فلسفة الحضارة. وفي وسطه يقوم البحث في الشخصية، أعني في «الأنا» الواعي بذاته وعياً كاملاً.

مؤلفاته

- «علم الجمال العام»، ١٩٠١.
- «مفترضات وأهداف المعرفة»، ١٩٠٨.
- «معنى الحضارة الحاضرة»، ١٩١٤.
- «روح التربية»، ١٩١٩.
- «نظرية الديالكتيك»، ١٩٢٣.
- «المثالية الألمانية»، ١٩٢٣.
- «الفلسفة في عصر التخصص»، ١٩٢٥.
- «التصور الفزيائي للعالم»، ١٩٣١.

مراجع

- S, Marek: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2. Halbband 1931, S. 1-15.

عرض لفلسفته.

- Die Philosophie der Gegenwart in selbst darstellungen II, 2. Aufl. 1923.

الكونيات

Cosmologie (F.); Cosmology (E.) Kosmologie, Naturphilosophie (D.)

الكونيات هي فلسفة الطبيعة. ولم يستخدم هذا المصطلح قبل القرن الثامن عشر، وأول من أدخله في اصطلاحات الفلسفة هو ڤولف Wolf، وفي إثره جاء كنت Kant فرسّخه في المصطلح الفلسفي.

وإنما كان اللفظ المستخدم قبل ذلك هو الطبيعة، أو العلم الطبيعي، أو الطبيعيات، وهي المصطلحات التي نجدها في الفلسفة الإسلامية.

وأول من جعله علماً فلسفياً قائماً برأسه هو أرسطو، الذي عرّفه بأنه العلم الباحث في الموجود المتحرك (راجع: «ما بعد الطبيعة» م٦ ف١ ص٥، ١٠ب ٢٧). وذلك باعتبار أن الحركة هي الخاصة المميزة للكائنات المادية. وعرض أرسطو مباحث هذا العلم في كتابه «السماع الطبيعي» (ثماني مقالات) وفي مؤلفات صغيرة جزئية: «الكون والفساد»، «الآثار العلوية»، «السماء».

والحركة - عند أرسطو - تنقسم، بحسب المقولات المتعلقة بها، إلى أربعة أنواع: وذلك بحسب المقولات الآتية: الجوهر، الكم، الكيف، المكان. ومن هنا توجد أربعة أنواع من الحركة هي: الكون والفساد، النمو والنقصان، الاستحالة، والنقلة.

وبينما الميتافيزيقا (= ما بعد الطبيعة) تبحث في المبادىء العامة للموجود، يقتصر العلم الطبيعي - عند أرسطو - على دراسة مبادىء الحركة، وهي تتحدد بحسب أنواع العلل الأربع وهي: العلة الصورية، العلة المادية (الهيولي)، العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية. والعلم الطبيعي إذن لا يقتصر على ما هو مفهوم الآن من علم الطبيعة، بل كان يشمل، عند أرسطو، كل أشكال التغيير، وخصوصاً العمليات العضوية الخاصة بالنمو والتطور، وهكذا كان العلم الطبيعي عند أرسطو يشمل أيضاً: الكيمياء، والجيولوجيا (علم الأحجار)، وعلم الأحياء (البيولوجيا)، بل والطب إلى حد ما.

وبهذا المعنى الواسع فهم الفلاسفة الإسلاميون معنى «العلم الطبيعي» أو «الطبيعيات»، وتجلى ذلك خصوصاً في موسوعة ابن سينا: «الشفاء».

ثم جاء العصر الحديث (ابتداءً من القرن السادس عشر) فربط بين العلم الطبيعي (واسمّه من الآن فصاعداً: الفيزياء) وبين الرياضيات، كما هو ظاهر عند كپلر وجاليليو. وجاء ديكارت في كتابه «مبادىء الفلسفة» (سنة ١٦٤٤) فأرجع الظواهر الفزيائية إلى حركات تحت تأثير الضغط والصدم؛ ومن ثم وضع فيزياء هندسية - حركيه. واستنبط من عدم تغير الله مبادىء حفظ المقادير الفيزيائية، منها تستنبط كل القوانين الفيزيائية. وفي إثره قام هويجنز وليبنتس بتحديد مبادىء حفظ القوى. ونيوتن أدخل بديهيات الميكانيكا وقانون الجاذبية في تفسير ظواهر الحركة.

مشاكل الفلسفة الطبيعية: لكن الفلسفة إنما تعني خصوصاً بما يتفرع عن الفيزياء من مشاكل عقلية.

وأولها: المشاكل النابعة عن مفهوم الجسم، وبتعبير أدق: تصور الامتداد. فهل المادة هي الجوهر؟ وهل الممتد قابل للانقسام إلى غير نهاية؟ ومادام الامتداد هو من الكم، فما الفارق بين الكم المتصل، والكم المنفصل؟ وكل هذا يفضي إلى التصور الرئيسي، وهو: تصوّر المكان. هل له وجود فعلي، أو هو مجرد إطار عقلي لا وجود له إلاّ في الذهن؟ وهل المكان محدود، أو لا محدود؟ وهل المكان ذو ثلاثة أبعاد فقط، أو له أكثر من ثلاثة أبعاد؟

وثانيها: المشاكل الخاصة بالحركة. كيف نفسّر الحركة؟ نسبية هي أو مطلقة؟ فزيائية هي أو هندسية؟ ما هي العلاقة بين الحركة وبين الفعل؟ وتتبع هذه المشاكل ويتفرع عنها مشاكل أخرى، مثل: الفعل والانفعال؟ الفعل من بُعْد، العِلّية الفيزيائية، الحتمية. ويرتبط بمشاكل الحركة مشكلة كبرى هي: الزمان، لأن الزمان - كما قال أرسطو - هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وكما حدث بالنسبة إلى المكان، تثور أسئلة مشابهة بالنسبة إلى الزمان: هل هو متناه أو لامتناه؟ هل له وجود في الواقع، أو هو مجرد إطار ذهني محض؟

ثالثاً: والمشاكل السابقة تتعلق بالكم. لكن هناك مشاكل أخرى تتعلق بالكيف وأهمها مشكلة: هل يمكن رد الكيف إلى الكم؟ فإن لم يمكن رد الكيف إلى الكم، فمعنى هذا أن ثمّ جواهر مستقلة بوجودها. فما هي حقيقة هذه الجواهر؟ وهذا يدخلنا في مشكلة كبرى وهي: العلاقة بين الجسم، بوصفه جوهراً مادياً، وبين النفس بوصفها جوهراً روحياً.. ومن ثم تفرعت عن ذلك أهم المذاهب الفلسفية: المادية، والروحية، الواقعية والمثالية، الواحدية والتعددية.

ومن هذا الاستعراض تبين لنا أن الفيزياء تنطوي على مشاكل فلسفية. من الطراز الأول وهذا يفسّر كيف أن كبار الفلاسفة من أرسطو حتى اليوم تناولوا باهتمام بالغ المشاكل التي تثيرها الفيزياء. وحسبنا أن نذكر من بين الفلاسفة المعاصرين: نقولاي هارتمن في كتابه: «بناء العالم» (سنة ١٩٤٠) وكتاب: «فلسفة الطبيعة» (سنة ١٩٥٠) وفيها يتناول مشكلة مقولات الوجود الجسماني. ثم برجسون في كتابيه: «المادة والذاكرة» (١٨٩٦) و«التطور الخالق» (١٩٠٧) ثم برترند رسل، وألفرد نورث هوايتهد (راجع هاتين المادتين).

مراجع

- C. Baeumker: Das problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890.

- K. Lasswitz: Atomistik von Mittelalter bis Newton, 2 Bde, Leipzig, 1890.

- P. Duhem: le systéme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic,

- L. Krüger (hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissensehaften, 1970.

- P. Mittelstaedt: Philosophische probleme der moderne physik, 1572.

- M. Bunge: Philosophy of physics. Dordlrecht, 1973.

- E. Scheibe: The logical analysis of quantun Mechanics. Oxford, 1973.

- H. Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften, 1982.

- K. Mainzer: symmetrien der Natur: Handbuch zur Natur-und wissenschafts philosophie, 1988.

vols I-V Paris, 1913-1917; vols VI-X, Paris, 1954-1959.

- A, Maier: studien zur Naturphilosophie der spätscholastik, 5 vols. Wien 1940- Roma 1958.

- J. Merleau- Ponty: Cosmologie du XX^c Siècle, Paris, 1465.

- E. Whittaker: From Euclid to Eddington. A Study of conceptions of the External world. Cambridge, 1949.



اللغة

من أكثر مجالات الدراسة في العلوم الإنسانية نشاطاً في هذه الأعوام الأخيرة علم اللسان العام Linguistique générale خصوصاً بفضل النزعة التركيبية، التي وإن بدأت في الثلاثينات، فإنها لم تأخذ تمام نضوجها إلا في الستينات من هذا القرن.

ثم إن العلاقة بين اللغة والمنطق كانت موضوع دراسة موسعة بفضل جي. اي. مور G.E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell ومن سار في أثرهما، وعلى رأسهم لودفج فتجنشتين Ludwing Wittgenstein ودائرة ڤينا بعامة، ونخص منها بالذكر رودلف كرنب الذي توفي في شهر أكتوبر سنة ١٩٧٠.

ذلك أن مور Moore أكد أهمية تحليل اللغة من أجل إيضاح المشاكل الفلسفية وإطراح الزائف منها في ظَنّه، وبالغ في هذا الاتجاه حتى قال: «يبدو لي أن الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الأخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع في الغالب إلى سبب بسيط جداً ألا وهو: محاولة الإجابة عن الأسئلة الموضوعية دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه[1]. ذلك أنه يصدر في تفكيره عن هذا الفهم للفلسفة، وهو أن غايتها ليست اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل، بل إيضاح ما نعرفه من قبل. ومن أهم وسائل هذا الإيضاح: تحليل اللغة. على أنه ـ والحق يقال ـ لم يصل إلى درجة إنكار أية مهمة أخرى للفلسفة، كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة، كما لم يدع أن تحليل اللغة كافٍ للجواب عن المشاكل الفلسفية كما يزعم الوضعيون المنطقيون أيضاً. وإنما هو يرمي إلى الكشف عما يريده الفيلسوف حين يقرر قضية أو مبدأ، وما هي الأسباب التي تدعونا إلى افتراض أن ما قرره صحيح أو فاسد. ومن أجل هذا يبين الأنماط المختلفة للقضايا، أو مختلف مسائل موضوع البحث، وما هي أنواع الأسباب التي تفيد في تأييد، أو تفنيد، قضية ما، ومعياره في تحديد ذلك هو ما يسميه باسم الإحساس العام[2]، ومعيار الإحساس العام بدوره هو «إجماع الرأي». وهو يقدم ثبتاً موقتاً لما يقرره الإحساس العام بيقين، مثل: إننا نعرف بيقين أنه «يوجد أعداد هائلة من الأشياء المادية»، وأنه «يوجد أعداد هائلة من أفعال العقل أو أفعال الشعور»، أو أن التفكير والإحساس يتوقفان على أبداننا، أو أن الأشياء توجد في زمان ومكان، أو أن الأشياء توجد ولو لم نعلم أو نشعر بوجودها[3]. ويسوق مثلاً على ما فيه خلاف في الحس العام، فيقول: «كثير من الناس اعتقدوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم إلهاً، ومن الممكن أن نعد هذه القضية اعتقاداً من اعتقادات

(١) G.E., Moore: Principia Ethica, p. vii. Cambridge, 1903.

(٢) هذا التعبير قد استعمله الجويني في كتاب «الشامل» وهو يعبر حرفياً عن اللفظ الانجليزي. لهذا وجدته خير ترجمة له، إذ الجويني يستعمله بالمعنى المقصود من اللفظ الانجليزي تماماً.

(٣) Moore, G. E.: Some main problems of Philosophy, Chap. I. London 1953.

الإحساس العام. ومن ناحية أخرى نجد كثيراً من الناس يعتقدون الآن أنه حتى لو وجد إله، فإننا لا نعلم علم اليقين أنه واحد، وهذا أيضاً يمكن أن يعد معتقداً للإحساس العام. وبالجملة، أحسب أن الأولى أن يقال أن الإحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد إله أو لا يوجد، أعني أنه لا يؤكد ذلك، ولا ينفيه، ولهذا فإن الإحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلاً»[١].

ومن السهل الرد على مور في دعواه هذه بأن يقال أنه لا يوجد إجماع على شيء وبأنه حتى لو بدا إجماع في الظاهر على قضية ما، فلربما كان ـ بل هذا هو الواقع ـ ذلك الإجماع عن تفاوت في فهم مدلول القضية. فمثلاً القول التالي: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض ـ وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض ـ وجدت ـ سنوات: إن قصدت كذا وكذا، فرأيي هو كذا أو كذا. لكن مور ينكر الأشكال ويقول: «يبدو لي أن هذا الرأي خطأ أشد ما يكون الخطأ. ذلك أن هذا التعبير: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ هو النموذج الأصدق للقول المحدد، ونحن نفهمه جميعاً على سواء»[٢].

وتبعاً لهذه النزعة يرى مور أن اللغة العادية تفيدنا في تحديد ما يعتقده ويؤيده الإحساس العام، ومن هنا نراه يتخذ منها معياراً لمعنى القضايا. ويصل من هذا ـ فيما يحسب ـ إلى بيان أن كثيراً من المشاكل التي حيَّرت الفلاسفة ترتد بعد التحليل إلى مشاكل خاوية من كل معنى، ذلك أننا في صياغتنا لهذه المسائل ألفنا بين عبارات تتنافى مع استعمالاتها في اللغة العادية، مع أنها لا معنى لها إلا بفضل هذه التعبيرات[٣].

فلما هوجم رأيه هذا على أساس أن اللغة العادية حافلة بالتعبيرات المشتركة، وأنها عاطفية، انفعالية، ولا تعبر بدقة عن الفكر المنطقي، وأن نموها وتطورها لم يخضع لاعتبارات عقلية منطقية، بل لاعتبارات لاواعية على مدى التاريخ اللغوي للغة ما ـ راح يعدل من رأيه ويقول: «حينما تحدثت عن تحليل شيء ما، فإن ما قصدت تحليله هو تصور أو قضية، وليس التعبير اللفظي عنها»[٤]. ويقر صراحة بأن اللغة العادية في كثير من الأحوال تخطيء في التعبير، «فاللغة لا تعطينا وسيلة للإشارة إلى موضوعات مثل «أزرق»، و«أخضر»، و«حلو» ـ إلا بأن تطلق عليها اسم «إحساسات». وهذا هو ما يضللنا حينما نحاول أن نفكر في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور[٥]. ويؤكد أنه «من الغريب جداً أن اللغة قد نمت وكأنها وضعت صراحة من أجل تضليل الفلاسفة، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك. ولكن يبدو لي أنه لا شك في أنها في كثير من الأحوال قد فعلت ذلك» (المرجع نفسه ص٢٩٠).

وهكذا انتهى مور إلى الإقرار بفساد المبدأ الذي دعا إليه، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بوصفها مستودع آراء الإحساس العام.

أما رسل Russell فقد بدأ باتخاذ موقف مور، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه «مبادىء الرياضيات» (سنة ١٩٠٣)، بأن أطرح مذهب برادلي Bradley ـ ممثل الهيجلية الجديدة في انجلترا ـ الذي رأى أن كل ما يعتقده الإحساس العام هو مجرد ظاهر لا حقيقة له، وذهب، كما ذهب مور، إلى أن كل ما يرى الإحساس العام ـ غير متأثر بالفلسفة أو اللاهوت ـ إنه واقعي فهو واقعي. غير أنه ما لبث أن عدل في هذا الموقف بعدما تبين له سذاجته، واستقر به الرأي إلى أن ما يقول به الإحساس العام هو شكل فج من المعرفة العلمية خالٍ من كل نقد، ورأى رسل أن مهمة الفلسفة هي التحليل الذي يفحص ـ بصبر واستدلال تفصيلي ـ عن الأفكار ويوضحها. غير أنه وإن دعا إلى التجريبية Empiricism فإنه عارض في التجريبية المحض التي تدعو إليها الوضعية المنطقية.

(١) المرجع السابق ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه ص١٩٨.

(٣) راجع شرح الآنسة سوزان استبنج لرأي مور في اللغة العادية Stebbing G.: «Moore and Ordinary Language» in The Philosophy of G.E. Moore, p. 349.

(٤) Moore G. E.: «A Reply to My Critics», in The Philosophy of G. E. Moore, edited by P. A. Schilpp, New York, 1942, p. 661.

(٥) Moore G. E.: «The Refutation of Idealism», in Philosophical Studies, p. 19.

ويقرر: «أننا نؤمن إيماناً راسخاً أننا نعرف أشياء تنكرها التجريبية المحض. ولهذا ينبغي علينا أن نبحث عن نظرية في المعرفة غير التجريبية المحض»(١). وفي مقال له مشهور نشره في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق»(٢) المشهورة في فرنسا يقول: «ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الوقائع المحسوس. وهذا يخالف نظريات التجريبيين. إن كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية، إذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب... وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يرغماننا على الإقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الاسكلائي(٣)، أعني أن ثمة عالماً من الكليات والحقائق. فعالم الكليات هذا لا بد من الإبقاء عليه».

وبهذه المناسبة ينبغي أن نقرر هاهنا أن رسل لم يول أهمية فلسفية للمنطق الرياضي إلا في أولياته. فهو يقول بكل وضوح: «إن المنطق الرياضي، حتى في أحدث أشكاله، ليست له أهمية فلسفية مباشرة، اللهم إلا في أولياته. لكن بعد هذه الأوليات فإنه ينتسب إلى الرياضيات أحرى منه إلى الفلسفة» («معرفتنا بالعالم الخارجي» ص٥٠ Our Knowledge of the External World).

وقد اهتم رسل اهتماماً بالغاً بمسألة اللغة والعلاقة بينها وبين المنطق. وقد بدأ بأن أكد أن «تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يول الانتباه الكافي. فإن كان علينا ألا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به، وأن نسائل أنفسنا إلى أي مدى هذا التأثر مشروع» (Logical Atomism, p. 367).

لكنه نبذ ما ذهب إليه مور من أن اللغة العادية تصلح أن تكون معياراً لمعنى القضايا. فقال: «ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد، ألا نقنع باللغة العادية، بما فيها من اشتراك في المعاني وما لها من نظم syntax مروع. وأنا مقتنع تماماً بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة. وأن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن أن يعبر عنه بأية لغة دقيقة. وأحسب أن هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة»(٤).

نقد رسل إذن اللغة العادية بوصفها غير قادرة على التعبير بدقة عن الفكر العلمي، فرأى أن اللغة تضللنا سواء بألفاظها وتراكيبها، ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا منها. ولا بد أولاً أن نميز بين الشكل النظمي syntactical form للجملة من ناحية، وبين شكلها المنطقي، لأن الأول لا يناظر دائماً الثاني. وأكثر من هذا، كثيراً ما يضلنا الأول عن الثاني ويولد ألواناً من التشويش الفكري والخلط المنطقي. يقول رسل: «إن تأثير الألفاظ ينحو نحو نوع من التكثر الأفلاطوني(٥) للأشياء والأفكار. أما تأثير النظم (أو تركيب الجملة) فهو - فيما يتعلق باللغات الهندية الأوروبية - مختلف تماماً. ويكاد يكون من الممكن وضع كل جملة على شكل مؤلف من موضوع ومحمول بينهما رابطة تربط بينهما. ومن الطبيعي أن نستنتج أن كل واقعة يناظرها شكل ويقوم على امتلاك شيء لصفة»(٦). ويرى رسل أن رد كل قضية إلى هذه الصور: موضوع + رابطة + محمول - قد أدى إلى كثير من المشاكل الزائفة وألوان من الخلط في الفلسفة، وأنه إذا أطرح هذا القول لأدى إلى زعزعة أساس كثير من المذاهب الفلسفية، مثل مذهب ليبنتس، وهيجل، وبرادلي. صحيح أنه لا يذهب إلى أن كل الأفكار الفلسفية قائمة على هذا الخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي للقضية، لكنه يرى أن كثيراً من الأفكار الفلسفية يقوم عليه، كما لاحظ ماكسويل شارلز ورث بحق(٧). وأمر آخر، وهو أنه يمكن أن يستخلص من هذا التمييز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي أنه

(١) Russel B.: «The Limits of Empiricism», in Proceedings of the Aristolelian Society, 1936.

(٢) Russell B.: «L'importance Philosophique de la logistique» in Revue de Métaphysique et de Morale 1911, 289-290.

(٣) وهو الرأي الذي يقول إن للكليات وجوداً حقيقياً، في مقابل موقف الاسميين nominalists الذين كانوا يرون أن الكليات ليس لها وجود حقيقي، وما هي إلا أسماء وأصوات.

(٤) Russell B.: «Reply to Criticism» in the Philosophy of Bertrand Russell, p. 694. Ed. by P.A. Schilpp, New York, 1944.

(٥) أي على نحو ما يجعل أفلاطون من المثل (أو الصور) ماهيات عديدة متكثرة.

(٦) Russell B.: Logical Atomism, p. 368.

(٧) Maxwell John Charlesworth: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 54, Louvain, 1961.
وقد أفدنا كثيراً من هذا الكتاب في القسم الأول من هذا البحث.

ليس من الضروري أن تكون القضية إما صادقة أو كاذبة، بل يمكن أيضاً أن تكون خالية من المعنى. والقضية الخالية من المعنى هي تلك التي فيها خلط بن الأنماط المنطقية في تعابيرها المؤلفة لها، مثل القضية: سقراط هو هو. ولهذا ينبغي أن نقول بنوع ثالث من القضايا هو: القضية الخالية من المعنى، إلى جانب القضية الصادقة، والقضية الكاذبة.

واللغة العادية تخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي، ومن هنا كانت مصدراً مستمراً لخلط الأمور. فابتغاء التحرر من هذا الخلط ينبغي على الفلسفة أن تضع لنفسها لغة سليمة، ستكون هي اللغة المثالية التي يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي. لكن رسل يتنصل من دعوى قيام لغة مثالية. إذ يقول في رده على بلاك[١] Black الذي افترض أن رسل يدعو إلى مثل هذه اللغة: «لم أقصد أبداً إلى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة، إلا في بعض الميادين ومن أجل بعض *المسائل*»[٢]. *هذه اللغة المثالية لا فائدة منها في الحياة* اليومية، وإنما الغرض منها مزدوج: أولاً التنبيه إلى منع الاستنتاج من طبيعة اللغة للاستدلال على طبيعة العالم، لأن مثل هذا الاستنتاج زائف، لأنه يقوم على نقائض منطقية في اللغة، وثانياً أن ندل، ببحثنا عما يحتاج إليه المنطق من اللغة، على أي نوع من التركيب يمكننا أن نفترض أن العالم يملكه.

ويقسم رسل الفلاسفة إلى ثلاثة أنماط، فيما يتصل بالعلاقات بين الألفاظ وبين الوقائع غير اللفظية:

أ ـ فلاسفة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة، ويؤلفون نخبة ممتازة، ويندرج تحتهم: برمنيدس، وأفلاطون، وسپينوزا، وهيجل، وبرادلي.

ب ـ فلاسفة يقررون أن ثم معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولكنهم يستعملون ألفاظاً ليخبرونا عن ماهية هذه المعرفة. ومن هؤلاء: برجسون وفتجنشتين، وبعض جوانب من هيجل وبرادلي.

جـ ـ فلاسفة يقررون أن المعرفة هي فقط معرفة بألفاظ.

ويرى رسل أن النوع الثاني يمكن استبعاده، لأنه متناقض مع نفسه. والنوع الثالث يصطدم بهذه الحقيقة وهي أننا نعرف أي ألفاظ ترد في جملة، وهذه الحقيقة ليست لفظية، وإن كانت لا غنى عنها بالنسبة إلى اللفظيين. وعلى هذا لم يبق من بين الأنواع الثلاثة إلا النوع الأول، فهو وحده الجدير بالاعتبار[٣]. ومعنى هذا أننا نستطيع أن نستنتج بعض خواص العالم من خواص اللغة، لكن خطأ المثاليين هو أنهم استنتجوا حقائق عن العالم من حقائق عن لغة غير سليمة. فإذا عرفنا الشكل الحقيقي للتعابير، استطعنا أن نستنتج ما هي الحقائق الجديرة بأن تكون تعبيراً عن مثل هذه الأشكال المنطقية. لكن يلاحظ شارلز ورث[٤] بحق أننا لا نستطيع أن نكتشف الشكل المنطقي لقضية قبل أن ندرك معناها ونشير إلى الوقائع، فلا معنى إذن للتحدث عن استنتاج تركيب *الوقائع* من تركيب *اللغة السليمة* أو من *الشكل* المنطقي.

وقد أدت هذه النظرة برسل إلى وضع نظريتين: الأولى نظرية الأنماط، والثانية نظرية الأوصاف المحددة. وخلاصة نظرية الأنماط أنه لا توجد علاقة معنى واحدة بين الكلمات وبين ما تدل عليه، بل توجد من علاقات المعاني بقدر ما هنالك من أنماط منطقية قائمة بين الأشياء التي تدل عليها الكلمات. وينتهي من ذلك إلى القول بأعداد كبيرة من الإضافات بين الموضوع والمحمول وبما يعرف في المنطق الرمزي الآن بالخواص الصورية للإضافات: إضافة التماثل (علي زوج فاطمة ـ فاطمة زوج علي)، إضافة التعدي (٥ < ٧، ٧ < ١٠ ∴ ٥ < ١٠)، إضافة الواحد والواحد أو الواحد والكثير أو الكثير والواحد (أدائن لـ بي، علي أبو الحسين، ٥ أكبر بواحد من ٤)، وهكذا.

أما الوصف المحدد فهو تعبير شكله النحوي هو: «كذا ـ وكذا»، مثلاً «مؤلف اللزوميات»، «أطول

(١) Black M.: «Russell's Philosophy of Language», in The Philosophy of Bertrand Rusell, pp. 229-255.

(٢) Rusell.: Repley to Ctiticism, in The Philosophy of Bertrand Russell, p. 693.

(٣) Rusell B.: My Mental Development, p. 341.

(٤) Charlesworth M.G.: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 71. Louvain 1961.

طالب في الفصل»، فهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق إلا على شخص واحد: أبو العلاء المعري في قولنا: «مؤلف اللزوميات»، والطالب المعين فلان في القول الثاني. وخاصية هذا النوع أنه يتعلق بالصفة، لا بالشيء.

ومور ورسل يفضيان بنا إلى فتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) الذي أعلن صراحة أنه يدين لأعمال فريجة العظيمة وكتابات رسل بانعاش أفكاره[١] وإثارتها. ومن الأخطاء الفاحشة - الشائعة مع ذلك - أن يقال إنه من أنصار الوضعية المنطقية، أو أنه من مؤسسي دائرة ڤينا: فلقد طالما أعلن براءته من الوضعية المنطقية، كما أنه من الثابت تاريخياً أنه لم ينضم إلى دائرة ڤينا التي كان مؤسسوها هم مورتس اشلك، وڤايسمان Waismann وكرنب Carnap، كما بين ذلك بكل يقين تلميذه المخلص انسكومب[٢]، وكذلك فكتور كرافت في كتابه عن تاريخ دائرة ڤينا[٣].

يرى فتجنشتين أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي زائفة، لأنها إنما تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة. وسوء الفهم هذا إنما ينشأ - في نظره - عن الخلط بين الشكل المنطقي الظاهري للقضايا وبين الشكل الحقيقي أو الواقعي. وهذا بعينه ما بينه رسل من قبل حين ميز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي. يقول ڤتجنشتين: «كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبر بطريقتين مختلفتين - وبالتالي ترجع إلى رموز مختلفة - أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة - تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية. فمثلاً الفعل: «يكون» يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة، وأنه تعبير عن الوجود، «فيكون» (تبدو) كأنها فعل لازم مثل: «يذهب»... ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي الذي تحفل به الفلسفة»[٤].

ويقصد ڤتجنشتين من هذا إلى القول بأن بعض التعابير صارت تستعمل في الجمل أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها، وهذا يضللنا أحياناً فنستمر على اعتقاد أنها لا تزال تدل على ذلك المعنى. فمثلاً فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (أي التي يظهر فيها بصراحة فعل الكينونة: ist, est, is الخ، أما اللغة العربية فثنائية إذ تكتفي بالمبتدأ والخبر دون ذكر لفعل الكينونة: محمد رسول، بدلاً من محمد (يكون) رسولاً. واللغة الفارسية تستعمل الوضعين: فهي عادة ثلاثية، فتستعمل فعل الكينونة: أست، أو تستعيض عنه بياء إضافة: فتقول في الحالة الأولى: زيد دبير است، وفي الحالة الثانية: زيد دبير (= زيد كاتب) - نقول أن فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (موضوع + فعل كينونة + محمول) هو في ا لأصل يدل على الوجود، ولكننا صرنا نستعمله في هذه اللغات أحياناً بما يتنافى مع معنى الوجود، فنقول مثلاً: الدائرة المربعة تكون ليست موجودة un cercle carré n'est pas.

ولهذا يميز بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية: فالتصور الحقيقي هو التصور الذي يمكن أن يستدبل بالمتغير في دالة قضائية مثل: (س يوجد). ومن أمثلة التصورات الحقيقية: إنسان، تنين، فرس، الخ. أما التصور الشكلي فهو مثل: مركب، دالة، عدد. ويرى ڤتجنشتين أن الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية هو مصدر الكثير من الأخطاء، ويشيع في كل المنطق القديم، وهو الأساس في القضايا الزائفة الخالية من المعنى في الميتافيزيقا[٥].

لكنه مع ذلك لا يرى العدول عن اللغة اليومية: إذ يقول: «حين أتحدث عن اللغة، يجب علي أن أتكلم اللغة اليومية. هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله؟ إذن فكيف نبني لغة أخرى؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكها! إنني حين أسوق إيضاحات فإن عليَّ أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدمها استخداماً تمهيدياً مؤقتاً) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتج غير وقائع خارجية عن اللغة. لكن كيف يمكن هذه الإيضاحات بعد ذلك أن ترضينا؟ - نعم، إن أسئلتكم نفسها مصوغة في هذه اللغة نفسها: ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة، إذا

(١) Ludwing Wittegenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, p. 28 London 1922.

(٢) Anscombe G. E., in Tablet (London), April 17, 1964, p. 373.

(٣) Kraft V.: Der Wiener Kreis: Der Ursprung des Neopositivismus, Wien, 1950.

(٤) Tractatus, 4. 0031.

(٥) Wittgenstein: Tractatus, 4.126, 4.127.

كان ثم مجال للسؤال[1]. وينتهي إلى القول بأن الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه، لأنها لا تستطيع أن تبين الأساس فيه. وتبعاً لذلك يرى أنه لا محل للتحدث عن «لغات مثالثة»، كما ذهب إلى ذلك رسل، وإن كنا رأيناه قد عدل بعد ذلك عن دعواه هذه. لأن ڤتجنشتين يرى أن اللغات المثالية إن هي إلا لغات صناعية، واللغات الصناعية أوهام أو مواضعات لا قيمة لها إلا في إيضاح اللغة اليومية، ولا يمكن أن تقوم مقامها.

إذن ما معنى دعاوى مور ورسل وڤتجنشتين؟

إنها تنتهي كلها إلى الرجوع إلى اللغة العادية؛ بكل ما فيها من غموض واشتراك في المعنى ولبس ناجم عن ذلك الاشتراك. وكل ما في الأمر أنهم دعوا إلى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لبيان انطباقها أو عدم انطباقها على المدلولات المنطقية لها، ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز.

على أن لڤتجنشتين نظرية في المعنى تستحق الوقوف عندها قليلاً، فهو في «المباحث الفلسفية» يهتم بتفسير المعنى: ماذا يقصد به؛ فيلاحظ أولاً أن معنى كلمة ما هو الشيء الذي تعبر عنه الكلمة أو تشير إليه أو ترمز إليه. لكن هذا التعريف غير كافٍ: لأنه إن صح بالنسبة إلى كلمات مثل: قلم، كتاب، فرس، نظارة، فهو لا يصلح لكلمات مثل: «اثنان»، «لهذا»، «لا» «ليس» الخ. ومن الخطأ أن نسأل: ما معنى هذه الكلمات الأخيرة، وإنما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو: كيف تستكمل هذه الكلمات، أما المقابل أو ما يشير أو يرمز إلى فهو نوع من المعاني، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات. ومن هنا انتهى ڤتجنشتين إلى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي، بل هو عملية سلوك لغوي، وإذن فالمعنى هو الاستعمال. ولهذا ينبغي علينا ـ بدلاً من أن نسأل: ما معنى س؟ ـ أن نسأل: كيف يستعمل س؟ في أي عبارات يستعمل س؟ فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة، وثم من الاستعمالات بقدر ما هنالك من أشكال للسلوك في الحياة. «فكر في الأدوات الموجودة في صندوق أدوات: أن فيه مطرقة، وكماشة، ومنشاراً، وبريما، ومسطرة، وغراء، وقدر غراء، ومسامير وقلاووظ ـ ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات»[2].

كذلك تختلف صور الجمل. فالمناطقة جروا على تقسيم الجملة إلى ثلاثة أنواع: تقرير، واستفهام، وأمر. وقالوا إن التقرير هو الأصل لأن كلا النوعين الآخرين يمكن أن يرد إليه. فمثلاً إذا قلنا: هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا؟ ـ يمكن أن نعدل صورة هذا الاستفهام فنحيله إلى تقرير ونقول: لست أدري هل أتى على الإنسان الخ. لكن ڤتجنشتين يعارض في هذا التحويل أو المناب، لأن الإنسان يستعمل كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة في سياق خاص ولغرض خاص: فيستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم عن شيء ما، ويستعمل الأمر لطلب تنفيذ شيء، ويستعمل التقرير ليعطي معلومات. وعلى هذا فكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله إلى الآخر.

ونظرية ڤتجنشتين في المعنى هي التي نماها واحتفل لها من يسمون باسم «فلاسفة أكسفورد»، وأبرزهم جلبرت رايل Gilbert Ryle (ولد سنة ١٩٠٠) وجون أوستن (ولد سنة ١٩١١)، ومعهم نجد هارت H. L. A. Hart واستروسن P. F. Strawson وهمشير S. Hampshire وهير R. M. Hare وتوملين S. E. Toumlin ونوول اسمث P. Nowell-Smith. وقد عقدوا ندوة في Royaumont بالقرب من باريس جمعت أعمالها بعنوان: «الفلسفة التحليلية»[3] دار البحث كله فيها حول أهمية تحليل اللغة، بوصف ذلك المهمة التي أخذها هؤلاء على عاتقهم. ويقول أرمسون G. Urmson في وصف اتجاههم هذا: «إن فلاسفة أكسفورد يقبلون على الفلسفة ـ كلهم تقريباً بدون استثناء ـ بعد دراسة عميقة جداً للإنسانيات الكلاسيكية. وهم لهذا يهتمون تلقائياً بالكلمات، والنظم Syntax والعبارات الخاصة بكل لغة لغة. وهم لا يشاؤون أن يستعملوا التحليل

(١) Wittgenstein: Philosophical invenstigations, p. 48.

(٢) Philosophical Investigations, p.6.

(٣) La Philosophie analytique, Paris, Editions de Minuit, 1962. (Cahiers de Royaumont, Philosophie, No. IV).

اللغوي من أجل حل مسائل الفسلفة فقط، وإنما يهمهم الفحص عن اللغة بما هي لغة. ولهذا فإن هؤلاء الفلاسفة ربما كانوا أكثر استعداداً وميلاً من معظم الفلاسفة فيما يتعلق بالتمييزات اللغوية. وعندهم أن اللغات الطبيعية، التي اعتاد الفلاسفة أن يدمغوها بأنها عاجزة عن التعبير عن الفكر، إنما هي في الواقع تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات البالغة الدقة، وتؤدي العديد من الوظائف التي يظل الفلاسفة في العادة عاجزين عن إدراكها. وفضلاً عن ذلك، فإنه ما دامت هذه اللغات نمت وتطورت من أجل إشباع حاجات أولئك الذين يستخدمونها، فإنهم يرون من المحتمل أنهم لا يستمسكون إلا بالتصورات المفيدة والتمييزات المجزئة، وإن هذه اللغات دقيقة حيثما احتيج إلى الدقة، وغامضة حيثما لا يحتاج إلى التدقيق. وكل أولئك الذين يحسنون لغة من اللغات لهم من غير شك سيطرة ضمنية على هذه التصورات وتلك التدقيقات. ولكن الفلاسفة ـ في نظر مدرسة أكسفورد ـ الذين يسعون إلى وصف هذه التصورات وتلك التدقيقات: أما أنهم يسيئون فهمها أو يبسطونها إلى أقصى درجة. وعلى كل حال، فإنهم لم يفحصوها إلا فحصاً سطحياً. والثروات الحقيقية التي تنطوي عليها اللغات تبقى مدفونة.

«ولهذا فإن مدرسة أكسفورد كرّست نفسها لدراسات في غاية الاستقصاء والتعمق والتدقيق للغة المعتادة، وهي تأمل من وراء هذه الدراسات أن تكتشف الثروات الدفينة وأن تلقي الضوء على تمييزات ليست لدينا عنها غير معرفة غامضة، وذلك بوصف الوظائف العديدة لكل أنواع التعبيرات اللغوية. ومن الصعب وصف هذا المنهج بعبارات عامة. وفي أغلب الأحيان يدرس تعبيران أو ثلاثة، تبدو في الظاهر مترادفة، ثم يبرهن على أنه لا يمكن استخدامها بدون تفرقة، فيفحص عن سياقات الاستعمال، ويسعى إلى إيضاح المبدأ الذي يهيمن على الاختيار»[١]. صحيح أن الفلاسفة طالما وجهوا انتباههم إلى تعريف المعاني بدقة، لكن «فلاسفة أكسفورد» يعتقدون أن الفلاسفة السابقين لم يولوا هذا الأمر عناية كافية، ولم يتعمقوا في فهم المعاني بحسب مواضعها من السياق. أما هم، أي فلاسفة أكسفورد، فإنهم يكرسون مؤلفات أو مقالات مسهبة قائمة برأسها لأمور كان الفلاسفة السابقون يجهزون عليها في بضعة أسطر.

ومن أهم ما انتهوا إليه نظريتهم في المعنى، وهي مستمدة كما قلنا من فتجنشتين، وخلاصتها أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى، وإن معنى أية كلمة يتوقف دائماً على السياق الذي تستعمل فيه. ولهذا نتائج: أولها أن كل نوع من القضايا له ضرب خاص من المعنى ومن التحقيق، وثانيها: أنه لا بد من تعديل التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وثالثها: تعديل تصور دور التحليل الفلسفي وطبيعته.

ولهذا ينبغي علينا أن نقر بأن ثمة عدداً من الوظائف اللغوية المتميزة، وأن التعابير لا معنى لها إلا في سياق. فلا ننظر إلى «الشيء» الذي يشير إليه التعبير، بل إلى «المناسبة» التي تعطي لاستعمال التعبير معنى. وبدلاً من أن نسأل: ما معنى كلمة س؟ علينا أن نسأل سؤالين: الأول هو: لأي غرض تستعمل الكلمة س؟ والثاني: ما هي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحاً؟ والنتيجة لهذا أنه لا توجد أصناف أو طوائف من الوظائف اللغوية المحددة الثابتة، بل يتوقف الأمر على السياق وظروف الاستعمال.

وهنا يضع جون أوستن John Austin تفرقة بين ما يسميه بـ «الأقوال الإنجازية» Performatory utterances وبين «الأقوال الشاهدة». فحين أقول: «س صادقة» فإني أستطيع الاستعاضة عنها بقولي: «أنا أؤكد س»، وهذه العبارة الثانية هي إنجاز لغوي، إذ الكلمة: «أؤكد» لا تصف بل تنجز مهمة التوكيد. ومثل هذه الجمل لا يقال عنها حقاً إنها صادقة أو كاذبة. ولكنها مع ذلك ذوات معنى. ولهذا فإن بين «صادقة/ كاذبة» من ناحية وبين «خالية من المعنى» يوجد نوع ثالث[٢].

أما فيما يتعلق بالتمييز التقليدي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وهو الذي وضعه كنت Kant ويقوم على أساس أن ثم قضايا لا يحتوي محمولها إلا على مضمون موضوعها، وتسمى قضايا تحليلية، مثل الجسم ممتد، إذ «الامتداد» متضمن في

(١) الكتاب المذكور، ص١٩ وما يتلوها.

(٢) John Austin: Other Minds.

«الجسم»، وقضايا تركيبية، وهي التي يضيف فيها المحمول إلى ماهية الموضوع صفات أو أحكاماً جديدة، مثل ٥ + ٧ = ١٢، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، الخ فإن العدد ١٢ فيه إضافة إلى معنى ٥ ومعنى ٧، وكون زوايا المثلث تساوي قائمتين هو معنى أكثر مما في تعريف «المثلث»[١].

لكن إذا قلنا ـ هكذا يرى أوستن وأصحابه من أساتذة أكسفورد ـ أن معنى التعبير يتوقف على السياق الذي يستعمل فيه، فإنه لا محل للتحدث عن قضايا تحليلية. فمثلاً إذا قلنا: «الأمانة محمودة» فإن هذه القضية تعد في نظرهم تحليلية، على أساس أن الأمانة والثناء عليها يسيران معاً، بحيث أننا لو قلنا: «الأمانة ليست محمودة» فإنه يبدو على هذه القضية طابع التناقض. فأساس الوصف بـ «تحليلية» لقضية ما هو ما سار عليه الوضع في الاستعمال اللغوي المعتاد.

ويشيد «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء باللغة المعتادة، ويزعمون أن معاني الكلمات في هذه اللغة المعتادة لا يشوبها غموض، ولا حاجة بالعاديين من الناس إلى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة! ولا أساس لدعوى الفلسفة أنها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات. وهكذا ذهب هؤلاء بالنسبة إلى اللغة العادية إلى ما ذهب إليه جورج مور بالنسبة إلى الإحساس العام، كما بينا من قبل.

لكن، إذا صح هذا فهل لا يوجد أخطاء مصدرها اللغة؟

يجيب هؤلاء بالإيجاب، ولكنهم يرجعون الخطأ إلى الخلط بين الأشكال المنطقية للتعبيرات المتعارضة. ويقصدون بالنمط المنطقي الذي ينتسب إليه معنى أنه مجموعة الطرق التي يحق لنا بها أن نستعمله استعمالاً منطقياً مشروعاً.

ومع ذلك اضطر هؤلاء إلى الإقرار بما وجه إلى اللغة من نقد فيما يتعلق بالدقة، ولهذا تراجعوا عن إشادتهم المبالغ فيها هذه باللغة العادية وبالنتائج المستمدة من تحليلها. ومن هنا نجد رايل Ryle ـ وكان من أشدهم حماسة للغة المعتادة ـ يضطر إلى وضع تفرقة بين ما يسميه الـ ordinary use والـ Ordinary usage، ويمكن أن نترجم الأول بـ: «الاستعمال المعتاد»، والثاني بـ «العرف الجاري»[٢] بيد أنه لا يوضح لنا تماماً ما معنى هذه التفرقة بالنسبة إلى المسائل الرئيسية وهي: ما قيمة تحليل اللغة المعتادة في إيضاح حقائق المشكلات[٣]؟

وهكذا نرى أنه حتى «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية للغة. ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: مور ورسل وفتجنشتين.

النزعة البنياوية:

ولندع هؤلاء الآن جانباً، ولنشرح نزعة أخرى أقرب إلى الدراسات اللغوية منها إلى الدراسات الفلسفية، وهي النزعة البنياوية structuralisme.

ويرجع الفضل في استعمال معنى بنية structure في الدراسات اللسانية إلى عالم اللغويات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) وذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة جنيف، ثم نشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦ تحت عنوان: «محاضرات في اللغويات العامة»[٤]، صحيح أنه لم يستعمل كلمة Structure، ولكنه قصد معناها، وذلك حين وضع مبدأ له في دراسة اللغة قوله: «اللغة نظام Système لا يعرف غير نسقه الخاص به» (ص٤٣)، ويقرر مرة أخرى أن «اللغة نظام ينبغي بل يجب أن تعتبر كل أجزائه من حيث تضامنها المتواقت» (ص١٢٤). ويتضح معنى فكرة البنية في قوله: «إنه لوهم كبير أن نعد اللفظ مجرد جمع بين صوت معين وتصور معين. فمثل هذا التعريف من شأنه أن يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه، وأن يوهمنا بأن من الممكن أن نبدأ من الألفاظ لتأليف النظام وذلك بإجراء عملية جمع

(١) راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص١٣٤، ١٣٥. القاهرة، ط٣ سنة ١٩٦٧.

(٢) Ryle G.: The Concept of Mind, p.8.

(٣) Ryle G.: «Ordinary Language», in The Philosophical Review, 1953, p. 117.

(٤) Cours de linguistique générale, 3me éd. Paris, Payot éd.; 40 éd. Paris, 1949.

ونحن نحيل إلى هذه الطبعة الرابعة.

بينها، بينما الواجب هو الابتداء من الكل المتضامن ابتغاء أن نصل بالتحليل إلى العناصر التي يتألف منها هذا الكل» (ص١٥٧) وإذن فقد كان دي سوسير يستخدم كلمة: «نظام» بدل كلمة «بنية» التي يستخدمها اليوم أصحاب النزعة البنياوية. لكن المقصود من حيث المعنى واحد تماماً. وعلى أثر دي سوسير صرح مييه Meillet «بأن كل لغة لها نظام متسق تمام الاتساق، محكم التأليف»[١]، وأشاد جرامون Grammont بما ذهب إليه دي سوسير من أن «كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً، تشد فيه الوقائع والظواهر بعضها بعضاً، ولا يمكن عزلها ولا أن تتناقض فيما بينها»[٢].

ولكن النزعة البنياوية، بالمعنى الحالي لها، إنما نشأت بفضل بحث قدمه ثلاثة لغويين روسيون إلى المؤتمر الدولي[٣] الأول لعلماء اللسان الذي انعقد في لاهاي بهولندا في سنة ١٩٢٨، وهم: ر. ياكبسون R. Jacobson وس. كارشفسكي S. Karcevsky ون. تروبتسكوى N. Troubetzkoy ثم أصدروا بياناً بعد ذلك أعلنوه في المؤتمر الأول للغويين السلاف المنعقد في براغ سنة ١٩٢٩، وبه بدأ نشاط دائرة براغ اللغوية. وفي هذا البيان ظهرت لأول مرة كلمة structure بالمعنى المستعمل اليوم، إذ هم دعوا إلى استعمال «منهج صالح للتمكين من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها»[٤].

فالبنية معناها الترابط المحكم ا لقائم بين أجزاء اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال هذه اللغة وصورها: سواء في تركيب الأصوات، وتركيب الجمل. فلا يمكن مثلاً دراسة لفظ في نظام معجمي إلا بعد دراسة بنية اللغة التي ينتسب إليها هذا النظام المعجمي، «والنظام الصوتي للغة ما ليس هو المجموع الآلي للعناصر الصوتية phonèmes المنعزلة، بل هو كل عضوي، أعضاؤه هي العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين» (المرجع نفسه، ص٢٤٥).

وثم قسمات مشتركة بين النظم اللغوية المختلفة، إلى جانب الخصائص المستقلة التي لكل نظام نظام منها. فبعض الارتباطات اللغوية موجودة مشتركة بين عدة لغات، وبعضها الآخر تنفرد به لغة عن سائر اللغات، أو مجموعة لغوية عن سائر المجاميع.

فالنظر إلى اللغة على أنها نظام عضوي، والعمل على الكشف عن هذا النظام ـ هذا هو ما تدعو إليه النزعة البنياوية structuralisme.

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت في كوبنهاجن مجلة بعنوان: «المجلة الدولية للغويات البنياوية» في تقديمها بيّن فجوّ بروندال Viggo Brondal ما لفكرة البنية structure من أهمية بالغة في علم اللسان، وأشار إلى التعريف الذي يورده لالاند Lalande في معجمه للاصطلاح: بنية، وهو أنه يدل على: «كُلّ مؤلف من عناصر صوتية متضامنة ـ في مقابل مجرد الجمع بين عناصر ـ بحيث يتوقف كل واحد منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو إلا في، وبواسطة علاقته مع الباقي». كما بين المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس، وبين فكرة البنية في علم اللسان. «فإن نظرية الجشتالت تقوم على النظر إلى الظواهر لا على أنها مجموعة من العناصر التي يراد عزلا وتحليلها، وتشريحها، بل على أنها مجاميع مترابطة Zusammenhänge تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن، ولها قوانينها الخاصة. وينتج عن هذا أن حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التي تحكمه»[٥].

وعلى هذا فإن النزعة البنياوية في الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة نظام محكم مترابط الأجزاء، له تركيب خاص ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحولاتها. وكل لغة هي ـ أساساً ـ وحدة مستقلة «تتوقف أجزاؤها بعضها على بعض باطناً»، وهذا الاعتماد الذاتي الباطني هو ما يسمى باسم: البنية. وكما يشرحها اميل بنفينيست: «أن المبدأ الأساسي (في هذه النزعة) هو أن

(١) Meillet A.: Linguistique historique et linguistique générale, h. 158. Paris, 1936.

(٢) Grammont: Traité de phonétique.

(٣) راجع أعمال هذا المؤتمر ص٣٦ ـ ٣٩.
Actes du 1er Congrès international de linguistes.

(٤) Travaux du cercle linguistique de Prague, I, Prague, 1929, p.8.

(٥) B. Brondal V.: Acta linguistica, I (1939) p.10.

اللغة تكوّن نظاماً، كل أجزائه متحدة بواسطة رابطة تضامن وتوقف بعضها على بعض. وهذا النظام ينظم وحدات، هي علاقات مفصح بها، تتفاضل ويحدد بعضها بعضاً. والمذهب البنياوي يقول بسيطرة النظام على العناصر، ويهدف إلى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر سواء في السلسلة المنطوق بها وفي النماذج الشكلية، ويبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة»[1].

فإذا ما تركنا النزعة البنياوية جانباً الآن، والتفتنا إلى الوجودية لوجدنا هيدجر يعني باللغة وصلتها بفهم العالم عناية شديدة. ذلك أنه رأى في اللغة افصاحاً عن فهم العالم.

إن الإنسان يسمع ويصغي ويسكت، وهذا يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده. والإنسان لا يسمع لأن له أذنين، بل إن له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع. فهو سامع بوجوده. والسماع والاصغاء والسكوت كلها إمكانيات وجودية تنتسب إلى الإنسان بوصفه متكلماً. ولو لم يكن متكلماً لما كان ساكتاً، فالحجر مثلاً لا يتكلم، ولهذا هو لا يسكت، والإنيسان بحكم وجوده، يفصح عن نفسه، وهذا الافصاح عن النفس هو اللغة.

واللغة سبيل الاتصال بين الذوات الوجودية. والعلاقة بين المتحدثين هي علاقة انكشاف من الواحد للآخر. لكن هذا الانكشاف ما يلبث أن يتحول من كشف للأشياء إلى كشف للتعبير عن الأشياء، أي إلى كشف لغة الحديث. فالمتحدث والسامع كلاهما يركز اهتمامه على فهم اللغة أكثر من اهتمامه بالكشف عن الأشياء المعبر عنها باللغة. ومن هنا تنتهي اللغة إلى أن تكون هي موضوع اللغة بدلاً من أن تكون وسيلة للكشف عن الموجود. فتنشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر باسم Gerede أي الثرثرة، والكلام الأجوف، والإشاعة، والكلام الضحل الذي لا ينفذ إلى حقائق الأشياء. فتستحيل اللغة حينئذ من وسيلة إلى غاية. ويناظر الثرثرة الكلامية الثرثرة الكتابية Geschriebe التي تحول الكتابة من رموز للإيضاح إلى لعب بالرموز نفسها.

وكلا النوعين من الثرثرة يؤدي إلى وهم إدراك كل شيء دون النفوذ إلى شيء. وهذا يقف عائقاً دون إدراك الأشياء نفسها. ومن هنا قال الشاعر العظيم هيلدرلن: «إن اللغة أخطر النعم».

والواحد منا ينشأ في بيئة عمادها الثرثرة، وينمو وينضج على الثرثرة بنوعيها، وهذا من الأسباب الرئيسية في سقوط الوجود الإنساني Verfallen فمن منا لا يخضع لتأثير هذه الثرثرة؟ إنها هي زادنا في تفكيرنا وأحكامنا.

إن الوجود ـ في ـ العالم بين الناس يحيل الانفتاح على العالم إلى انقطاع عن العلاقات الأولية مع الذات، ومع الموجودات، ومع العالم.

لقد قصد باللغة أو القول في البداية أن تكون أداة فهم، وإذا بها قد صارت أداة سوء فهم.

كان التبليغ في الأصل أساساً للفهم، وإذا به لا يكون ممكناً إلا مع وجود سوء فهم متأصل.

لقد كانت اللغة من فعل الإنسان، وبها يتميز من الحيوان. وإذا بها تحدث أثرها في الإنسان، بحيث صار الإنسان يوجد بقدر ما يتكلم. فثم ارتباط وثيق أذن بين القول والوجود لدى الإنسان. وبين حدوث الوجود وبين اللغة ثم نوع من الدور. لقد صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء. والإنسان لا يوجد ـ في ـ العالم إلا بقدر ما يملك لغة. الإنسان مشروع ذاته. ولكن هذا المشروع يخطط بالقدر الذي به اللغة ليست من خلق الإنسان الذي يتكلمها، بل هي أمر يتقبله. فاللغة تجعل الأشياء الغائبة حاضرة، وغير الموجودة موجودة، والبعيدة قريبة.

وفي الفصل ٣٤ من كتابه «الوجود والزمان» بعنوان: «الآنية والقول، اللغة» يبين هيدجر بعمق بالغ العلاقة بين الوجود وبين اللغة، على أساس أن وجود الآنية هو في المقام الأول فهم للموقف الذي يوجد منه الإنسان. وهذا الفهم قد اتخذ اللغة أداة له.

«فالقول هو الإفصاح عما هو ممكن الفهم. ولهذا فإنه يقوم في أساس الإيضاح والإفصاح. والمعنى هو ما يفصح عنه في الإيضاح، وهذا المعنى يفصح على نحو أكثر أصالة في القول. وما هو مركب بواسطة إفصاح

---

(١) Emile Benveniste: Problèmes de Linguistiques Générale, p. 98 Paris, 1968, Gallimard éditeur.

القول، نحن نسميه مجموع المعنى، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني . . . والوجود - في - العالم، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف، يعبر عن نفسه بالقول. ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي إلى القول. فالمعاني تتحول إلى كلمات[(١)].

وانفتاح الآنية (= الوجود الإنساني) Dasein يتم بعضه بالقول، ولهذا فإن القول من مقومات وجود الآنية. والسمع والسكوت هما من ممكنات القول. وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير ايضاح كامل للدور الوظيفي الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود.

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم، الخاص بالوجود - في - العالم، هذا الوجود - في - العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود - مع - الغير، وهو يتحقق عينياً دائماً في الوجود - مع الاهتمام المشترك. وهذا الوجود - مع هو قول، من حيث أنه يوافق، أو يرفض، أو يدعو، أو ينبه، أو يناقش، أو يتدخل، ومن حيث أنه يشهد.

والتبليغ Communication يجب أن يفهم بمعنى واسع أنطولوجي. فالتبليغ الإداري مثلاً ما هو إلا حالة جزئية من التبليغ بالمعنى العام المستخدم في معناه الوجودي العام. وبهذا المعنى فإن التبليغ مهمته أن يؤلف الافصاح الخاص بالوجود - مع من حيث أنه فهم. وهو يتمم المشاركة في الشعور المشترك بالموقف، والمشاركة في فهم الوجود - مع - الغير. «والتبليغ ليست مهمته أن ينقل انطباعات، أو آراء، أو أماني من باطن شخص إلى باطن شخص آخر. بل الوجود معاً هو في جوهره ومنذ البداية دائماً ظاهر ومتجل في الشعور المشترك للموقف وفي الفهم المشترك. والوجود - مع - الغير مشارك فيه - في القول - بصراحة، لكنه ثم، بينما هو لم يدرك، ولم يرفع إلى الاقتناء، لأنه لم يقدم بعد إلى المشاركة»[(٢)].

إن الآنية تعبر عن نفسها بالقول، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف. «في: اللغة: الآنية والشعور بالموقف يفحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول، وتنغمه، ونظمه، وبواسطة طريقة الكلام. وتبليغ الإمكانيات الموجودية للشعور بالموقف، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكوّن الغاية الخاصة بالقول الشعري»[(٣)].

واللحظات المؤلفة له هي: ما يتكلم عنه القول، والمقول من حيث هو مقول، والتبليغ والتجلي. وهذه اللحظات ليست مجرد خصائص يكشف عنها تجريبياً في اللغة، بل هي خصائص وجودية مغروسة في التركيب الأنطولوجي للآنية. وابتداء منها وحدها تصبح اللغة ممكنة من حيث الأنطولوجيا.

والمحاولات التي بذلت من أجل إدراك «حقيقية اللغة» اتجهت إلى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات. وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة: «التعبير»، أو «الشكل الرمزي»، أو «التبليغ المفصح»، أو «تجلي الحياة التي عيشت»، أو «بنية الحياة».

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة: السمع، فليس من قبيل الصدفة أن نقول أننا «لم نفهم»، حينما «لم نسمع» جيداً. فالسمع جزء مقوم للكلام. وكما أن الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام، كذلك الإدراك السمعي يتأسس في السمع. إن السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير، من حيث أن الآنية هي وجود - مع - الغير. بل إن السمع ليكوّن الانفتاح الأولى الصادق للآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها: إن هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها. إن الآنية تسمع لأنها تفهم. والآنية - بوصفها وجوداً - في - العالم - مع الغير - يفهم، هي تتنبه لكل ما يوجود معها ولنفسها. والذين يوجدون معاً هم خاضعون جميعاً لقانون هذا الانتباه. وهذا السمع الانتباهي المتبادل، الذي يؤسس الوجود - مع - الغير، يتبدى على وفق الأحوال الممكنة للطاعة «للسمع»، للموافقة، أو على وفق الأحوال المعدولة لرفض الاستماع، للمعارضة، للتحدي، وللنفور»[(٤)].

ومن يفهم هو وحده الذي يستطيع أن يصغي. ومن

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» الفصل ٣٤. ص١٦١ Heidegger: Sein und Zeit.

(٢) الكتاب نفسه، ص١٦٢.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) هيدجر: «الوجود والزمان»، ص١٦٣.

يصمت يسهم في الفهم، فهو يسهم في مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لا يعوزه الكلمات. وفيض الكلمات بمناسبة وغير مناسبة لا يضمن أبداً تقدم الفهم. بل على العكس الثرثرة المستمرة تستر ما يعتقد أنه فهم، وتفضي إلى وضوح خَدّاع، أعني إلى إتفاه ما لم يفهم. «والسكوت لا يعني الخرس. بل بالعكس: فإن الأخرس يميل دائماً إلى أن يتكلم. وأن يكون الإنسان أخرس لا يكفي لإثبات أنه يستطيع أن يسكت، بل بالعكس، الخرس يمنع من إثبات ذلك. أما الصموت بطبعه، فإنه لا يبين أنه يسكت أو يمكن أن يسكت؛ ومن لا يقول شيئاً أبداً ليس أيضاً قادراً على السكوت حين ينبغي السكوت. وإنما القول الحق هو الذي يمكِّن من الصمت الحق. والآنية، لكي تستطيع أن تصمت، لا بد أن يكون لديها شيء لتقوله، وهذا يعني أنه يجب عليها أن يكون تحت تصرفها كشف حق وممتد بذاته. وفي هذه اللحظة يأخذ الصمت معناه، ويحطم الثرثرة. فالصمت - بوصفه حال القول - يفصح عن الفهم للآنية بطريقة أصيلة بحيث يؤسس القدرة الحقة على السمع والوجود - مع الناصح»[١].

ولم يكن صدفة أن عرف اليونانيون الإنسان بأنه (حيوان ذو نطق)، إذ لإنسان يتجلى بوصفه الموجود الذي يتكلم.

وعلم المعاني semantique بوصفه نظرية في المعنى، يتأسس في أنطولوجيا الآنية.

ويتساءل هيدجر ما هي حال الوجود التي ينبغي نسبتها إلى اللغة: هل اللغة أداة ميسرة في داخل العالم، أو تشارك في حال وجود الآنية، أو ليست هذا ولا ذاك؟ وما هو المعنى الأنطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها؟ «إن علم اللسان linguistique موجود، لكن وجود الموجود - الذي يتخذه علم اللسان موضوعاً له - يظل غامضاً، والأفق الذي فيه يمكن أن يوضع السؤال يظل متلفعاً بالضباب. وهل من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالباً إلى العالم ويفرضها قابلية العالم لإعطاء معنى، وذات تمكن؟ أو على العكس، نحن هنا بإزاء واقعة ضرورية من الناحية الوجودية والأنطولوجية ولماذا؟ إن التأمل الفلسفي ينبغي عليه أن يتخلى عن «فلسفة اللغة» ابتغاء أن يرجع إلى «الأشياء نفسها، ليسألها ويتهيأ له أن ينمي جملة مسائل وتصورات واضحة»[٢].

ومن أبرز الملامح في كتابات هيدجر اهتمامه الهائل باشتقاق الكلمات، والتعمق المفرط في ذلك إلى حد قد يخيل إلى الإنسان معه أنه إنما يريد أن يستخلص الفكرة من الاشتقاق.

ذلك أن اللجوء إلى الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها. لكن هيدجر لا يقصد أبداً إلى هذا، حين يحتفل للاشتقاق كل هذا الاحتفال. إنما هو يصدر في هذا عن حقيقة آمن بها، ألا وهي أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود. ذلك أن كل تحليل للاشتقاق يؤدي بنا إلى المثول في حضرة الموجود. إذ الكلمة تكشف - من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي - عن سلسلة من التحولات، ليست بالضرورة إفقاراً لها: «إن في تاريخ كل كلمة يتكشف تاريخ الوجود، لأن تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود. ومن وجهة النظر هذه، فإن الاشتقاق هو الطريق الوحيد للأنطولوجيا بوصفها إعادة بناء لتاريخ الوجود. ومع ذلك فإن كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية غير تاريخ الموجود في كليته وشموله، أعني تاريخ انفتاحات الوجود وتاريخ الحقيقة»[٣]. وتعدد المعاني وما بينها من روابط، في مجموع اشتقاقاتها، وسيلة للوصول إلى تاريخ الوجود.

إن الاشتقاق يعني الكلمة بمعانٍ عديدة ما كنا لنلتفت إليها لو أننا اقتصرنا على المعاني المحددة للكلمات. وثراؤها هذا نابع من كشفها للوجود وإيضاحها لمعانيه.

ويولي هيدجر الرابطة في القضية (وهي فعل الكينونة sein, to be, être الخ) عناية خاصة، لأن الرابطة ليست فقط تؤسس العلاقة بين الموضوع والمحمول، بل وأيضاً تضع الرابطة بين تركيب القضية وتركيب الحقيقة

(١) الكتاب نفسه، ص١٦٥.

(٢) هيدجر: «الوجود والزمان» ص١٦٦.

(٣) Gianni Vattimo: Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger, p. 158. Torino, 1963.

الواقعية. وحتى في القضايا التي تبدو فيها الرابطة لا تؤدي وظيفة اثبات الوجود (مثل: العنقاء «يكون هو» طائر خالد) - فإنها تحيلنا إلى عالم يفترض فيه أن للموضوع موجوداً.

واللغة في أصلها ليست علامات، بل إشارات Zeigen أي أنها تشير، بأن تكشف عن شيء مستور. ولهذا فإن اللغة في أساسها شعر بالمعنى الاشتقاقي للمقابل اليوناني لكلمة شعر (= خلق، فعل، انتاج). وماهية اللغة تقوم في الوحدة بين التفكير والشعر.

و«فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم»[١]. ولما كان التاريخ لا يصير ممكناً إلا في عالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ. «واللغة ليست أداة تحت التصرف، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجود الإنسان»[٢].

الصلة بين المنطق والنحو:

وننتقل من هذه الاعتبارات الفلسفية العامة إلى النظر التحليلي في الصلة بين المنطق والنحو. وقد تعرضنا لها تفصيلاً، سواء من الناحية التاريخية ومن الناحية المذهبية، في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»[٣] ولن نعيد هاهنا شيئاً مما قلناه هناك. وإنما نورد أمثلة تطبيقية للنظريات التي عرضناها هناك لمختلف المفكرين.

لقد تنبه ليبنتس إلى أهمية هذه المشكلة بكل وضوح، فقال: «إن اللغات هي أصدق مرآة للعقل الإنساني، وأن التحليل الدقيق لمعاني الكلمات يمكننا - خيراً من أي شيء آخر - من فهم عمليات العقل»[٤]. وقد ترك لنا بعد وفاته كثيراً من الفصول التي تتناول تحليل الأشكال اللغوية من الناحية المنطقية. وقد نشر بعضها لوي كوتيرا.

(١) Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins dichtung, 2. Aufl., p. 35. Frankfort-am-Rhein, 1951.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص٣١ - ٤٣، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ والطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨.

(٤) (عند نهايته) Leibniz: Nouveaux Essais III, VII.

بيد أن أحداً بعد ليبنتس لم يهتم بهذا اللون من البحث، كما لاحظ كوتيرا Couturat. ذلك أن الفلاسفة لم يهتموا باللغة وصلتها بالفكر. ثم إن علماء اللغات، من ناحيتهم، قد تعلقت همتهم بالجانب المادي والفسيولوجي من اللغة، وهو علم الصوتيات Phonetique. وحتى في دراستهم لعلم المعاني semantique وهو الجانب الفكري من اللغويات، اهتموا أكثر ما اهتموا بالجزئيات، ويكاد يعد كل حكم تقدمي ضرباً من التجديف:

«إن الكلمات علامات على أفكارنا. إنها علامات، شأنها شأن سائر العلامات، ولكنها أيسر مما سواها، لأنها تكتب ويتفوه بها، وتدرك بالسمع والنظر، ويتوافر فيها كل شرائط العلامات: وأول هذه الشرائط هو التطابق المتواطىء بين العلامة والإدراك المعلم. ولكل إدراك علامة واحدة، ولكل علامة إدراك واحد. فهذا هو مبدأ التواطؤ، الذي بينه بوضوح كبير أوستفلد Ostwald.

«وهذا المبدأ يبدو حقيقة مألوفة مقررة، لأنه بَيِّنٌ تماماً. لكن مداه يتضح، حين يأخذ المرء في تطبيقه على التحليل النقدي للغاتنا. إن كل تصور يجب أن يعبر عنه في اللغة بتعبير واحد أحد. ومبدأ الاقتصاد - بغض النظر عن المنطق - يقتضي ذلك. ومع ذلك فإن معنى الجمع يعبر عنه أربع مرات في العبارة التالية: «الأولاد الطيبون هم مطيعون»: وذلك في الاسم وصفته والضمير الدال على الرابطة (هم) والصفة المحمولة. وبالمثل نجد معنى المؤنث يعبر عنه ثلاث مرات في هذه الجملة: «الأم الطيبة مجتهدة»: أولاً في «الأم» (وكان ذلك كافياً) ومرتين في الصفتين (الصفة + المحمول). وكذلك فكرة الشخص في لغاتنا يعبر عنها مرتين: في الضمير (أو في الاسم) الذي يقوم مقام الفاعل، ثم في صيغة الفعل. وهنا يلاحظ المرء الأصل في هذه الاطنابات: إنه يقوم في تطور لغاتنا. واللغات القديمة، مثل اللاتينية، لم تكن في حاجة إلى ضمير فاعل إلى جانب الفعل[٥]. بل الشخص واضح في شكل الفعل. لكن حينما ضعفت أشكال الفعل تدريجياً، أحس المرء بالحاجة إلى تحديد الإشارة إلى الشخص،

(٥) وهذا ينطبق أيضاً على اللغة العربية، فالأصل ألا يكون الضمير بارزاً، بل مستتراً: يكتب، أكتب، يكتبون. ولا نقول: هو يكتب، أنا أكتب، هم يكتبون، الخ.

فأضاف الضمير إلى الفعل، ومع ذلك احتفظ في نفس الوقت بكل أشكال الفعل ذات الدلالات على الشخص. كذلك نجد أن حروف الجر تحل - إلى مدى بعيد - محل أحوال الإعراب Cas، ومع ذلك نستمر في استعمال أحوال الإعراب مع حروف الجر. ومعنى هذا أننا نعبر عن الفكرة الواحدة مرتين. والآن قد صارت أحوال الإعراب في اللغات المنحدرة من اللاتينية إلى الزوال وحلت محلها حروف الجر. وهذه نهاية تطور منطقي.

«وكل هذا يفسر تماماً الاطنابات التي تبهظ كاهل لغتنا، ولكنه لا يبرر أبداً هذه الاطنابات من الناحية المنطقية. ويتبين من هذا أن المنطق الشعبي غير المشعور به، والذي يقوم عليه تطور لغتنا، يحمل في ذاته ميلاً عاماً للاستبعاد التدريجي للاستعمالات المزدوجة والتكرار الزائد. والمنطق الواعي يمسك بالتطور الطبيعي، من حيث أنه يقضي عليه.

«وبالعكس، ولكن على أساس نفس المنطق الباطن، تحاول لغتنا أن تخلق كلمات خاصة للتعبير عن بعض الامتثالات التي ليس لها بَعْدُ علاقة. فالاستفهام مثلاً ليس له تعبير حتى الآن في لغاتنا (مثلما نجد تعبيراً عن النفي، والشكل الخ)، فيما عدا تغيير ترتيب الكلام بتأخير الفاعل وهي عملية غير مؤكدة ولا ميسرة. ولهذا فإن كثيراً من اللغات فيها كلمات أو تعابير صاغتها من أجل التعبير عن هذه الفكرة بخاصة: فمثلاً في الانجليزية الكلمة do - وفي الدانيمركية الكلمة mon، وفي الفرنسية est-ce-que (ويندر أن يستعمل اليوم التعبير الذي مثل rêve-je ويستبدل به التعبير est-ce-que je rêve)، وفي اللغة[1] الفرنسية الدارجة تظهر أداة للاستفهام جيدة وهي ti-، فمثلاً J;ai ti couru j'sais-ti وذلك على غرار الغائب المفرد est-il venu. وهكذا نرى أن المنطق الباطن يسعى دائماً إلى استعمال مبدأ التواطؤ أو على الأقل أن يقترب منه. لكنه في هذا السبيل يعوقه دائماً الاستعمال والمنقول، أي نتائج التطور الذي جرى على مدى القرون، الذي تحمله كل لغة في داخلها. وحتى لغاتنا الحديثة ذات التطور العالمي يبهظ كاهلها بقايا الأحوال النفسية السابقة على التاريخ وعلى المنطق، التي أنتجت هذه اللغات. أنها تتخلص من هذه البقايا ببطء شديد وعلى نحو ناقص تماماً. وفقط في اللغة المصنوعة، التي تضرب صفحاً عن الماضي، يكون من الممكن استكمال مبدأ التواطؤ بكل دقة وتحقيق كل مقتضيات المنطق. ولا يتبين المرء مقدماً إلى أي مستوى من التبسيط يمكن رد النحو الخاص بمثل هذه اللغة، رغم أنها تقدم كل العناصر الضرورية للتعبير الدقيق عن الأفكار، وربما بنسبة أعلى مما تستطيعه لغاتنا المعتادة»[2].

ومبدأ التواطؤ هذا لا ينطبق فقط على الإعراب، بل ويمكن تطبيقه أيضاً على معاني الكلمات المفردة، وخصوصاً على حروف الجر وحروف العطف. وفي مثل هذه اللغة المصنوعة سيتجلى الوضوح والتدقيق، إذ سيكون لكل حرف نحوي معناه بينما نحن نرى في لغاتنا أن للحرف النحوي particule معاني عديدة واستعمالات مختلفة، مما يولد الغموض والخلط.

ويرى كوتيرا أن مبدأ التواطؤ هذا يخالف أكثر ما يخالف في مسألة الاشتقاق اللغوي. صحيح أنه يبدو في الظاهر أن مقتضيات المنطق مطبقة في اللغات الهندية الأوروبية، وذلك بأن يضاف إلى الجذور المعبرة عن المعاني بادئات prèfixes ولواحق suffixes تعبر عن علاقات محددة ثابتة، مثلاً Atrides: نسل أتريوس، Pelopides: نسل بلوبس، مما يؤذن بأن de - هي اللاحقة الدالة على النسل أو الذرية. لكن لو كانت لغاتنا منطقية لكانت اللواحق كلها ذوات أشكال ثابتة في الدلالة على المعاني المعينة، وفي هذه الحالة ستكون لها معانٍ ثابتة. بيد أن الأمر ليس كذلك في الواقع: إذ الواقع هو أن البادئة أو اللاحقة الواحدة تدل على معانٍ عديدة، وأن معنى واحداً يعبر عنه ببادئات ولواحق عديدة، بحيث لا يوجد تواطؤ أبداً. فمثلاً في الفرنسية: اللاحقة able في الكلمات potable, mangeable تدل على: «ما يمكن أن...» (يؤكل، يشرب)، ولكنها في الكلمات: estimable, admirable, aimable تدل على: «ما يجب على الإنسان أن..» يحبه، يعجب به، يحترمه). والعلامات الدالة على أصحاب الحِرَف عديدة: فهي iste

(١) وفي العربية تستعمل الكلمات: الهمزة، وأم وهل، ومن، وكم، وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان... فاللغة العربية هي أغنى اللغات بأدوات الاستفهام.

(٢) Louis Couturat: «Die Prinzipien der logik», in Encyclopädie der philosophichen Wissenschaften, erster Band: Logik, p. 193-195. Tübingen, Verlag B. Mohr, 1912.

في الكلمات، pianiste, artiste, dentiste وهي ier في الكلمات Bott-ier, charpent-ier, serrur-ier وهي -on في الكلمات charr-on, forger-on وهي en في praticien, pharmacien الخ. واللاحقة الواحدة تستعمل في معانٍ متباعدة جداً، فمثلاً اللازمة ier ـ تدل على الإناء أو الحاوي للشيء في الكلمات plum-ier, encr-ier وعلى الحرفة مثل cordonn-ier وcharpentier. واللازمة ien تدل على التخصص في العمل والمهنة مثل coméd-ien وgrammair-ien وعلى المقيم في مكان، مثل: Egyptien, Brésilien, Parisien.

ويناظر البادئات واللواحق في اللغات الهندية الأوروبية صيغ الأفعال في العربية:

١ ـ فَاعَلَ: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين طرفين: مثل ضاربه، وخاصمه، وحاربه.

(ب) بمعنى فعَل، مثل قاتلهم الله: أي قتلهم، ومثل: سافر الرجل.

(جـ) بمعنى فعّل، نحو: ضاعف الشيء.

٢ ـ تفاعل: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين الاثنين أو بين الجماعة، مثل: تجادلا، تناظروا.

(ب) وعلى الفعل الصادر عن شخص أو شيء واحد، مثل: تراءى له.

(جـ) وبمعنى: أظهر، نحو: تغافل، تجاهل، تمارض ـ إذا أظهر غفلة، وجهلاً، ومرضاً.

٣ ـ استفعل: (أ) بمعنى التكلف، نحو استعظم، أي تعظم، واستكبر: أي تكبّر.

(ب) وبمعنى الاستدعاء والطلب: نحو استطعم، واستسقى، واستوهب.

(جـ) وبمعنى فعل ـ نحو: استقرّ، أي: قرّ.

(د) وبمعنى صار ـ نحو: استنوق الجمل، واستنسر البغاث (أي صار نسراً أو شبيهاً به).

٤ ـ افتعل: (أ) بمعنى فعل ـ نحو: اشتوى، أي شوى، اقتنى، أي قنى، اكتسب ـ أي كسب.

(ب) ويكون لحدوث صفة ـ نحو: افتقر، افتتن، أي حدث له فقر، وحدث له فتنة.

٥ ـ تفعّل: (أ) يكون بمعنى فعّل ـ نحو: تخلصه، إذا خلّصه.

(ب) وبمعنى التكلف ـ نحو: تشجع (تكلف الشجاعة)، تجلد (تكلف الجلد)، تحلم (أي تكلف الحلم).

(جـ) وبمعنى اتخذ ـ نحو: توسد التراب (اتخذه وسادة)، تبنى فلاناً (اتخذه ابناً).

(د) وبمعنى تجنب ـ نحو: تحرّج، تأثم، تهجد (أي تجنب: الحرج، والإثم، والهجود أي النوم).

(هـ) التمهل في الفعل ـ نحو: تجرّع، تبصّر، تسمّع، تفهّم، أي تمهل في فعل هذه الأمور.

(و) صار كذا ـ نحو: تمرأ الرجل (أي صار ذا مروءة)، تأيمت المرأة (صارت أيما).

(ز) بمعنى استفعل ـ نحو. تنجّزه (أي استنجزه، طلب منه إنجازه).

(ح) اعتقد أنه كذا ـ نحو: تعظمه (أي اعتقد أنه عظيم).

(ط) بمعنى فعل ـ نحو: تهيّب (أي هاب)، تظلمه (أي: ظلمه)[1].

ونجتزىء بهذه الأمثلة، وهي تدل على أن أبنية الأفعال تدل على معانٍ مختلفة جداً، وفي بعض الأحيان تكون متعارضة أو متناقضة في الصيغة أو البنية الواحدة: فالصيغة «تفعل» تدل على الاتخاذ كما تدل على التجنب، والصيغة: «أفعل» تدل على الصيرورة (نحو: أطفلت المرأة، صارت ذات طفل، ألحم الرجل، صار ذا لحم)، وعلى السلب (مثل: أشكيته ـ أزلت شكايته، أزجه ـ أزال منه الزج، أعجمته ـ أزلت عجمته).

وهذا يدل أبلغ دلالة على مجافاة الاشتقاق اللغوي

(١) راجع في هذا: الثعالبي «فقه اللغة وسر العربية»، ص٣٤٠ ـ ٣٤٢، القاهرة سنة ١٩٥٤، السيوطي: «همع الهوامع» جـ٢ ص١٦١ ـ ١٦٢، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ، ابن الحاجب: «الشافية من علمي الصرف والخط» جـ٢، ص٤٠ وما يتلوها، ابن قتيبة: «أدب الكاتب» ص٣٤٥ وما يتلوها، القاهرة ١٣٤٦هـ، ابن جني: «المنصف» جـ١ ص٩٠ وما بعدها.

للمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنطق، وهو مبدأ عدم التناقض. وقد تميزت اللغة العربية بباب لا نجده في اللغات الأخرى - حسب علمنا - وهو «تسمية المتضادين باسم واحد»، وهو من أعجب خصائصها، لأنه انتهاك فاضح لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأصل الذي ينبني عليه كل تفكير منطقي سليم. وكما قال الثعالبي أن ذلك من سنن العرب المشهورة، كقولهم: الجون: للأبيض والأسود - والقروء: للاطهار، والحيض - الصريم: لليل، والصبح - والحيلولة: للشك واليقين. . - والند: المثل والضد، وفي القرآن: «وتجعلون لله أنداداً» على المعنيين. - والزوج: الذكر، والأنثى. - والقانع: السائل، والذي لا يسأل، والناهل: العطشان، والريان»[1].

وقد خص السيوطي باب الأضداد بفصل طويل ممتاز في كتابه «المزهر» (جـ١ ص٣٨٧ - ٤٠٢، القاهرة ط٤، سنة ١٩٥٨م) استوعب مختلف الآراء في هذه الظاهرة الفذة. لقد حار علماء العربية في تفسيرها: فقال البعض إنها من الألفاظ المشتركة équivoques، «والمشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين: فما يقع على الضدين: كالجون، وجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين: كالعين» (جـ١ ص٣٨٧). وأشار ابن فارس في «فقه اللغة» إلى إنكار ناس لهذه الظاهرة فقال: «من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو الجون: للأسود، والجون: للأبيض. قال: وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده»[2]. ويقول إنه جرد كتاباً لذكر ما احتج به أصحاب هذا الرأي، ولكنه لم يصلنا. وعلى كل حال فهذا يدل على أن هذه الظاهرة بدت غريبة أو مستحيلة.

وكان من شأن مبدأ التواطؤ أن يجعل البادئة أو اللاحقة الواحدة (في اللغات الهندية الأوروبية) أو الصيغة الواحدة (في اللغة العربية) دالة على معنى واحد: فلصاحب المهنة تستعمل لاحقة، وللحاوي للشيء لاحقة خاصة، وللمقيم في المكان لاحقة خاصة، وهكذا. فمثل هذه اللغة المصنوعة على هذا النحو، ستكون - هكذا يرى كوتيرا - أوضح وأكثر منطقية، وأشد انتظاماً من أية لغة من لغاتنا المعتادة الطبيعية. صحيح أنها ستكون صناعية، لكن سيكون شأنها شأن الأسامي الكيماوية، والمصطلحات الفنية في الطب أو النبات أو سائر العلوم.

وفي اشتقاق اللغات الهندية الأوروبية يضطر المرء إلى وضع تمييز أساسي بين صنفين من الكلمات: الجذور الإسمية، وهي التي تدل على ماهيات، ثم الجذور الفعلية، وهي التي تدل على نشاط أو أحوال أو إضافات. وهذا التمييز يناظر في جملته التقسيم إلى أصناف (أو تصورات) وإلى إضافات relations. والأخيرة تنشىء الأفعال مباشرة، بينما الأولى تولِّد الأسماء، أعني الأسماء والصفات في النحو. والعلاقة وثيقة جداً بين الاسم والصفة: ففي الفرنسية مثلاً: (une) blonde, (une) belle, (un) veuf, (n) aveugle, (un) avare وفي العربية يكفي للانتقال من الصفة إلى الاسم مجرد إضافة «أل» التعريف (الـ)جميل، (الـ)باحث، (الـ)فاصل، الخ - أما الجذور الفعلية فتؤلف صنفاً محدوداً في اللغة الفرنسية، مثل: aimer, courir, parier, dormir. ومن الممكن تحويلها إلى أسماء فنقول على التوالي: amour, course, parole, sommeil. بيد أن هذه الأسماء إنما تعبر عن «واقعة» النوم، الكلام، الخ، أي أنها تحيل النشاط إلى موضوع أو تصور فتفقده صفة الفعل. لكن للغة العربية، شأنها في هذا شأن اللغة الألمانية، ميزة كبرى على اللغة الفرنسية في هذا الباب: وهي أننا في اللغة العربية (كما في الألمانية) نستطيع أن نحيل أي مصدر إلى اسم، بينما لا نستطيع ذلك في الفرنسية، إلا في أحوال محددة، مثل le boire, le dormir, le manger لكنه لا تستطيع أن تقول le couronner, le supporter, le pencher, le saluer بينما نظائرها في العربية والألمانية موجودة. ومن هنا تضطر الفرنسية في مثل هذه الأحوال إلى استعمال جمل طويلة للدلالة على ما تعبر عنه العربية والألمانية بلفظ واحد، وذلك باستخدام العبارة ..le fait de متلوة بالفعل المراد تحويله إلى اسم.

ولهذا فإني عانيت صعوبة شديدة في التعبير بالفرنسية عن كثير من المعاني الواردة في مذاهب

(١) الثعالبي: «فقه اللغة» ص٣٤٨ - ٣٤٩، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) السيوطي: «المزهر» جـ١ ص٣٨٧.

المتكلمين المسلمين، إذ تقوم هذه المعاني على مصادر محولة إلى أسماء، وهو أمر لا يتم في الفرنسية إلا بالنسبة إلى عدد محدود بالسماع والاستعمال. ومثل هذه الصعوبة عاناها الفلاسفة والكتاب الفرنسيون الذين يكتبون في الفلسفة الوجودية، لأنها ـ لدى الفلاسفة الوجوديين الألمان ـ تستخدم كثيراً المصادر المحولة إلى أسماء.

(das) Existieren, (das) Möglich-sein, (das) Raumgeben, (das) Betroffenwerden, (das) Bewendenlassen

كذلك نجد صعوبة بالغة في اشتقاق الفعل من الاسم في اللغات الهندية الأوروبية، ويتم الأمر على خلاف كل منطق. فلننظر مثلاً في الأفعال الستة الآتية، المشتقة من أسماء:

(a) Patronner = être patron

(b) aveugler = rendre aveugle

(c) plumer = enlever les plumes

(d) fleurir = produire des fleurs, garnir de fleurs

(e) saler = ajouter du sel

(f) couronner = orner d'une couronnne

ومن هذه الأمثلة يتبين كيف أن اشتقاق اسم من فعل في اللغة الفرنسية مثلاً يؤدي إلى معانٍ متباينة أشد التباين، هي على التوالي: a) صار كذا، b) جعله كذا، c) نزع منه كذا، d) أنتج كذا، e) أضاف كذا f) زيّنه بكذا. فما أشد تباين هذه المعاني، رغم أن طريقة الاشتقاق واحدة فيها كلها! وليس أشد من هذا انتهاكاً لمبدأ التواطؤ، وبالتالي للمنطق. لقد كان المنطق يقضي بأن يكون المدلول واحداً لكل فعل مشتق على هذه الطريقة. ونظائر هذا في اللغة العربية، الصيغة: «فعّل» (بتشديد العين) فهي تدل على:

(أ) جعله كذا ـ في كلمات مثل: بغّض، شبّه، سوّد، حرّك، مزّق.

(ب) زينه بكذا ـ في كلمات مثل: توّج، نصّب، وفّر، زوّد.

(جـ) صار كذا ـ في كلمات مثل: برّز (في كذا)، عمّر (صار ذا عمر طويل).

(د) فعل كذا: حمّد (فعل الحمد)، أوّل (فعل التأويل)، صرّح (قال قولاً صريحاً).

(هـ) التكثير ـ في مثل: غلّق (الأبواب)، ذبّح (الأبناء).

(و) التقصير ـ في مثل: فرّط.

(ز) نسبه إلى كذا ـ في مثل: ظلّمه (نسبه إلى الظلم)، جهّله (نسبه إلى الجهل). وكذلك الحال في سائر أبنية الأفعال، كما ذكرنا من قبل.

وقد لاحظ السيوطي أن اشتقاق الأفعال من الأسماء، أو على حد تعبيره: من الجواهر، قليل جداً في العربية. قال: «اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً.. ومن الاشتقاق من الجواهر قولهم: استحجر الطين، واستنوق الجمل»[1].

ولصياغة الفعل من الاسم، كان العرب في الغالب يتبعون ما يلي:

١ ـ تجريد الاسم من الحروف الزائدة.

٢ ـ ثم صياغة الحروف الباقية بعد ذلك بصيغة من صيغ الأفعال، دون تقيد بأنواع منها: إذ نجد الأوزان كلها: فعل (برق)، فعّل (توّج)، تفعّل (تمذهب)، افتعل (استاف)، استفعل (استحجر)، تفعلل (تمنطق، أي درس المنطق وصار عالماً به)، انفعل (اعتزل ـ صار على مذهب المعتزلة)، أفعل (أنجد ـ سار في نجد) وهكذا.

من هذه الشواهد كلها يتبين أن لغاتنا العادية لا تساير المنطق في كثير من الأوضاع، بل قد تذهب أحياناً إلى حد الانتهاك العمدي الصريح لمبادىء العقل، كما رأينا.

ومن هنا دعا البعض، مثل كوتيرا، إلى إيجاد لغة صناعية للعلم، نتخلص فيها من كل ألوان المخالفات للمنطق، التي أتينا على ذكرها، لغة تتسم بالوضوح، والمنطقية، واتباع مبدأ التواطؤ باستمرار في كل تراكيبها

(١) السيوطي: «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» جـ١ ص٣٥٠، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨هـ ـ سنة ١٩٥٨م بالقاهرة.

واشتقاقاتها وتكوين المشتقات فيها من الجوامد؛ لغة، فضلاً عن ذلك، تكون أسهل من أية لغة عادية، ويسهل على الغالبية العظمى من الناس تعلمها، فتصبح أداة دقيقة للتفاهم الدولي. وكما قال هـ. شوخرت H. Schuchardt إن اللغة الدولية صارت حاجة ملحة للعلم، وللحياة العملية. ثم ـ هكذا يقول كوتيرا ـ «أليست اللغة العلمية في غالبيتها لغة مصنوعة؟ أليس كل علم مضطراً، خلال تطوره، إلى صنع لغته الخاصة به؟ إن مثل هذه اللغة تتجاوب مع أسمى حاجات العقل، ومع مطالب الحياة المعتادة؛ إنها تسعى إلى تحقيق المثل الأعلى للغة الإنسانية، وبإزائها ستكون لغاتنا المعتادة محاولات غامضة مشوشة، إن صدقت هذه الجملة العميقة التي تقول: «ما أرادته اللغة حطمته اللغات». وهل في وسع امرىء أن يشك في أن اللغات لم تحقق المثل الأعلى من اللغة إلا على نحو ناقص كل النقص؟ إن اللغة، التي ظلت ردحاً طويلاً ينظر إليها بعض العلماء برهبة مستعبدة صوفية، ما هي إلا أداة من أدوات الفكر، ومن حق الفكر أن يشكلها ويعدل فيها حسب حاجاته وما ييسر له علمه. وإذا كان البحث في اللغات يعلمنا كيف تكونت اللغات في الواقع وتطورت، فإن من شأن المنطق أن يبين كيف ينبغي أن تكون اللغة من أجل أن تكون تعبيراً صادقاً عن التفكير. صحيح أن الملاحظة والتحليل الدقيق لأشكال اللغة يلقيان الضوء على عمليات التفكير. لكن للعقل الإنساني الحق في أن يحسن هذه الأداة كما يحسن سائر الأدوات التي يستعملها، حتى تؤدي الغرض منها على أكمل وجه.

«وعلى هذا النحو يستطيع المنطق، مثل سائر العلوم، أن يطبق تطبيقاً عملياً، بأن يعمل على إيجاد ونشر لغة منطقية دولية، تؤدي دورها في تقدم الحضارة»[١].

وبهذه الآمال العريضة ختم كوتيرا بحثه عن العلاقة بين اللغة والمنطق. لكنها إن تحققت إلى حد كبير في الرياضيات وفي العلوم الفيزيائية والكيماوية والحيوية، فلا تزال اللغات العادية تتأبى على هذا المنطق وعلى إنشاء نحو عقلي خاضع للمنطق.

(١) البحث المذكور ص٢٠١.

ونحن في كتابنا «المنطق الصوري والرياضي» قد استعرضنا تاريخ المحاولات التي بذلت لإيجاد النحو العقلي سواء لدى اليونان، ولدى الأوروبيين في العصر الحديث، وأشرنا إشارة إجمالية للمحاولات التي تمت بالنسبة إلى النحو العربي. ولنورد هاهنا شواهد على ما بذله النحاة العرب في هذا السبيل.

إن النحاة العرب قد أقاموا أدلة النحو على ثلاثة: نقل، وقياس، واستصحاب حال.

«والنقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة. فخرج عنه إذن ما جاء في كلام غير العرب من المولدين، وما شذ من كلامهم، كالجزم بـ «لن»، والنصب بـ «لم». قرىء في الشواذ «ألم نشرح. .» بفتح الحاء، وكالجر بـ «لعل» كما في: «لعل أبي المغوار منك قريب».

وقال: علَّ صروف الدهر أو دولاتها.

وكنصب بعضهم جزئي: «لعل» و«ليت» قال:

يا ليت أيام الصبا رواجعا»[٢].

والنقل ينقسم إلى تواتر، وآحاد. والتواتر هو لغة «القرآن الكريم وما تواتر من ألسنة وكلام العرب. وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم»[٣]. واشترطوا للنقل شروطاً: من حيث عدد النقلة والعدالة.

أما القياس فهو حمل فرع على أصل لعلة، وإجراء كلم الأصل على الفرع، أو هو «إلحاق الفرع بالأصل الجامع». ولا بد في كل قياس من أربعة أشياء: أصل، وفرع، وعلة، وحكم. وذلك مثل أن تركب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله، فتقول: «اسم أسند الفعل إليه مقدماً عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً، قياساً على الفاعل». فالأصل: هو الفاعل، والفرع: هو ما لم يسم فاعله، والعلة الجامعة هي: الإسناد، والحكم هو: الرفع. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما أجري على الفرع الذي هو: ما لم يسم فاعله ـ بالعلة الجامعة، التي هي الإسناد. وعلى هذا

(٢) ابن الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ): «لمع الأدلة» ص٨١ ـ ٨٢. دمشق، سنة ١٩٥٧م.

(٣) الكتاب نفسه، ص٨٣.

النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو»[١].

والنحو كله قياس، كما قال ابن الأنباري، ولهذا قيل في تعريف النحو أن «النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب. فمن أنكر القياس، فقد أنكر النحو. ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة»[٢].

والذين أنكروا القياس في النحو اعترضوا بما يلي:

١ ـ لو جاز حمل الشيء على الشيء بحكم الشبه، لما كان حمل أحدهما على الآخر بأولى من صاحبه: فإنه ليس حمل الاسم المبني ـ لشبه الحرف على الحرف في البناء ـ بأولى من حمل الحرف ـ لشبه الاسم على الاسم في الإعراب. وكذلك ليس ترك التنوين فيما لا ينصرف ـ لشبه الفعل ـ بأولى من تنوين الفعل لشبه الاسم». (الكتاب نفسه، ص١٠٠).

وبعبارة أوضح: إذا كنتم مثلاً تمنعون من الصرف بعض الأسماء لشبهها بالفعل، فلماذا لا تنونون الفعل بشبهه بالاسم ـ ما دام الأمر أمر مشابهة؟

ويجيب ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله أنه ظاهر الفساد، «لأن الاعتبار في كون أحدهما محمولاً على الآخر أن يكون المحمول خارجاً عن أصله إلى شبه المحمول عليه، فالمحمول أضعف لخروجه عن أصله إلى شبه المحمول عليه، والمحمول عليه أقوى لأنه لم يخرج عن أصله إلى شبه المحمول. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الأضعف على الأقوى، أولى من حمل الأقوى على الأضعف. وعلى هذا يخرج ما ذكرتموه من حمل الاسم على الحرف في البناء، دون حمل الحرف على الاسم في الإعراب. وذلك أن الاسم لما خرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الاسم على الحرف في البناء ـ لضعفه في بابه ونقله عن أصله ـ أولى من حمل الحرف على الاسم في الإعراب لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله. وكذلك أيضاً ما لا ينصرف: لما خرج عن أصله إلى شبه الفعل من وجهين، ضعف في بابه. والفعل لما يخرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ـ كان حمل ما لا ينصرف على الفعل في حذف التنوين ـ لضعفه في بابه وخروجه عن أصله ـ أولى من حمل الفعل على الاسم في دخول التنوين لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله». (ص١٠١ ـ ١٠٢).

٢ ـ «إذا كان القياس حمل الشيء على الشيء بضرب من الشبه، فما من شيء يشبه شيئاً من وجه إلا ويفارقه من وجه آخر، فإن كان وجه المشابهة يوجب الجمع، فوجه المفارقة يوجب المنع. وليس مراعاة ما يوجب الجمع ـ لوجود المشابهة ـ بأولى من مراعاة ما يوجب المنع لوجود المفارقة. فإن: ما لم يسمَّ فاعله، وإن أشبه الفاعل من وجه، فقد خالفه وفارقه من وجه. فإن كان وجه المشابهة يوجب القياس، فوجه المفارقة يوجب منع القياس» (ص١٠٠ ـ ١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «إنما يجب القياس عن اجتماعهما في معنى خاص، وهو معنى الحكم، أو ما يوجب غلبه الظن. والافتراق الذي ذكرتموه إنما هو افتراق لا في معنى الحكم، أو ما يوجب غلبة الظن. والافتراق لا في معنى الحكم ولا ما يوجب غلبة الظن لا يؤثر في جواز الجمع. وعلى هذا يخرج ما مثلتم به من قياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع فإنه وإن كان يشابهه من وجه ويفارقه من وجه، إلا أن الوجه الذي يوجب القياس من المشابهة ـ أولى من الوجه الذي يمنع من جواز القياس من المفارقة، وذلك أن المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الإسناد، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل. وأما المعنى الذي يوجب منع القياس من المفارقة فليس بمعنى الحكم ولا له أثر في الحكم بحال. فلهذا كان قياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع أولى من منعه» (١٠٣ ـ ١٠٤).

٣ ـ «لو كان القياس جائزاً، لكان ذلك يؤدي إلى اختلاف الأحكام، لأن الفرع قد يأخذ شبهاً من أصلين مختلفين إذا حمل على كل واحد منهما وجد التناقض في الحكم. وذلك لا يجوز، فإن «إن» الخفيفة المصدرية «شبه» «أنَّ» المشددة من وجه، وتشبه «ما» المصدرية من وجه، «وأنَّ» المشددة معملة، «وما» المصدرية غير معملة. فلو حملنا «أن» الخفيفة على «أنَّ» المشددة في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل، لأدى ذلك

(١) الكتاب نفسه، ص٩٣.

(٢) الكتاب نفسه، ص٩٥.

إلى أن يكون الحرف الواحد معملاً وغير معمل في حال واحدة. وذلك محال» (ص١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «هذا ظاهر الفساد أيضاً، لأنه لا يمكن أن يلحق بهما، وإنما يُلحق بأقواهما وأكثرهما شبهاً: لأنه لا يتصور أن يستويا من كل وجه، بل لا بد أن يزيد أحدهما على الآخر، فلا يؤدي ذلك إلى تناقض الأحكام. وعلى هذا يخرج ما مثلتم من حمل «أن» الخفيفة المصدرية على «أنّ» المشددة المصدرية في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل. فإن «أن» الخفيفة، وإن أشبهت «أنّ» المشددة في المصدرية، كما أشبهت «ما» في المصدرية، إلا أن شبهها لـ «أنّ» المصدرية أكثر من شبهها لـ «ما» المصدرية، لأنها أشبهتها لفظاً ومعنىً، وإن كان لفظها ناقصاً مخففاً» (ص١٠٤).

ويلاحظ على هذه الاعتراضات والردود عليها أنها تقوم كلها على أدلة عقلية، مما يدل على المدى الذي ذهب إليه تغلغل النزعة العقلية في تفسير القواعد النحوية. والواقع أن كتاب «لمع الأدلة» لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ) يقدم نماذج جيدة للنحو العقلي الموغل في التحليل الذي وصل إليه النحو العربي في القرن السادس.

لقد أنشأ النحويون العرب علماً تمهيدياً للنحو، سموه «أصول النحو»، يناظر تماماً «علم أصول الفقه» بالنسبة إلى الفقه. والغرض من «أصول النحو» بيان الأصول العقلية التي انبْت عليها القواعد النحوية.

ولابن الأنباري في هذا الباب اليد الطولى، خصوصاً في كتابه «أسرار العربية»[١]. ومن بعده جاء السكاكي في «مفتاح العلوم» فحرص على بيان الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية. فهو في خاتمة باب «علم النحو» مثلاً «يتعرض لبيان علة وقوع الإعراب في الكلم»، وعلة كونه في الآخر، وعلة كونه بالحركات أصلاً، وعلة كونه في الأسماء أصلاً، وعلة كون السكون للبناء أصلاً، وعلة كون الفعل في باب العمل أصلاً، وعلة توزيع الرفع والنصب والجر، وعلة أنواع الإعراب المختلفة[٢]. وسيواصل السعي في هذا المضمار موفق الدين بن يعيش (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) وذلك في شرحه على كتاب «المفصل» للزمخشري، وهنا نجد صورة كاملة لنحو عقلي للغة العربية.

لكن المتتبع لتعليلات هؤلاء النحويين لقواعد النحو والصرف ولحركات الإعراب، بل وللتفسير العقلي للشواذ الواردة على هذه القواعد يشعر بأن الكثير منها مفتعل، لكنها محاولة على كل حال لإيجاد نحو عقلي ولبيان ما في قواعد العربية من منطق.

خاتمة:

والآن، إذا أردنا أن نلخص النتائج التي وصلنا إليها من خلال هذا الاستعراض للنظريات المختلفة المتعلقة بالصلة بين المنطق واللغة بوجه عام ـ لقلنا:

١ ـ إن اللغة وإن كانت أداة ا لفكر، فإنها لا تخضع دائماً لمبادئه، بل تكسرها أحياناً عن عمد، وأخرى عن تطور غير واعٍ.

٢ ـ إن المحاولات العديدة لإيجاد نحو عقلي، أو لتعليل التراكيب والقواعد اللغوية والنحوية بطريقة عقلية، لم تفلح في «تعقيل» اللغة تعقيلاً تاماً، إذ لا بد من أن نخلي هامشاً واسعاً للمنقول الجماعي غير الواعي، إلى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي.

٣ ـ إنه لا بد من التفرقة بين اللغة المعتادة، واللغة العلمية: الأولى طبيعية وبالتالي تتأبى أحياناً على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة، بينما اللغة العلمية لغة صناعية (أو مصنوعة) ولهذا فإنها تلتزم بالمبادىء المنطقية.

٤ ـ إنه إذا كان لنا أن ننشئ لغة مثالية فلا بد أن تقوم على مبدأين: مبدأ التطواطؤ Eindeutigkeit أي: العلامة الواحدة للمعنى الواحد، ومبدأ القلب الذي يقول إن كل اشتقاق للمعنى يجب أن يقابله اشتقاق للشكل، أعني إضافة أو حذف عنصر في الكلمة، فهذا هو معنى مبدأ القلب principe de reversiblité: وعلى هذين

(١) ابن الأنباري «أسرار العربية»، نشرة بهجة البيطار، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (المتوفى سنة ٦٢٦هـ) «مفتاح العلوم» ص٦٦ ـ ٧٦ القاهرة سنة ١٩٣٧.

المبدأين قامت محاولات إيجاد لغة دولية تتوافر فيها كل هذه الخصائص. بيد أنها لم تفلح حتى الآن في فرض نفسها. وإنا لنجد في «معجم الفلسفة» لأستاذنا لالاند Lalande عند نهاية كل مصطلح فلسفي جذراً دولياً لهذا المصطلح. وفيما عدا هذا التطبيق لا نكاد نجد تطبيقاً آخر. وبالجملة فإن هذه الفكرة المثالية قد ضاعت وذهبت بذهاب أصحابها، شأن كل الأحلام النبيلة التي حالت بعقول المفكرين.

٥ ـ وإنه ـ إلى أن تتم محاولة هذه اللغة الدولية ـ فمن الممكن العمل على تطبيق هذه الفكرة على كل لغة، بالقدر الذي تسمح به روح هذه اللغة ودرجة تطورها. صحيح أن هذا من شأنه أن يباعد بين الأوضاع التقليدية، بما فيها من شواذ كثيرة، وبين الأوضاع الجديدة المنطقية. ولكن هذا الأمر لا قيمة له بالنسبة إلى الفوائد العديدة جداً من صياغة قواعد اللغة على أساس ذينك المبدأين: مبدأ التواطؤ، ومبدأ القلب. وليكن ذلك فاصلاً بين عهدين في تطور اللغة الواحدة: اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والنقل، واللغة القائمة على المنطق الدقيق.

إن قيمة اللغة هي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والأفكار، وليست في كثرة مترادفاتها، ولا في وجود أضداد بها، ولا في تأبيها على القواعد المحكمة الثابتة. واللغة أداة، والأداة ينبغي ألا تتحول إلى غاية، ولا أن تتعارض مع سيدها ـ وهو الفكر أو المنطق.

لمبرت

Lambert (Johann Heinrich)

(1728 - 1777)

رياضي وفلكي وفيلسوف ألماني.

ولد في ٢٦ أغسطس ١٧٢٨ في ملهوز (الألزاس). وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر ١٧٧٧.

ولد في أسرة رقيقة الحال. ولهذا اضطر إلى ترك المدرسة وهو في الثانية عشره من عمرة ليساعد أباه الذي كان خياطاً. لكن التعليم الأولي الذي حصله بالإضافة إلى تعلم اللغة الفرنسية واللاتينية، كان كافياً كي يواصل التعلم بدون معلّم. فكان دؤوباً على تحصيل العلم. ولحُسْن خَطّه في الكتابة، عُيّن كاتباً في مصانع الحديد في سپوا Seppois وهو في الخامسة عشرة من عمره. وبعد ذلك بعامين صار سكرتيراً ليوهان رودلف ايزلين Iselin، محرّر «جريدة بازل» Baslër Zeitung والأستاذ بعد ذلك للقانون في جامعة بازل. فأتاح له ذلك الفرصة لمواصلة دراساته في الرياضيات والفلسفة والعلوم الطبيعية.

يقول عن نفسه في رسالة من رسائله: اشتريت كتباً لأتعلم المبادىء الأولية في الفلسفة. وكان الهدف الأول من محاولتي هو تحصيل الوسيلة كيما أكون كاملاً وسعيداً. وأدركت أن الإرادة لا يمكن إصلاحها قبل تنوير العقل فاطلعت على كتاب: «في قوى العقل الإنساني» (تأليف كرستيان ڤولف»؛ وكتاب «البحث عن الحقيقة» تأليف مالبراش؛ وكتاب «إفكار العقل الإنساني» تأليف جون لوك (ولعله يقصد كتاب لوك: «بحث في الفهم الإنساني»). وزوّدتني العلوم الرياضية، خصوصاً الجبر والميكانيكا، بأمثلة واضحة وعميقة لتأييد القواعد التي تعلمتها: وهكذا صار في وسعي النفوذ في علوم أخرى على نحو أسهل وأعمق، وأن أشرحها للآخرين أيضاً. *صحيح أنني كنت شاعراً بافتقاري إلى التعليم* الشفوي، لكنني حاولت التعويض عن هذا بمزيد من الاجتهاد والمثابرة، والآن وصلتُ ـ بعون الله ـ إلى النقطة التي أستطيع با أن أقدم إلى سيدي وسيدتي ما تعلمته».

وفي سنة ١٧٤٨ أصبح لمبرت معلماً خصوصياً في مدينة خور Ghur (شرقي سويسرا) في بيت الكونت بطرس فون ساليس Petrus vun salis الذي كان سفيراً لدى البلاط الإنجليزي وكان متزوجاً من سيدة انجليزية. فقام لمبرت بالتدريس الخصوصي لثلاثة أولاد من أسرة ساليس. وبقي لمبرت في هذه الوظيفة طوال عشر سنوات. واستفاد خلالها من المكتبة الكبيرة التي كان يملكها آل ساليس. كذلك تعرّف إلى بعض أصدقاء هذه الأسرة النبيلة التي لا تزال ذريتها قائمة حتى اليوم في سويسرا.

وفي خلال هذه المدة التي قضاها في خور وضع الأساس لإنتاجه العلمي راح يكتب «مذكرات شهرية» Monatsbuch بدأها في سنة ١٧٥٢ واستمر يواصلها حتى وفاته. وكان يكتبها شهراً بعد شهر. وقام برصد

فلكي وصنع أجهزة للتجريب العلمي.

وعلت حينئذ شهرته: وصار عضواً في جمعية خور الأدبية، وفي الجمعية العلمية في بازل. وبطلب من هذه الجمعية الأخيرة قام بأرصاد فلكية، كتب تقارير عنها في سنة ١٧٥٥ ونشر أول إنتاجه في سنة ١٧٥٥، في مجلة Acta Helvetica، وكان موضوعه قياس الشُّعر الحراري.

وقام برحلة تربوية خلال أوروبا. فتوقف أولاً في جيتنجن، حيث حَضَر محاضرات في كلية الحقوق، واطلع على بعض مؤلفات أويلر Euler وبرنوليّ Bernoulli. وشارك في اجتماعات الجمعية العلمية في جيتنجن، وعين عضواً مراسلاً فيها. وبعد ذلك انتقل إلى هولندا حيث زار أهم مدنها وخصوصاً اوترخت وزار الفزيائي الشهير Peter van Musschen brock في لاهاي. وفي لاهاي طبع أول كتبه، وكان موضوعه مرور الضوء في الهواء وفي أوساط أخرى عديدة، وقد ظهر في سنة ١٧٥٨ وسافر إلى باريس حيث التقى بدالمبير D'Alembert.

ثم انقطعت علاقته مع أسرة آل ساليس. فراح يبحث عن وظيفة ثابتة. وتطلع إلى منصب أستاذ في جامعة جيتنجن، لكن أمله هذا لم يتحقق. لهذا ذهب إلى زيورخ، وهناك قام ببعض الأرصاد الفلكية، بالاشتراك مع جسنر Gessner. وانتخب عضواً في جمعية الفيزياء في زيورخ، ونشر كتابه: «المنظور المطلق» Die Freye Perspektive.

وقررت حكومة باڤاريا إنشاء أكاديمية للعلوم في منشن (ميونخ) على غرار أكاديمية برلين في بروسيا. فاختير لمبرت لتنظيمها. لكن قامت بعد ذلك خلافات مع السلطة، فاضطر لمبرت إلى ترك الأكاديمية الناشئة، في سنة ١٧٦٢. وعاد إلى سويسرا، وعيّن كمهندس مساحة في عملية مسح الحدود بين ميلانو وخور. وزار ليبتسج ليعثر على ناشر لكتابه «الأورجانون الجديد» Neves Organon الذي هو كتابه الرئيسي الذي أسهم به في علم المنطق الصوري والفلسفة العامة، وقد وطبع الكتاب في جزئين في سنة ١٧٦٤.

وسافر إلى برلين طمعاً في التعيين عضواً في أكاديمية برلين. وتم تعيينه في ١٠ يناير سنة ١٧٦٥ بمرتب وافٍ. وهكذا أصبح عضواً في أكاديمية برلين؛ وفي سنة ١٧٧٠ حصل على لقب مستشار عالٍ Oberrat، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته، وهو في التاسعة والأربعين من عمره. وكان عضواً في قسم الفيزياء من هذه الأكاديمية.

إنتاجه في الفلسفة

أصدر لمبرت إبان حياته الكتب والأبحاث التالية في الفلسفة:

١ ـ Neves Organon: «الأورجانون الجديد»، ليبتسك ١٧٦٤.

٢ ـ Anlage zur Archutectonic، ريجا ١٧٧١.

٣ ـ ثلاث دراسات ظهرت في مجلة Nova acta eruditorum وصدرت له بعد وفاته رسالتان صغيرتان هما:

٤ ـ «معيار الحقيقة» Criterium veritatis

٥ ـ «في المنهج الذي بواسطته يمكن البرهنة بطريقة أصحّ على الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق».

وقد نشرهما بحسب المخطوط كارل بوب Karl Bopp في مجلة Kantstudien (العدد ٣٦، والعدد ٤٢): الأول في سنة ١٩١٥ والثاني في سنة ١٩١٨.

والرسالة الثانية قد ألّفها لمبرت للحصول على جائزة أكاديمية برلين التي اقترحت للمسابقة في سنة ١٧٦١ السؤال التالي:

«هل الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبدأ الأول في اللاهوت الطبيعي وفي الأخلاق بوجه خاص ـ قابلة لنفس البيّنة والبرهنة مثل الحقائق الرياضية؟ وفي حالة الجواب بالنفي، فما هي إذن طبيعة اليقين فيها، وكيف هو كامل، وهل يكفي للإقناع؟

وقد أكدّ لمبرت في رسالته هذه أن النظريات والبراهين في الميتافيزيقا يمكن أن تساق بنفس البيّنة مثل النظريات والبراهين الرياضية.

وفي الكتاب الأول، وعنوانه الكامل هو: «الأورجانون الجديد، أو أفكار حول البحث عن والتمييز للصواب من الخطأ والوهم» ـ بحث لمبرت في الشكل

المنطقي للمعرفة، وفي قوانين الفكر، وفي منهج البحث العلمي، وفي حقيقة البراهين في العلوم. ثم بيّن عناصر النظرية العلمية. وفي فصل بعنوان Semiotik = علم العلامات، تناول فكرة إيجاد لغة من الرموز لتجنب ما في اللغة العادية من اشتراك وغموض. وفي القسم الأكثر أصالة في هذا الكتاب، وعنوانه Phänomenologie بحث في المظهر وقدم قواعد لتمييز المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي) الذي لا يخضع للخداع الحسّي.

أما كتابه الثاني، فعنوانه الكامل هو: «الاستقراء لفن البناء، أو نظرية ما هو بسيط وما هو أوّلي في المعرفة الفلسفية والرياضية». وفي هذا الكتاب اقترح لمبرت إصلاحات واسعة في الميتافيزيقا. فبدأ من طائفة من المفهومات، وقام بتحليلها، وردّها إلى بنائها القبلي. وأراغ إلى وضع العلوم على غرار النموذج الرياضي. ودعا إلى تأسيس العلوم الجزئية على الملاحظة والتجربة.

وتأثر لمبرت بفكرة ليبنتس الخاصة بالانسجام المقرر منذ الأزل؛ كما تأثر بمذهب ليبنتس القائل بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة.

لكن الفضل الباقي للمبرت هو في استخدامه للأشكال الهندسية في شرح أشكال القياس. راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (القاهرة ط١ سنة ١٩٦١؛ ط٥ الكويت سنة ١٩٧٧). ثم سعيه لإكمال نظام البراهين بحيث تتخذ شكل المعادلات في الجبر.. وبهذا أسهم في إنشاء المنطق الرياضي. وهو الذي أدخل العلامة > و< للدلالة على «أكبر من» و«أصغر من»، ويناظرهما في المنطق «يحتوي على...»، و«مندرج في...» أي رابطة التضمن inclusion في الروابط بين الموضوع والمحمول في القضايا.

ومن ناحية أخرى أسهم لمبرت في الأبحاث المتعلقة بمصادرة اقليدس الخامسة القائلة بأنه من نقطة يمكن أن يجر مستقيم موازياً لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يجرّ غير مستقيم واحد، وهي المصادرة المعروفة بمصادرة المتوازيات. وهذه الأبحاث هي التي ستؤدي، في القرن التاسع عشر، إلى الهندسات اللاإقليدية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مناهج البحث العلمي»).

كذلك برهن لمبرت على أن النسبة التقريبية ط هي عدد أصم بالضرورة؛ واهتم بالأعداد التخيلية، خصوصاً في ميدان الهندسة.

مراجع

- J. Heinrich Lambert, Leistung und leben, hrsg. von Friedrich löwenhaupt. Mulhouse, 1943.

- Peter Berger: J. H. Lamberts Bedeutung in der Wissenschaft des 18. Jahrhnderts», in Centaurus, 6 (1959); S. 157-254.

- J. N. Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic. London, 1884.

- P. Barone: logica formale. I, Torino 1957, pp. 58-82.

ليوپردي

Leopardi (Giacomo)

(1798 - 1837)

شاعر ومفكر إيطالي.

ولد في مدينة ريكاناتي Recanati (في شمال شرقي إيطاليا) في ٢٩ يونيو ١٧٩٨. وتوفي في نابلي في ١٤ يونيو ١٨٣٧.

وقد عاش في بيت والده حتى سنة ١٨٢٢. وبعد ذلك التاريخ صار ينتقل بين روما، وميلانو، وبولونيا، وفيرنتسه وپيزا.

وقضى معظم حياته هدفاً للأمراض. واستفحل الداء في سنة ١٨٣٢ فلم يَعُد قادراً على القراءة والكتابة، بل ولا التفكير وظل عاماً كاملاً لا يقوى على النطق. وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى نابلي ونزل ضيفاً على صديقه أنطونيو راميري Rameri، وفي بيته توفي.

مؤلفاته الفلسفية

وندع جانباً ليوبردي الشاعر، وقد كرّسنا له كتاباً كبيراً مع ترجمة كاملة لأشعاره I Canti. ولنقتصر هاهنا على ليوبردي المفكر.

وأفكاره قد سجّلها على شكل خواطر متوالية في كتابين:

١ ـ كتاب بعنوان Zibaldone، كتبه بين سنة ١٨١٧ وسنة ١٨٣٢ وهو كتاب ضخم يقع في حوالي ١٥٠٠ صفحة. وكلمة Zibaldone معناها: أمشاج أدبية.

٢ ـ «مؤلفات أخلاقية» operette morale، وقد ألفها في سنة ١٨٢٤ باستثناء رسالة بعنوان: «كوبرنيكوس»، و«حوار بين أقفوطين وفورفوريوس»، فقد كتبهما في سنة ١٨٢٧.

آراؤه الفلسفية

والطابع الغالب على آرائه هو التشاؤم.

وقد حاول البعض أن يردّوا تشاؤمه المفرط إلى سوء أحواله الصحيّة. وقد ثار ليوبردي على هذا التفسير، في رسالة كتبها ـ بالفرنسية ـ إلى De Sinner (في ٢٤ مايو ١٨٣٢م) قال فيها:

«إنه جُبْن الناس، الذين يحتاجون إلى الاقتناع بقيمة الوجود ـ هو الذي جعل البعض يعدّ آرائي الفلسفية أنها ناتجة عن آلامي الخاصة بي، وأصرّوا على أن ينسبوا إلى ظروف ثانوية ما أدين به لعقلي وحده.

وقبل أن أموت أريد أن أحتجّ على هذا الرأي الذي هو وليد الضعف والتفكير العامّي، وأرجو من قرائي أن يعملوا على تفنيد ملاحظاتي وبراهيني بدلاً من أن يتهموا أمراضي».

وفلسفة ليوپردي تدور جوهرياً حول مشكلة الشرّ في الوجود. وقد رأى في مرحلة أولى أن الشر ناتج عن تجاوز الإنسان لما تقتضيه الطبيعة لكنه في مرحلة ثانية. قال إن هذا التجاوز قد فرضته الطبيعة نفسها على الإنسان؛ ولهذا فإن الشرّ أمر ضروري مقرر في التصميم الأصلي المطلق لهذا العالم.

وفي تفسيره للعقيدة الكاثوليكية الخاصة بالخطيئة الأصلية، لم يقل كما قال اللاهوتيون الكاثوليك إنها ترجع إلى انحراف في الشهوات والميول، بل قال إنها ترجع إلى تجاوز العقل الإنساني لحدوده. فهي ليست إذن اظلاماً وانهياراً للعقل، بل هي ـ على العكس من ذلك ـ إشراق للعقل وإضاءة (راجع Zibaldone نشرة F. Flora في جزئين ـ ميلانو ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ ـ بنود ٣٩٣ ـ ٤٢٠).

ويؤكد ليوبردي (Zibaldone بنود ٦٠٢ ـ ٦٠٦، ٤٢٥٢ ـ ٤٢٥٣) أن النفس الإنسانية فانية وليست خالدة، ولهذا ينعي على المسيحية إنها تحيل الناس إلى حياة وهمية بعد الموت. وهذا من شأنه أن يدمر الحياة الدنيوية، لأنه يحيل الحياة على الأرض إلى موت.

ولهذا فإن تشاؤم ليوبردي لا يقوم على أساس استحالة الاستمتاع بالوجود الكامل، بل يقوم على أساس استحالة استمتاع الكائنات الفانية بالوجود الحاضر. إنه لا يقوم على استحالة العثور على الله في الدنيا، بل يقوم على استحالة الاستمتاع بالحياة الدنيا وبالعالم مثل استمتاع الله، وذلك لأن الاستمتاع في الدنيا عابر دائماً وفي صيرورة وتغيّر مستمر، وهو دائماً في المستقبل وليس في الحاضر.

إن وجودنا ـ هكذا يقول ليوبردي ـ لا معنى له، و«الطبيعة قد جعلتنا أشقياء» («مؤلفات أخلاقية»، نشرة Bonati في باريس ١٩٢٨ ص٢٠٣). إن وجودنا يقوم على اللامعقول، ويسري فيه الملال.

وينكر ليوبردي التقدم. فإن احتج أحد بالتقدم في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، قال في ملاحظة في كتابه Zibaldone (بتاريخ ٧ أغسطس سنة ١٨٢١): «إن العلم يدمّر اللذات الرئيسية لروحنا، لأنه يحدد الأشياء ويبين حدودها، وإن كان في كثير جداً من الأشياء قد وسّع أفكارنا من الناحية المادية وأقول: «من الناحية المادية»، لا من الناحية الروحية: فمثلاً المسافة بين الشمس والأرض كانت كبيرة في العقل الإنساني حينما كانت تظن أنها آلاف قليلة لا يُدْرَى كم هي، لكنها كانت أكبر في الذهن لما تحددت بآلاف الآلاف من الأميال المحددة» (ص١٤٦٤ ـ ١٤٦٥؛ وراجع أيضاً صفحات ٣٨٢، ٤١٩٨ ـ ٤١٩٩).

كذلك كان ليوبردي يائساً من إمكان حدوث أي إصلاح في المجالين السياسي والاجتماعي، ومن وجود العدالة بين الناس.

وفي سنوات نضوجه أخذ ليوبردي في التحطيم المنظم لبعض «الأساطير» السائدة في الغرب المسيحي. ليس فقط «أسطورة» التقدم العلميّ التكنولوجي، بل

وأيضاً كل شكل من أشكال النزعة الإنسانية الفلسفية سواء أكانت تجعل الله في مركز المنظور، أم تجعل الإنسان في مركز المنظور.

مراجع

- P. Gatti: Esposizione del sistema filosofico di G. Leopardi. 2 vol. Firenze, 1906.

- L. Giusso: Leopardi e le sue ideologie. Firenze, 1935.

- G. Amelotti: Filosofia di Leopardi. Genova, 1937.

- G. Gentili: Poesia e filosofia di G. Leopardi. Firenze, 1939.

- A. Tilgher: La filosofia di G. Leopardi. Roma, 1940.

- G. Amato: Il pessimismo Leopardiano. Palermo, 1942.

- C. Nifosi: La filosofia di G. Leopardi. Modiea, 1949.

- R. Amerio: L'ultrafilosofia di G. Leopardi, Torino, 1953.

- Cesare Galimbérti: «Leopardi» in: Dizionario Critico della letteratura italiano, II, pp. 570-593. Torino, 1990.



ماخ (أرنست)

(Ernst) Mach
(1838 - 1916)

فيزيائي وفيلسوف باحث في علم المناهج نمساوي.

ولد في chirlitz-Turas بالقرب من برنو Brno في إقليم موراڤيا (الآن في تشيكوسلوفاكيا) في ١٨ فبراير ١٨٣٨؛ وتوفي في Vaterstetten بالقرب من هار Haar (في ألمانيا) في ١٩ فبراير ١٩١٦.

درس على أبيه في منزله حتى سن الرابعة عشرة. ثم أمضى خمس سنوات في جامعة ڤيينا حيث درس الرياضيات والفيزياء والفلسفة، وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٦٠ برسالة عن التفريغ الكهربائي والتوصيل الكهربائي. وعمل معيداً Privatdozent، وقام بإجراء تجارب في معمل أستاذه أرياس فون أنجهاوزن، قصد منها إلى تأييد القانون الذي وضعه دوپلر Doppler والذي يتعلق بتغيرات الدرجة الموسيقية والتردد الصوتي بالنسبة إلى حركة الإشارة والقابل. وقدم إلى أكاديمية العلوم في ڤيينا عدة أبحاث استقصى فيها فكرة الذبذبات بين الجزئيات وألقى محاضرات في جامعة ڤيينا عن مبادىء الميكانيكا، كما ألقى دروساً في الفيزياء على طلبة الطب، كانت الأساس في كتابه: «موجز الفيزياء للأطباء» (سنة ٨٦٣هـ). وقبل أن يترك ڤيينا بدأ في صرف اهتمامه من الفيزياء إلى الفسيولوجيا وعلم النفس الخاص بالإحساس، وإلى العلم الجديد الذي نشأ آنذاك وهو فيزياء النفس psychophysics. وهو يقول في كتابه: «الأفكار الموجِّهة (سنة ١٩١٠) إنه إنما انتقل من الفيزياء إلى علم نفس الإحساس لأنه لم يتيسر له وسائل البحث في الفيزياء.

وفي سنة ١٨٦٤ صار أستاذاً للرياضيات في جامعة جراتس (النمسا). وفي سنة ١٨٦٦ صار أستاذاً للفيزياء وفي سنة ١٨٩٥ انتقل إلى جامعة ڤيينا ليكون أستاذاً لتاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية وتقاعد في سنة ١٩٠١؛ وفي هذه السنة عين عضواً في المجلس الأعلى للبرلمان النمساوي. وظهر كتابه الرئيسي في نظرية المعرفة في سنة ١٩٠٥ بعنوان: «المعرفة والخطأ». وفي السنة التالية ظهر كتابه: «المكان والهندسة». وفي سنة ١٩١٣ أقام في منزل ريفي يملكه ابنه لودڤج في ڤاتيرستتين Vaterstetten بالقرب من هار Haar (في ألمانيا) حيث توفي في ١٩ فبراير ١٩١٦.

آراؤه في علم مناهج البحث

ونظرية المعرفة

أرنست ماخ هو مؤسس «النقدية التجريبية empiriocriticisme إلى جانب أڤناريوس R. Avenarius وإن كان كلاهما قد أسس هذا المذهب الواحد منهما مستقلاً عن الآخر. والفكرة الرئيسية التي يقوم عليها هذا المذهب هي «التجربة المحضة»، أي التجربة بمعزل عن تراكيب الفكر والقائمة على الإحساس فقط. وهو يهدف إلى تخليص التجربة من كل معانٍ ميتافيزيقية.

وذلك أن ماخ يرفض كل عنصر قبلي a priori في تركيب المعرفة. ويقرر أن العلم هو انعكاس تصوّري

للوقائع التي عناصرها هي الشعور (الوعي) أو (الإحساس). والعلم يجب أن يستمد من الملاحظة والتجربة وحدها. وبهذا يختفي كل تمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته». ويجب إذن - سواء في الفيزياء وفي علم النفس - اطراح فكرة الجوهر وفكرة العلّة. والأجسام هي مجاميع من الإحساسات المكانية والزمانية. ومقولة العلّية يجب أن يستبدل بها فكرة الدالّة function في الرياضيات. بل إن فكرة (أو التصور) «الأنا» هي فكرة وقتية مساعدة. والأولية ليست للأنا، بل لعناصره؛ ذلك لأن «الأنا» هو مركب أعضاءه هي الجسم بوصفه مجموعاً من الإحساسات، والعواطف، والذكريات المرتبطة به. والاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس يرد إلى اختلاف طريقة النظر في العلاقات بين الحواس. ثم إن علم النفس يدرس أيضاً العلاقة - التي تهملها الفيزياء - بين المجاميع الكلية للإحسسات والمجموع الذي هو الجهاز العضوي للجسم.

وفي كتابه «المعرفة والخطأ» أكدّ مبدأ «الاقتصاد في الفكر». وبمقتضى هذا المبدأ يرى أن الهدف من العلم هو فهم أكبر قدر ممكن من الوقائع بواسطة أبسط مقدار من القضايا. وحول هذا المبدأ تدور فلسفة العلم عنده. وباعتناقه للمذهب الحسّي الخالص، حاول ماخ أن يعنصر سلسلة من المشاكل، مثل مشكلة العالم الفزيائي، ومن التصورات الميتافيزيقية مثل الزمان والمكان والحركة المطلقة. واستعان بالمذهب الحسّي الخالص للحصول على معيار للتمييز بين الوقائع (الإحساسات) وبين التصورات (الأشياء، العِلّية، الذرة الخ). وحذّر من الخلط بين الوقائع وبين التصوّرات.

وقرر أن الإحساسات هي المصدر الوحيد لكل معرفة علمية. وهذا هو ما يسمى باسم: معيار ماخ في إثبات الحقيقة. وهو يرى أن النظريات العلمية ليست إلاّ وسائل اقتصادية للتركيب والتعبير عن الارتباطات الموجودة بين الإحساسات. وليس المقصود منها تفسير الظواهر، لأن معنى الظواهر مستغرق فيها هي نفسها، ومهمتها هي الوصف فقط، والنظرية ليست إلاّ أداة فعّالة لإجراء تنبؤات يمكن تحقيقها بالتجربة. وينتهي ماخ إلى القول بأنه «ليس في الطبيعة علل ومعلولات».

وهو يرى أنه لا يوجد إلا تصور واحد ضروري للفكر الإنساني من أجل بناء مذهب في المعرفة: وهذا التصور هو: الدالة Funktion. إن الفكر - بواسطة الربط الدالّي بين الإحساسات - بين التجربة. والاقتصاد في الفكرة هو المبدأ الأساسي الوحيد الهادىء في الفكر العلمي.

مؤلفاته

- «الميكانيكا في تطورها: عرض تاريخي نقدي»، سنة ١٨٨٣؛ ط٨، ١٩٢١.
- «مبدأ نظرية الحرارة: عرض تاريخي نقدي»، ١٨٩٦، ط٤، ١٩٢٣.
- «محاضرات علمية شعبية»، ١٨٩٦، ط٥، ١٩٢٣.
- «إسهامات في تحليل الإحساسات»، ١٨٨٦، ط٢ بعنوان: «تحليل الإحساسات والعلاقة بين ما هو فزيائي وما هو نفسي»، ١٩٠٠؛ ط٩، ١٩٢٢.
- «المعرفة والخطأ: مخطط إجمالي لعلم نفس البحث»، ١٩٠٥؛ ط٥ سنة ١٩٢٦.
- «مبادىء البصريات الفزيائية» سنة ١٩٢١.

مراجع

- Lenin: Empiriokritizismus und Materialismus, 1905.
- Hans Henning: Mach als Philosoph, Physiker, und Psychologe, 1915.
- R. Bouvier: la pensée d'Ernst Mach. Paris, 1923.
- Hugo Dingler: Grundgedanken der Machschen Philosophie, 1929.
- C. B. Weinberg: Mach's Emperio- Pragmatism in Physical science 1937.

مارينوس

Marinos

فيلسوف أفلاطوني محدث، تولى رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية عقب برقلس، في سنة ٤٨٥م.

ولد في نابلس Sichem بفلسطين.

كان برقلس يَقدّره تقديراً عظيماً، وإليه أهدى شرحه على الأسطورة الواردة في المقالة العاشرة من كتاب «السياسة» لأفلاطون، لكنه انصرف عن الآراء اللاهوتية التي قال بها أستاذه برقلس.

وقد ألّف شرحاً على محاورة «فيلابوس» لأفلاطون، لكنه أحرق هذا الشرح، حينما أقنعه ايسيدورس أنه بهذا الشرح قد وضع نفسه خارج تقاليد الأكاديمية الأفلاطونية. وكان قبل ذلك قد ألّف شرحاً على محاورة «برمنيدس» لأفلاطون، ونشر هذا الشرح ووقع تداوله بين الناس، قبل أن يصدر ايسيدورس حكمه هذا؛ وبهذا نجا هذا الشرح من الإحراق. وفي هذا الشرح على محاورة «برمنيدس» أكدّ مارينوس أن محاورة «برمنيدس» لأفلاطون ليست في الإلهيات، بل يجب أن تفهم على أنها دفاع عن نظرية المثل الأفلاطونية.

والكتاب الوحيد الباقي لدنيا من مؤلفات مارينوس هو كتابه (برقلس أو السعادة) الذي ألفه بعد وفاة برقلس مباشرة (إذ فيه يشير إلى كسوف الشمس الذي حدث في ٢٩ مايو سنة ٤٨٥) وفيه عرض سيرة برقلس وأشاد به.

ويلوح أنه تخلى عن منصب رئاسة الأكاديمية لايسيدورس، وربما كان ذلك لأسباب صحية.

وقد بقي لنا من مؤلفاته Vita Procli, ed. I. F. Boissonade, 1814.

مراجع

كل ما لدينا من معلومات عن مارينوس موجود في كتاب دمسقيوس عن «حياة ايسيدورس» التي نشر الشذرات الباقية منها Cl. Zintzen في سنة ١٩٦٧.

وراجع مادة Marinos في موسوعة Pauly-Wissowa.

- J.L. Heiberg: literar geschichtliche studien über Euklid, 1882, S. 173.

متعالي

Transcendental (F.E.); Tranzendental (D.) Trascendentale (I.)

المتعالي:

١ - في لغة فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية: يقال على بعض الصفات التي تعلو على مقولات أرسطو وتليق بكل الموجودات. وأبرزها ثلاث: الواحد unum، الحق verum، الخير bonum. يضاف إليها، بحسب اختلاف الكتاب: موجود ens، شيء res، أي شيء aliquid، هو عينه ومخالفه idem et divrsum ضروري وممكن، necessarium et Contingens، بالفعل وبالقوة actus et potentia.

واستعمل باركلي التعبير transcendental maxim

بمعنى: القواعد التي تسود كل العلوم الجزئية («مبادىء المعرفة الإنسانية» بند ١١٨).

٢ ـ عند كَنْت المتعالي ينطبق دائماً في الأصل على نوع من المعرفة: إما أنه يقابل التجريبي، وأما أنه يقابل العالي transcendans، وإما أنه يقابل الميتافيزيقي.

أ ـ فالمتعالي، في مقابل التجريبي ـ هو ما هو شرط قبلي a priori، وليس معطى من التجربة. فمثلاً: المبادىء المتعالية هي قوانين الذهن من حيث هي قواعد للمعرفة («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ط أ ٦٣؛ ط.ب. ٨٨). والإدراك المتعالي هو إدراكنا لذواتنا، لا بواسطة المعرفة النفسانية، وإنما بموجب ضرورة المبدأ الذي يقتضي، في مواجهة تعدد الإحساسات والعواطف، ذاتاً واحدة هي هي تتعلق هي بها. («نقد العقل المحض». استنباط تصورات العقل، القسم الثاني، بند ٣ ط١ ١٠٧).

وتبعاً لذلك فإنه توصف بـ «متعالية» كل دراسة موضوعها هو الشكول، والمبادىء، والأفكار القبلية a priori في علاقتها الضرورية مع التجربة. ومن هنا: الحساسية والديالكتيك المتعاليان»؛ «الاستنباط المتعالي»، الخ. وبهذا المعنى فإن «المنطق المتعالي» هو المقابل «للمنطق العادي أو العام» من حيث أن هذا الأخير لا ينظر إلى الصورة المنطقية إلاّ من حيث العلاقات بين المعارف بعضها ببعض، بينما المنطق المتعالي يبحث في أصل معارفنا المتعلقة بالموضوعات.

ب ـ ويقال: «الاستعمال المتعالي» لمبدأ ما عندما نطبقه على الأشياء العامة، في ذاتها، وليس فقط بالنسبة إلى الظواهر.

ويقول كنت: «أسمّي متعالية» كل معرفة لا تتعلق حقاً بموضوعات، وإنما تتعلق ـ على وجه العموم ـ بالتصورات القبلية التي لدينا عن هذه الموضوعات، («نقد العقل المحض»، المقدمة، ص١١ ـ ١٥). [عن «معجم» لالاند].

وبالجملة، فإن «المتعالي» يطلق بمعنيين مختلفين تماماً: معنى قديم ووسيط وهو: التصورات العامة كل العموم، مثل الوجود، الواحد، الخير، الحق، الجميل؛ ومعنى حديث وهو: الشرط القبلي a priori لكل معرفة، وهو الصورة أو المبدأ.

والمعنى القديم نجده عند أرسطو، إذ نجده في هجومه على بقايا مذهب الواحدية الإيلي عند أفلاطون، وينكر أن يكون «الواحد»: «جنساً» (راجع «ما بعد الطبيعة» م٣ ف٣ ص٩٩٨ ب٢٢؛ وراجع م٣ ف٢ ص١٠٠٤ ب١٥).

وفي العصور الوسطى الأوروبية نجد أن القديس توما، ودونس اسكوت يستعملان عالٍ transcendans في الدلالة على «خواص الموجود» (راجع: القديس توما De Veritate (٢ : ٣) ودونس اسكوت Opus ox ط divit. VIII, 9. III) ـ أي على ما سيسميه المتأخرون عليهم باسم: «متعال» ـ transcendentale وTranscendentalis؛ ويقال إن أول من استعمل هذين التعبيرين هو فرنشسكو دي ميرونس Francisco de Moyronnes في القرن الرابع عشر.

لقد تناول توما مسألة «المتعاليات» transcendantalesفي كتابه «في الحقيقة» (de veritate I, 1) فقال إن الفعل يدرك قبل كل شيء ـ الموجود بما هو موجود؛ لا موجوداً بعينه جزئياً، وإنما الموجود بوجه عام، المشترك بين كل الموجودات: أي تصور الوجود. وإضافة شيء إلى تصور الموجود لتكوين تصور آخر لا يعني إضافة شيء إلى الوجود ليس وجوداً؛ بل كل ما يضاف إلى الموجود هو موجود أيضاً.

أما مذهب دونس اسكوت في المتعاليات فيختلف من بعض النواحي عن مذهب توما. فهو يقول إن متعاليات الموجود هي «انفعالات الموجود» pasiones entis. وهي على نوعين: انفعالات قابلة للعكس Pasiones convertibilesو«انفعالات منفصلة» Pasiones disunctae. وخاصية الأولى هي أنها يمكن التعبير عنها باسم واحد، وأنها غير منفصلة ـ كما هي الحال في: الواحد، الحق، الخير. وخاصية النوع الثاني هو التعبير عنها بأزواج منفصلة، مثل: بالفعل بالقوة، ضروري ـ ممكن.

وبالجملة فإن الاسكلائيين (فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية) استخدموا: «العالي» أو «المتعالي» للدلالة على التصورات التي تعلو (أو تتجاوز) على

التصورات العامة جداً، مثل: الوحدة، الحقيقة، الخير. واستعملوا اللفظ: «متعاليات» transcendentali للدلالة على «الحدود أو خواص الأشياء التي تقال على كل الأجناس» (راجع: برانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» حـ٣ ص٢٤٥). وتوما يذكر ستة متعاليات (De veritate, 110). أما دونس اسكوت فيقول إن تصور «الوجود» هو أعم التصورات المتعالية، وما عداها فهي «انفعالات الموجود»، وتنقسم إلى قسمين: وحيدة unicae (واحدة خير، من) «ومنفصلة» disunctae.

أما سوارت Suarez فيتكلم عن «الإضافات المتعالية» وعن «الوحدة المتعالية» (راجع Met. disp. I, 4, sct 9).

ولوزنتيوفلاً يقول إن: «المبادىء الأولى السرمدية تدعى transcendentia»، (وبرانتل: «تاريخ المنطق» حـ٤ ١٦٣).

وقد ذكرنا من قبل تفسير كنت Kant للمتعالي.

ومن بعده جاء شلنج فقال إن «العلم المتعالي هو عِلْمُ العلم، من حيث هو موضوعي محض» («مذهب المثالية المتعالية» ص١١).

وقال شوبنهور إن المعرفة المتعالية هي «تلك التي تحدّد وتثبت كل ما هو ممكن قبل التجربة في كل تجربة» («الجذر الرباعي لمبدأ العلية» ف٤، بند ٢٠).

مراجع

- Karl Bärthlein: Die transzendent alienlehre der alter Ontologie. I: Die Transzendentalien lehre in corpus aristotelicum. 1972.

- Schulemann: Die lehre vun Transzendentalien in der scholastischen Philosophie, 1929.

- Allan B. Walter: The Trascendentals and their Function in the Metanetaphysicsy of Duns Scotus, 1946.

- Gideon Abram: Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen vernunft, 1903.

- De Vleeschauwser: la déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, 3 vols. 1934-1937.

- Giovanni Emmanuele Barié: Il Concetto transcendentale, 1957.

- Fritz Meier: Die Jdee der Transzendentalphilosophie bei Schelling, 1961.

- Edmund Husserl: Formale und transzedentale Logik, 1929.

المنطق المثالي أو منطق هيجل

تمهيدات

١ ـ الفارق بين منطق هيجل والمنطق بعامة

يتميز منطق هيجل من المنطق بعامة، أي من المنطق كما وضعه أرسطو وتطور من بعده حتى اليوم[١]. فَسَوَاء أكان المنطق علماً أم فنّاً، فإنه يبحث في الطرق والقواعد التي بمقتضاها يتأدى العقل إلى الصواب في التفكير. ومن هنا أمكن أن يطلق عليه اسم: «فن التفكير» (منطق يور رويال). إن موضوعه ليس الكشف عن الحقائق، بل بيان الطرق المؤدية إلى الكشف عن الحقائق.

أما عند هيجل فقد صار المنطق هو علم الوجود (أنطولوجيا)، ولذا ربطه ربطاً وثيقاً بعلم ما بعد الطبيعة حتى صار جزءاً من هذا الأخير، وصار يتحدد أساساً وفقاً لارتباطه بما بعد الطبيعة.

لقد كان المنطق الكلاسيكي[٢] بحثاً في «التصور» و«الحكم» (أو القضية)، و«الاستنتاج» (القياس والبرهان)، أما المنطق عند هيجل فصار يبحث في «الوجود» والماهية، حتى قال إن علم المنطق «هو الميتافيزيقا الحقيقية أو الفلسفة التأملية».

ذلك أن هيجل أخذ على المنطق الكلاسيكي أنه «صوريّ محض»، أي أنه يتعلق بصورة الفكر لا بمضمونه، بالشكل لا بالموضوع. يقول هيجل:

«حين يقال إن المنطق هو علم الفكر بعامة، فإنه يقصد بهذا أن هذا الفكر ليس إلاّ الشكل (أو الصورة) المحض البسيط للمعرفة، وأن المنطق يصرف النظر عن

(١) راجع تفصيل هذا في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، المقدمات التمهيدية. القاهرة سنة ١٩٦١

(٢) المنطق الكلاسيكي = المنطق الأرسطي = المنطق التقليدي.

كل مضمون، وأن العنصر المكوِّن الآخر، الذي يكوّن جزءاً من المعرفة، أعني المادة ينبغي أن يأتي من مصدر آخر، وأن المنطق، تبعاً لذلك - وهذه المادة مستقلة عنه تماماً - لا يمكن أن يعطي غير الشروط الصورية للمعرفة الحقيقية، وليس المعرفة الواقعية نفسها، كما أنه لا يمكن أن يكون الطريق المؤدي إلى هذه المعرفة الواقعية، وذلك لأن العنصر الجوهري للحقيقة، أعني المحتوى، يوجد خارجاً عنه»[1].

ويرد هيجل على دعوى المنطق الكلاسيكي[2] هذه قائلاً:

«**أولاً**: ليس صحيحاً أن المنطق يصرف النظر عن كل مضمون، وأنه لا يعلّم إلاّ قواعد الفكر دون أن يبحث فيما يُفكَّر فيه ولا أن ينظر في طبيعته. إذ لما كان الفكر وقواعد الفكر هي التي تكوّن موضوعه فإن كليهما يكوّن مضمونه الخاص، فالمنطق إذن يملك العنصر الآخر المكوّن للمعرفة، أعني المادة، وطبيعة هذه المادة لا يمكنه أن يكون غير مهتم بها». (حـ١، ص٢٤؛ ترجمة فرنسية ط١ ص٢٨).

وثانياً: هذه الدعوى تفترض أنه يوجد بين هذين العنصرين المكوّنين للمعرفة، أعني الصورة والمادة، ترتيب تدرجي بحيث يكون الموضوع أمراً مكتملاً هو في حاجة إلى الفكر من أجل أن يكون واقعياً، بينما سيكون الفكر أمراً غير مكتمل، ولكي يكتمل سيكون في حاجة إلى مادة، مَثَلهُ مَثَلُ شكل كلامي غير محدد وعليه إذن أن يتكيف مع المادة. وستقوم الحقيقة إذن في الاتفاق بين الفكر والموضوع، ولكي يحدث هذا الاتفاق، فإن على الفكر أن يتوافق مع الموضوع.

ثالثاً: لما كان الاختلاف بين الصورة والمادة، بين الفكر والموضوع، لا ينبغي أن يترك هكذا غامضاً، بل ينبغي أن يدرك إدراكاً محدداً دقيقاً، فإن المرء مضطر إلى أن ينظر إلى كل منهما على أنه متميز من الآخر. وهكذا، وفقاً لتلك الدعوى، سيظل الموضوع ثابتاً، وشيئاً في ذاته خارج نطاق الفكر، بينما الفكر سيتغير ويتكيف وفقاً للموضوع.

وهيجل يرى أن تصور العلاقة بين الفكر والمضمون على هذا النحو تصور خاطىء ينبغي على الفلسفة التخلص منه لأنه يحول دون التفلسف الحق. ويشيد بالميتافيزيقا الكلاسيكية لأنها كانت ترى أنه يوجد توافق بين الشيء وتصوره، بين الفكر وبين الطبيعة الحقة للأشياء، وأن مضمون الفكر هو مضمون الواقع.

وهو هنا إنما يهاجم كَنْت الذي قال إن شكول الذهن لا تنطبق على الأشياء في ذاتها. وينعت «الشيء في ذاته» الذي قال به كنت بأنه «شبح لا حقيقة له» علم المنطق»؛ ترجمة فرنسية ص٣٢. ومكان «الشيء في ذاته» يريد هيجل أن يضع «التصور» Begriff الذي هو في «ذاته ولذاته» an und für sich وهيجل يريغ إلى أن يجعل موضوع المنطق هو هذا «التصور» المحض الذي هو في ذاته ولذاته، والذي لا تفرقة فيه بين فكر وموضوع، بين شكل ومادة.

إن كَنْت - هكذا يقول هيجل - قد أطرى المنطق بالمعنى المألوف، على أساس أنه اكتمل في وقت مبكر جداً، قبل سائر العلوم، ولهذا لم يضف إليه شيي ذو بال بعد أرسطو. «لكن، إذا كان المنطق منذ أرسطو لم يطرأ عليه أي تعديل (والواقع أنه يكفي لهذا أن نقرأ أحدث المتون في المنطق للاقتناع بأنه إذا كان ثم تعديلات فيها كانت بالأحرى استبعادات وإسقاطات)، فيجب أن نستنتج أن المنطق صار أحوج ما يكون إلى التغيير، لأن كل ألفي عام من التفكير كان أحرى أن يزوده بشعور بفكرة أسمى وبجوهريته المحضة».

أما ما جرى من تعديلات حتى الآن، هكذا يلاحظ هيجل، عن طريق إدخال بعض المواد النفسانية والتربوية بل والفسيولوجية، فقد تبين أنها تشويهات وليست إصلاحات للمنطق. «إن كثيراً من هذه الملاحظات، والقوانين والقواعد النفسانية، والتربوية والفسيولوجية - سواء أكانت تؤلف جزءاً من المنطق، أم كانت تنتسب إلى علوم أخرى - فإنها لا تبدو في ذاتها. إلاّ مبتذلة وسطحية». (حـ١ ص٣٣).

إن هذا المنطق «الصوري» هو بمثابة «عظام ميتة» totes Gebein، ينبغي إحياؤها «بالروح لتصير مضموناً

---

(١) يجل: «علم المنطق» حـ١ ص٥ wissenschaft der logik. Enter teil. leipzig 1951. Philosophische Bibliothek, Bd. 56. W.L. وسنشير إليه فيما بعد هكذا:

(٢) W.L. حـ١ ص٢٤؛ ترجمة فرنسية حـ١ ص٢٨.

ومحتوى» (حـ١ ص٣٤٢). «ولأجل أن تكون لهذا الهيكل العظمى من المنطق حياة ومحتوى عن طريق الروح، ينبغي أن يكون منهجه بحيث يكون قادراً على أن يجعله علماً محضاً. أما في الحالة الراهنة التي هو عليها الآن، فلأياً ما نجد فيه أثراً لمنهج علمي، وقصارى ما فيه هو أن له شكل علم تجريبي» (حـ١ ص٣٤).

لكنه رغم ذلك لا ينكر كل فضل للمنطق الأرسطي: إذ يرى أنه وصفٌ لوظائف الصورية يتم الحصول عليه بملاحظة الظواهر التجريبية للتفكير. ويشيد بفضل أرسطو الكبير في القيام بهذا الوصف، فيقول: «ليس بالأمر الهين الشأن اكتشاف ستين لوناً من الببغاء، ومائة وسبعة أنواع من نبات الشِّيح véronique، وما شابه هذا. وأقل من ذلك هواناً بكثير اكتشاف أشكال التعقل. أليس الشكل في القياس أسمى بما لا نهاية له من المرات من أي نوع من الببغاء أو الشيح؟» (حـ٢ ص٤٣).

إن المنطق الصوري المألوف ليس من نتاج البراعة النافلة، بل هو صناعة لا غنى عنها وإن كان الذهن ينتجها ابتغاء تفسير تفكيره هو دون الارتفاع فوق مستوى تفكيره، ذلك إنه ليس فلسفياً بل هو وصفي.

إن المنطق الصوري ينبع من محاولة للانتقال من التاريخ الطبيعي إلى رياضيات التفكير المتناهي؛ بيد أنه لم يفلح ولا يمكن أن يفلح في تطبيق مبادئه. وهيجل يرى أن المنطق، مادام علماً من علوم الفلسفة، فليس له أن «يستمد منهجه من علم في مرتبة أدنى، مثل الرياضيات» («علم المنطق» حـ١ ص٦. ويرى أن «اسبينوزا، وڤولف Wolf وغيرهما قد ضلّوا حين أراغوا إلى تطبيق الرياضيات على الفلسفة، وجعلوا من المسار الخارجي للكم الخالي من التصور مساراً للتصور، وهذا أمر يتناقض مع نفسه» (الكتاب نفسه حـ١ ص٣٥). إن المنطق لا يستمد مبادئه من الرياضيات، بل الرياضيات هي التي تحصل على تحدّدها في المنطق، لأن المنطق يحصل على أبعاده في التصور المحض.

٢ ـ تعريف المنطق عند هيجل

ذلك أن المنطق عند هيجل هو كما يقول في التمهيدات الأولية Vorbegriff لقسم «المنطق» في كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften: «علم التصور المحض، التصور في العنصر المجرد للفكر». ويشرح معنى «التصور، فيقول «التصور هو الفكر، لا بوصفه فكراً صورياً محضاً، بل بوصفه كلية تنمّى ذاتها في تعيناتها وقوانينها؛ وتبعاً لذلك فإن هذه التعينات وهذه القوانين لا يجدها التصور في ذاته بوصفها عناصر موجودة من قبل فيه، ومعطاة له مقدماً، بل هو يعطيها نفسه». («منطق» الموسوعة، ترجمة véra حـ١٢ ص٣٩٠).

وصعوبة المنطق ناجمة عن أن موضوعه ليس العيانات ولا الامتثالات التي هي في تجرّدها امتثالات حِسّية، بل موضوعه تجريدات محضة، ولا بد من التركيز في الفكر المحض من أجل إدراك هذا الموضوع.

لكنه يمكن القول أيضاً أن المنطق هو أسهل العلوم، لأن محتواه هو الفكر وتُعيّناته المعتادة التي هي أبسط الأمور، وأقربها إلى المعرفة، لأنها تتعلق بالوجود واللاوجود، بالتحدد، بالمقدار، بالوجود ـ في ذاته، بالوجود ـ من ـ أجل ـ ذاته (أو الوجود لذاته)، والواحد والكثير، الخ.

ويتوسع هيجل في هذا التعريف للمنطق، وذلك في «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير» كما يسمى أحياناً للتمييز بينه وبين «المنطق الصغير» الذي هو القسم الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» فيقول «لقد حددنا المنطق بأنه علم التصور المحض، الذي يجد مبدأه في العلم المحض، وهو علم مزوّد بالوحدة، لا الوحدة المجردة، بل الوحدة العينية الحيّة، إذ فيها يزول التقابل بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، لأن الوجود يُدرَك فيها على أنه تصور محض، يوجد بذاته، والتصور هو الوجود الحق». (.W.L حـ١ ص٤٢).

ومن هنا فإن منطق هيجل هو ميتافيزيقا، أو على وجه أكثر تحديداً هو: أنطولوجيا، أي علم الوجود. ويتضح هذا بجلاء من تَصَفح الموضوعات التي يتناولها هيجل في كتابه «علم المنطق» وهاك بيانها:

الكتاب الأول:

(أ) القسم الأول:

الفصل الأول: الوجود، ويبحث في: الوجود، العدم، الصيرورة.

الفصل الثاني: الآنية Dasein: الآنية بعامة، التناهي، اللامتناهي، الانتقال.

الفصل الثالث: الوجود لذاته: الوجود لذاته بما هو كذلك، الواحد والكثير.

(ب) القسم الثاني: المقدار:

الفصل الأول: الكم: الكم المحض؛ الكم المتصل والكم المنفصل.

الفصل الثاني: العدد.

الفصل الثالث: العلاقة الكمية: العلاقة المباشرة، العلاقة المقلوبة، العلاقة الممكنة.

(حـ) القسم الثالث: المقياس:

الفصل الأول: الكمية النوعية؛ المقياس المنوّع؛ الوجود لذاته في المقياس.

الفصل الثاني: المقياس الواقعي.

الفصل الثالث: صيرورة الماهية.

الكتاب الثاني:

(أ) القسم الأول: الماهية بوصفها التأمل الذاتي.

الفصل الأول: الظاهر: ما هو من الماهية، وما هو ليس من الماهية، الظاهر، التأمل.

الفصل الثاني: الماهيات أو التعيّنات التأملية: الهوية؛ الاختلاف؛ التقابل؛ التناقض.

الفصل الثالث: الأساس: الأساس المطلق؛ الأساس المحدَّد؛ الشرط

(ب) القسم الثاني: الظاهرة.

الفصل الأول: الوجود المتحقق Existenz الشيء وخواصه؛ الأفعال المتبادلة بين الأشياء، انحلال الشيء.

الفصل الثاني: الظاهرة: قانون الظاهرة؛ عالم الظواهر وعالم الموجود في ذاته؛ انحلال الظاهرة.

الفصل الثالث: العلاقة المتصلة بالماهية: العلاقة بين الكل وأجزاؤه؛ العلاقة بين القوة وتجلياتها الخارجية؛ العلاقة بين الظاهر والباطن.

(جـ) القسم الثالث: الواقع:

الفصل الأول: المطلق.

الفصل الثاني: الواقع،

الفصل الثالث: العلاقة المطلقة: علاقة الجوهرية؛ علاقة العِلّية؛ الفعل المتبادل.

الكتاب الثالث: في التصور بعامة.

(أ) القسم الأول: الذاتية:

الفصل الأول: التصور: التصور العام؛ التصور الجزئي؛ التصور المفرد.

الفصل الثاني: الحكم: أحكام الوجود؛ أحكام التأمل؛ أحكام الضرورة، الحكم التصوري.

الفصل الثالث: القياس: القياس الوجودي؛ القياس التأملي؛ القياس الضروري.

(ب) القسم الثاني: الموضوعية.

الفصل الأول: الآلية: الموضوع الآلي؛ العملية الآلية، العملية المطلقة.

الفصل الثاني: الكيماوية: الموضوع الكيماوي، العملية؛ تحول الكيماوية.

الفصل الثالث: الغائية: الغاية الذاتية؛ الوسيلة؛ الغاية المتحققة.

(جـ) القسم الثالث: التصور.

الفصل الأول: الحياة: الفرد الحي، العملية الحيوية؛ النوعي.

الفصل الثاني: تصور (أو: فكرة) المعرفة: تصور الحق؛ تصور الخير.

الفصل الثالث: التصور المطلق.

ومن رؤوس الموضوعات التي يتناولها المنطق الهيجلي هذه تبين:

أولاً: أن المنطق الهيجلي هو مبحث في الوجود.

ثانياً: أنه وإن تشابه في بعض موضوعاته مع المنطق بالمعنى المألوف منذ أيام أرسطو فإن هذا التشابه هو في التعبير أو المصطلح فقط، أما المضمون فمختلف تماماً. وهذا واضح في فصول القسم الأول من الكتاب الثالث، الذي يتناول: التصور، والحكم، والقياس،

ولكنه على نحو مختلف تماماً عن نظائرها في متون المنطق المألوف.

٣ ـ أقسام المنطق الهيجلي

يقسّم هيجل المنطق وفقاً للتمييز الذي وضعه كَنْت بين: المنطق بالمعنى المألوف، والمنطق الذي سمّاه بالمتعالي Transzendental.

وقد عرّف كنت المنطق المتعالي بأنه «منطق محض يعني بالمبادىء القبلية الصريحة: أنه قانون الذهن Kanon des Verstandes وللعقل Vernunft، لكنه فقط فيما يختص بما هو صوريّ في استخدامه»[١]. وقال أيضاً: «إن المنطق بالمعنى المألوف يتجرد من كل مضمون للمعرفة، أي من كل علاقة لها بالموضوع، وينظر فقط في الصورة المنطقية في علاقتها بالمعرفة، أي بصورة التفكير بعامة» (الكتاب نفسه ط A ص٥٥، ط B ص٧٩). وهكذا يميز كَنْت بين المادة والصورة، بين الموضوع والتفكير، ويخص كلا منها بمجال مستقل.

وهذا بعينه ما يأخذه هيجل على كَنْت. يقول هيجل:

«في أيامنا هذه أوجد كَنْت، إلى جانب ما يسمى عادةً بالمنطق، منطقاً متعالياً. وما نسميه نحن هاهنا بالمنطق الموضوعي يناظر جزئياً هذا المنطق المتعالي. وهو يميّزه عما يسميه المنطق بالمعنى العام، بالخصائص التالية: أ) هذا المنطق المتعالي ينظر في التصوّرات التي تتعلق قبليّاً a priori بالموضوعات، وتبعاً لذلك لا تتجرد من كل مضمون للمعرفة الموضوعية، أو هو يتميز بكونه يشتمل على قواعد الفكر المحض؛ ب) وأن يعود إلى أصول معرفتنا، بالقدر الذي به هذه الأصول لا يمكن أن تُنسَب إلى الموضوعات. وقد انحصر اهتمام كنت فلسفياً في هذه النقطة الثانية. وفكرته الأساسية تقوم في الربط بين المقولات وبين الوعي بالذات، أي الأنا الذاتي. وبهذا التحديد فإن طريقته في النظر لا تتعدى حدود الوعي وتقابله، ويفترض، إلى جانب ما ندين به لتجريبية الإحساس والعاطفة والعيان ـ وجود شيء آخر ليس موضوعاً ولا معيّناً بالوعي المفكر، وهذا الشيء هو الشيء ـ في ذاته، الخارج والأجنبي عن الفكر، وإن كان من السهل أن نرى أن تجريداً مثل «الشيء في ذاته» ليس إلاّ نتاجاً للفكر، الفكر الذي يجرِّد». (W.L. حـ١ ص٤٥ ـ ٤٦).

إن كنت ـ في نظر هيجل ـ قد ركّز كل اهتمامه بالجانب «المتعالي» للمقولات، ولهذا لم يؤدّ بيانه لهذه المقولات إلا إلى خواء. فهو لم يبحث فيما للمقولات في ذاتها من خصائص، ولم يحدد نسبة بعضها إلى بعض. «ولهذا فإن هذه الفلسفة (= فلسفة كَنْت) لم تقدِّم أيّ إسهام، في معرفة طبيعتها. والأمر الوحيد المفيد المتعلق بها هو نقدها للتصورات.

بيد أن التقدم الحقيقي للفلسفة كان يقضتي أن يهتم الفكر بالنظر في الجانب الصوري، في الأنا، في الوعي بما هو كذلك، أعني في العلاقة المجردة بين المعرفة الذاتية والموضوع. وأن تحصّل معرفة الصورة اللامتناهية، أعني التصور، بسلوك هذا الطريق» (W.L. حـ١ ص٤٦ ـ ٤٧).

ومن هذا النقد لموقف كنت من المنطق المتعالي، ينتهي هيجل إلى القول بأن ثمت نوعين من المنطق: (١) المنطق الموضوعي، (٢) المنطق الذاتي.

(١) أما المنطق الموضوعي فهو الميتافيزيقا. إنه يحلّ محل الأنطولوجيا، أي علم الوجود بما هو وجود، كما يحل محل سائر الميتافيزيقا، إذ يبحث في النفس، والعالم، والله، والمقولات. والمنطق الموضوعي هو النقد الحقيقي للمقولات، إنه نقد ينظر فيها لا من حيث الجانب المجرد لما هو قبلي a priori في مقابل ما هو بعدي a posteriori، وإنما ينظر إليها في ذاتها، «حساباً لمضمونها الخاص» (W.L. حـ١ ص٤٨).

(٢) أما المنطق الذاتي فهو منطق التصور Begriff، والماهية مجردةً من كل علاقة مع كائن أو مع مظهره، والذي هو في تعيّنه ليس له بعدُ شيء خارجي، بل هو الذاتي، حرّاً ومستقلاً، إنه المعيِّن هو نفسه، أو بالأحرى هو الذات نفسها. (الموضع نفسه).

---

(١) كنت: «نقد العقل المحض». الطبعة A، ص ٥٣ وما يليها = الطبعة B ص ٧٨ وما يليها.

ولمزيد من التحديد والتدقيق، يقسّم هيجل المنطق إلى:

(١) منطق الوجود؛

(٢) منطق الماهية؛

(٣) منطق التصور؛

القسم الأول

منطق الوجود

«الوجود» و«الواحد» هما أعلى الحدود أو المفهومات. ولهذا كان من العسير، إن لم يكن من المستحيل تعريفهما، إذ هما لا يدخلان تحت أي حد - أو مفهوم - أعلى منهما.

ورغم ذلك حاول الفلاسفة منذ أرسطو حتى هيدجر تعريف الوجود، لا تعريفاً بالحد على النحو الذي يشترطه المنطق، بل تعريفاً أقرب إلى الرسم، أي ببعض الخصائص.

وهيجل قد عرّف الوجود على النحو التالي:

أولاً: في «منطق الموسوعة» هكذا: «الوجود هو التصور في ذاته محضاً، وتتم تعيناته أولاً، ثم يتميز بعضها من بعض، وأخيراً (وهذا هو الشكل الديالكتيكي) تنتقل هذه التعينات من بعضها إلى بعضها الآخر. وهذه الحركة التقدمية هي سلسلة من الأوضاع، وتبعاً لذلك هي نموّ وتطور للتصور في ذاته، ونمو وتطور فيه ينفذ الوجود في ذات الوجود وفي أعماقه. وتطور ونموّ التصور في نطاق الوجود هو الذي يصنع كلية الوجود، لكنه في الوقت نفسه يؤدي إلى القضاء على الوجود في حالته المباشرة، أو الوجود بما هو وجود».

ثانياً: في «علم المنطق» (أو «المنطق» الكبير) هكذا: «الوجود هو المباشر اللامتعين؛ إنه خالٍ من كل علاقة بالماهية، ومن كل علاقة بأي شيء في داخل نفسه. هذا الوجود اللامتعين هو الموجود كما يوجد في محايثته المباشرة المُسْتبعدة لما سواها. ولما كان غير متعيّن، فإنه خالٍ من الكيف. لكن اللامتعين لا يميزه في ذاته، إلاّ بالتقابل مع المتحدد أو ذي الكيف. بيد أنه في مقابل الوجود بعامة يقوم الوجود المحدد بما هو محدد، حتى إن لا تعيّنه هو نفسه الذي يصنع كيفه. وتبعاً لهذا سنرى أن الموجود الأول يتحدد في ذاته؛ وأنه ثانياً، ينتقل إلى الآنية، وأنه هو الآنية Dasein، لكن هذا يُقْضَى عليه من حيث هو وجود متناه، ويصير العلاقة اللامتناهية للموجود مع نفسه، أي أنه ينتقل، ثالثاً، إلى الوجود لذاته». (.W.L حـ١ ص٦٦). ولإيضاح هذين النصين علينا أن نحدد معاني المصطلحات الواردة بهما:

المباشر das Unmittelbare: ما لا يتحدد بشيء آخر.

اللامتعين das Unbestimmte: ما لا يتصف بأية صفة.

الوضع (أو الجمع: أوضاع) Position: أتخاذ صفة.

التصور: Der Begriff: هو الفكرة التي تؤسس الحقيقة الواقعية. يقول هيجل: «الأشياء هي ما هي بواسطة فاعلية التصور الباطن فيها والمتجلي عنها» (مجموع مؤلفاته، نشرة Glockner حـ٨ ص٣٦١). والحرية، والكلية Totalitat، والتعيّن Bestimmttheit، والماهية، والجوهر، والحقيقة، والواقعية هي من بين التحديدات التي تميّز التصور الذي ينمّي نفسه بنفسه. وكان كَنت قد وضع «التصور» في مقابل العيان Anschaung، على أساس أن التصور هو الامتثال لما هو مشترك بين عدة موضوعات، فتصور «الإنسان» هو المعنى المشترك بين أفراد الناس ومادة التصور هي الموضوعات، وصورة (أو شكل) التصور هي صفة الكلية allgemenheit (كنت: «المنطق» Logik بند ٢٢).

المحايثة Immanenz: الوجود في باطن الشيء.

محض rein: أي خالٍ من التجربة الحسية؛ أي عقلي خالص.

٢ - الوجود والعدم والصيرورة

ويشرح هيجل هذا التعريف للوجود أولاً بمزيد من القول. وثانياً بمقابلته بما يناقضه وهو العدم، وثالثاً بيان المعنى الديناميكي الجامع بين الوجود والعدم، وهو الصيرورة. فيقول في مزيد من التوضيح لمعنى الوجود:

«الوجود، الوجود المحض، ومن أي تعيّن آخر.

إنه في مباشرته غير المتحددة ليس مساوياً إلاّ لنفسه، دون أن يكون غير مساوٍ لشيء آخر: إنه خالٍ من كل اختلاف. سواء بالنسبة إلى باطنه وبالنسبة إلى خارجه. وأن ينتسب إليه أي تحدّد أو أي مضمون من شأنه أن يوجِد اختلافاً في داخله، أو أن يميّزه من الأشياء الخارجية: هذا من شأنه أن ينزع عنه محوضته. إنه اللاتحدد المحض، والخواص المحض. وليس فيه شيء يمكن النظر فيه، إن كان من الممكن فيما يتعلق به أن يكون ثمّ نظر، اللهم إلاّ إذا كان نظراً محضاً خاوياً. كذلك ليس ثم ما هو قابل فيه للتفكير، لأن ذلك سيكون أيضاً تفكيراً في الخواء. والحق أن الوجود، هذا المباشر اللامتعين، هو عدم، وليس أكثر ولا أقل من العدم» (.W.L حـ١ ص٦٧).

وفي مقابل ذلك يقول عن العدم:

«العدم، العدم المحض: هو المساواة البسيطة مع الذات، والخواء التام، والخلو من التعيّن والمضمون؛ وهو عدم التميز في داخل نفسه. وبقدر ما يمكن أن يكون ثمّ تأمل أو فكرة، فإنه فقط من حيث الاختلاف يكون ثمّ تأمل أو فكر في شيء، وتأمل أو فكر في لا شيء. فأما يتأمل في لا شيء أو يفكر فيه معنا، أننا نضع تفرقة، من هذه الناحية، بين شيء ولا شيء، ومن هنا ينتج أن هذا يوجد في تأملنا وفكرنا؛ أو بالأحرى إنه التأمل والفكر الخاويان هما ذاتهما، نفس التأمل أوا لفكر الخاويان مثل الوجود الخاوي. فالعدم يمثل إذن نفس التحدد، أو بالأحرى نفس الخلو من التحدد الذي للوجود، المحض» (.W.L حـ١ ص٦٦ ـ ٦٧).

ومعنى هذا هو «أن الوجود المحض والعدم المحض هما إذن نفس الشيء». لأن كليهما خالٍ من كل تعيّن.

وإنما يبدأ الوجود المتحقق ابتداء من الصيرورة Werden: «فما هو حق ليس هو الوجود ولا العدم، بل الانتقال، الانتقال الذي تم، من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود. لكن من الحق أيضاً أن الوجود والعدم ليسا غير متميزين، وليسا شيئاً واحداً، بل الوجود يختلف عن العدم اختلافاً مطلقاً، مع كونهما في الوقت نفسه غير منفصلين وغير قابلين للانفصال، وكل واحد منهما يختفي مباشرة في مضاده. فحقيقتهما إذن إنما تقوم في حركة الاختفاء المباشر لأحدهما في الآخر، وذلك في الصيرورة، وهي حركة تقضي على اختلافهما في نفس الوقت الذي فيه تبرز هذا الاختلاف بينهما». (.W.L حـ١ ص٦٧).

في الصيرورة يجتمع الوجود مع العدم. ولا شيء في السماء أو على الأرض، إلاّ ويحتوي على وجود وعدم معاً.

والحقيقة الواقعية الأولى هي وحدة الوجود والعدم في الشيء الواحد. وأي موجود متحقق تأملناه فسنجد فيه دائماً وجوداً وعدماً معاً لا ينفصل أحدهما عن الآخر. ولما كانت هذه الوحدة بين الوجود، والعدم إنما تتحقق في الصيرورة، فإن الصيرورة هي التجلي الأول لفعالية الفعل أو الروح.

لكن الصيرورة ليست هي التغير، لأن الصيرورة مقولة Kategorie، وهي أول صياغة محددة لفاعلية العقل أو الروح، بينما التغير، بمختلف أنواعه، هو شكل من أشكال الطبيعة، ويفترض مقدماً الزمان والمكان بوصفها من الناحية المنطقية أشكالاً أوليّة للطبيعة. فمثلاً «المادة والحركة» هما تركيب من المكان والزمان.

ويشير هيجل إلى شواهد في تاريخ الفلسفة للوجود المحض وللصيرورة. فالمدرسة الأيلية، ومؤسيسها برمنيدس Parmenides كانت ترى أن الوجود المحض هو الحقيقة الوحيدة، وهو المطلق. وفيما بقي لنا من شذرات بيرمنيدس نجده يقول هذه العبارة الدالة على الحماسة العقلية: «الوجود هو وحده الكائن. أما العدم فليس بكائن» ـ وفي مقابل ذلك نجد هيرقليطس يقول بالصيرورة حين يؤكد «أن الوجود ليس (شيئاً) أكثر من العدم»، أو: «كل شيء في سيلان» panta hrai، ومعنى هذا أن: كل شيء هو بسبيل الصيرورة، كل شيء يصير.

كذلك يشير هيجل إلى شواهد من الفكر الشرقي، والبوذية بخاصة. فالحكمة عند الشرقيين، الشعبية منها والدينية، تقول: إن كل ما هو موجود فإنه من مجرد ميلاده يحتوي على بذور زواله؛ والموت ما هو إلاّ الدخول في حياة جديدة.

وواضح أن تأويل هيجل لهذه الشواهد من تاريخ الفلسفة أو من الحكمة الشرقية هو تأويل هيجلي خالص،

لم يخطر ببال أصحاب هذه الشواهد. فإن الوجود المحض عند برمنيدس هو الملاء الجسماني التام الذي يستبعد كل خلاء؛ وقول هرقليطس بأن «الوجود دائم السيلان» إنما يتعلق بالنار التي جعل منها مبدأ الوجود؛ والحكمة الشرقية في كلامها عن الموت إنما تطمح إلى اعتبار الموت نقلة إلى حياة أسمى.

لكن تأويل هيجل لصالح مذهبه هو إنما هو مسلك سيسلكه اللاحقون من الفلاسفة بالنسبة إلى السابقين، وسنجد نموذجاً بارزاً جداً له عند هيدجر في تأويله لمذهب كل من برمنيدس وهرقليطس.

وإذا اعترض أحدٌ على دعوى هيجل بأن الوجود المحض هو العدم المحض قائلاً: «إن الوجود شيء آخر مختلف تماماً عن العدم، وأنه لا شيء أوضح من اختلافهما المطلق، وأنه لا شيء أسهل من الإدراك والإقرار بهذا الاختلاف» - فإن هيجل يرد قائلاً: «لكن لا شيء أسهل من مشاهدة أن هذا مستحيل، وأن هذا الاختلاف لا يقبل التعبير عنه. وأولئك الذين يلّحون في توكيد الاختلاف بين الوجود والعدم سيحسنون لنا إن ذكروا لنا ما هو هذا الاختلاف. لو كان لكل من الوجود والعدم طابع محدد، به يختلف كلاهما عن الآخر، فإن أحدهما سيكون الوجود المحدد، والآخر سيكون العدم المحدّد، بدلاً من أن يكونا هما: الوجود المحض، والعدم المحض. فاختلافهما إذن باطل تماماً، إذ كلاهما غير متعيّن. فالاختلاف لا يتعلق إذن بما هما عليه في ذاتيهما، وإنما هو اختلاف فكري، أي معطى ذاتي تماماً لا محل له فيما نحن بسبيله هنا. فالأمر يتعلق إذن بشيء يستعمل في الوقت نفسه مع الوجود والعدم، ويؤلف جزءاً من هذه السلسلة، وذلك على شكل الصيرورة. إنه في الصيرورة يوجد التمييز بين الوجود والعدم، وليست الصيرورة ممكنة إلاّ بسبب هذا التمييز. لكن الصيرورة بدورها ليست هي الوجود، ولا هي العدم؛ بل الوجود والعدم يوجدان في الصيرورة، ومعنى هذا أنهما لا يوجدان لذاتهما. إن الصيرورة تشتمل على الوجود وعلى اللاوجود معاً، وهذان لا يوجدان إلاّ بقدر ما هما في «الواحد»، هذا هو ما يمحو اختلافهما» (.W.L حـ١ ص٧٧ - ٧٨).

إن مَثَل الوجود المحض والعدم هو مَثَلُ النور المحض والظلمة المحضة. فالواقع هو أن «النور المحض لا يختلف عن الظلمة المحضة، إذ في كلتا الحالتين نحن بإزاء رؤية محضة، رؤية العدم. إن النور المحض والظلمة المحضة هما خلاءان، وبوصفهما كذلك لا يختلف أحدهما عن الآخر. ولا يستطيع المرء أن يميّز شيئاً إلاّ في النور المحدد (والنور يتحدد بالظلمة)، أعني في النور المُعَكَّر، وفي الظلمة المحددة، (لأن الظلمة بدورها تتحدد بالنور)، أعني في الظلمة المنوّرة؛ لأن النور المعكّر والظلمة المنوّرة ينفصلان باختلاف باطن، ويمثلان، تبعاً لذلك، وجوداً متعيّناً، أي آنية Dasein» (.W.L حـ١ ص٧٨).

ويمكن تعريف «المطلق» بأنه الوجود، وبأنه العدم.

والقضية المشهورة التي تقول: «من العدم لم يكن شيء» exnihilo nihilfit معناها أن الوجود ينتقل إلى العدم، وأن العدم ينتقل إلى الوجود». والقضية: من العدم لا يتولد إلاّ العدم، العدم يبقى دائماً هو العدم - تستمد أهميتها الحقيقية من تقابلها مع الصيرورة بعامة، وتبعاً لذلك من تقابلها مع خلق العالم من العدم. لكن أولئك الذين يقبلون القضية: «العدم يبقى عدماً»، معلنين إياها بصوت جهوري، لا يدركون أنهم بهذا يقولون بوحدة الوجود المجردة التي قال بها الأيليون، بل وأيضاً يتبعون وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا: إن النظرية الفلسفية التي مبدؤها هو: «ما الوجود إلا الوجود، وما العدم إلاّ العدم» - تستحق أن تسمى: مذهب الهوية؛ وهذه الهويّة المطلقة هي التي تصنع ماهية وحدة الوجود» (.W.L حـ١ ص٦٩).

ولما كان الوجود هو والعدم سواء، وكانت الحقيقة الأولى هي وحدة الوجود والعدم معاً، فليس ثَمّ بدء (بداية) واحد، بل البدء مزدوج Gedoppeltes: وجود وعدم معاً. إن البدء ليس هو الوجود بوصفه بدء باقٍ، بل هو عدم الاختلاف المطلق بوصفه انتقالاً من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود.

لكن لا يمكن تصور البدء دون تصور النهاية. لهذا فإن للبدء مضموناً هو الغاية أو المشروع Entwurf. لهذا كان البدء غائياً، أي يشير إلى غاية. وبدون غاية فإنه ليس ثم بداية.

والوجود، والعدم، والصيرورة: هي الثلاث الديالكتيكي الأول؛ لأنه يتضمن: الموضوع، نقيض الموضوع، مركب الموضوع.

ب ـ الآنية Dasein

وأول تعيّن إنما يتم في الآنية إذ الآنية هي الوجود المحدّد؛ وتحديده هو تحديد ما هو موجود، أي الكيف. إن الشيء، بواسطة كيفه، يكون في مقابل أشياء أخرى؛ إنه متغير ومتناه، ليس فقط إلى شيء آخر، ولكن بفضل تعيين سلبي كامن فيه. وهذا النفي، الذي هو أولاً سلب بالنسبة إلى متناه، يتكوّن بواسطة اللامتناهي. والتقابل المجرد الذي فيه تظهر هذه التعيُّنات، ينحلُّ ليتحول إلى لامتناه بدون مقابلات، وذلك في الوجود ـ لذاته. ولهذا فإن تحليل الآنية يتضمن ثلاثة أقسام: (١) الآنية بما هي آنية، (٢) «شيء ما» و«شيء آخر»: المتناهي؛ (٣) اللامتناهي الكيفي» (W.L. حـ١ ص٩٥).

١ ـ الآنية بما هي آنية

حين يتكيف الوجود بكيفٍ يصير آنية Dasein. «والآنية من نتاج الصيرورة. لأنها وحدة الوجود واللاوجود البسيطة، وبسبب هذه البساطة فإن لها شكل ما هو مباشر. أما توسّطها، وهو الصيرورة، فيوجد خلفها: لقد رفع، وظهرت الآنية لهذا السبب، بوصفها ما ينبغي أن يكون نقطة أنطلاق. والآنية تتجلى أولاً على شكل تعيّن للوجود من ناحية واحدة؛ أما تعينها الآخر، وهو العدم، فإنه يتجلى بدوره في مواجهة التعين الأول». (W.L. حـ١ ص٩٦).

في الآنية يشارك العدمُ الوجود، والوجودُ العدمَ، بحيث يتخذان معاً شكل موجود واحد.

الوجود أو العدم كلاهما غير متعين، أما الآنية فهي متعيّنة، محددة، عينية، غنيّة بالتحديدات، ولحظاتها تتخذ علاقات متنوعة.

وكل تعيّن سلب، لأنه إتخاذ صفة واستبعاد سائر الصفات. ولهذا كان إيجاباً من جهة، وسلباً من جهة أخرى. وهذا ما صاغه اسبينوزا في قوله Omnis determinatio est negatio.

وهذا التعيّن هو الكيف. ويعرّفه هيجل في «منطق الموسوعة» بأنه «التعيّن المباشر الذي هو في هوّية مع الوجود، وذلك على عكس الكم الذي ينبغي أن ينظر فيه بعد الكيف: فالكم وإن كان تعيّناً للوجود، فإن هذا التعين ليس مباشرةً في هوية مع الوجود، إنه خارج عن الوجود ويستوي لديه. وما هو «شيء ما» هو كذلك بكيفه، حتى إذا ما فقد كيفه توقف عن أن يكون ما هو. ثم إن الكيف إنما هو أساساً مقولة للمتناهي، وتبعاً لذلك فإن له مكانه الخاص في الطبيعة، ولا مكان له في عالم الروح (أو العقل). فمثلاً في الطبيعة يجب أن نعدّ كيفياتٍ ما يسمى بالجواهر البسيطة، مثل الأوكسجين، الأزوت، الخ. لكن في ميدان الروح (العقل) لا ينتج الكيف إلاّ على نحو تابع، وليس يوجد بحيث يكون شكل معين من الروح قد استنفد بواسطته». (ترجمة Véra حـ١ ص٤١٦).

٢ ـ شيء ما Etwas وشيء آخر

لكن إذا كان الكيف سلباً للوجود المحض والعدم المحض، فإن ثمت سلباً لهذا السلب، ألا وهو «شيء ما» Etwas. «وسلب السلب، من حيث هو شيء ما، ليس إلاّ بداية الذات، والوجود ـ في داخل ـ ذاته الذي لم يتحدد. وهو يتحدد فيما بعد على أنه الموجود لذاته، وهكذا حتى يحصل على مفهوم الشدّة العينية للذات. . . وشيء ما هو موجود، من حيث أنه نفي للنفي، الذي هو استعارة للعلاقة البسيطة بين «شيء ما» وبين نفسه؛ ولكن بهذا يصير «شيء ما» عاملاً لتوسطه مع نفسه. وهذا التوسط للذات مع الذات يوجد في الوجود ـ لذاته، في الذات، الخ، كما يوجد ـ على نحوٍ مجرد وتماماً ـ في الصيرورة» (W.L. حـ١ ص١٠١ ـ ١٠٢).

«شيءٌ ما»، هو آنية. وفي ذاته هو أيضاً صيرورة، لكنها صيرورة ليست عناصرها هي الوجود والعدم. «شيء ما» هو انتقال، وعناصره هي أيضاً «شيء ما».

«وشيء ما» يقابله «شيء آخر»: فإنه إذا كان «شيء ماء» هو A، فإن B هي «شيء آخر». والعكس بالعكس، بحيث أن كليهما «شيء آخر» بالنسبة إلى مقابله. وبعبارة أخرى: هما متضايفان. والمتضايفان Corrélatifs هما المفهومان اللذان لا يوجد ولا يتصور أحدهما إلاّ

بالآخر. ولهذا فإن «شيئاً ما» يقوم في «الشيء الآخر»، أي أنه يقوم فيما ليس إياه.

ولهذا فإن «الوجود ـ للآخر» و«الوجود ـ في ذاته» هما لحظتان للآنية الواحدة أو لحظتان لشيء واحد.

وهنا ينتقد هيجل «الشيء في ذاته» عند كَنْت، ويقول إنه «تجريد في غاية البساطة لكنه عدّ زمناً طويلاً كما لو كان له معنى متميّز تماماً، وكذلك الشأن في القضية التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف فاعلية الأشياء في ذاتها: فإنها هي الأخرى عدّت كما لو كانت تعبّر عن حكمة عميقة. إننا نقول عن الأشياء إنها في ذاتها حينما نغض النظر عن كل وجود ـ للغير، أي، بوجهٍ عام، من حيث أنها يفكرّ فيها كما لو كانت خالية من كل تَعيّن، أي بوصفها لا موجودات محضة. وغنيّ عن البيان أننا لو فهمناها بهذا المعنى، فمن المستحيل أن نعرف ما هو الشيء في ذاته. لأن السؤال: ما هو؟ يقتضي أن نذكر تحديدات. لكن لما كانت الأشياء التي تقتضي لها تحديدات ينبغي أن تكون في الوقت نفسه أشياء في ذاتها، أي خالية من كل تحديد، فإننا نفترض هنا دون تفكير في هذا، ونحن نضع هذا السؤال ـ استحالة وجود جواب عنه، أو تقدّم جواباً خالياً من المعنى. إن الشيء في ذاته هو مثل المطلق، الذي يعلم فقط عنه أن الكل يكوّن فيه وحدةً. ولهذا نحن نعلم جيداً أمر هذه الأشياء في ذاتها، إنها، بهذا الوصف، ليست إلا تجريدات خاوية من كل شيء، وخصوصاً من الحقيقة». (W.L. حـ١ ص١٠٨).

وبالجملة فإن «شيئاً ما» هو آنية مباشرة تشير إلى نفسها وتتحدد أولاً بالنسبة إلى شيء آخر. وهذا الحد يعني عدم ـ وجود شيء آخر، لكنه لا يعبر عن «شيء ما» هو نفسه: إنه يحدّ في نفسه الآخر. وهذا الآخر هو أيضاً «شيء ما».

و«شيء ما»، من حيث هو آنية مباشرة، يؤلّف الحد Grenze بالنسبة إلى «شيء ما» آخر. وهذا الحد محايث فيه، إذ هو ليس «شيئاً ما» إلاّ بفضل هذا الحد Grenze.

إن «شيئاً ما» إذ أكدّ نفسه على أنه «في ذاته» ansich، فإنه بهذا نفسه ينفي نفسه ويعبّر عن وجوده بأنه «وجود للغير (أو: للآخر» Seinfür- anderes.

والحدّ Grenze يقال بالنسبة إلى الكم، كما يقال بالنسبة إلى الكيف. لكن الحد الكمي يختلف عن الحد الكيفي. فمثلاً مساحة من الأرض: فإن حدها الكمي هو مثلاً فدان (أي ٣/ ٧ ٤٢٠٠مم)؛ أما حدها الكيفي فهو أنها مزروعة قطناً أو أرزاً أو برسيماً الخ. ولا شأن هنا للكيف بالكم.

المتناهي

وأن يكون «شيء ما» هو نفسه وفي الوقت عينه يكون هو «الآخر» ـ تلك هي طبيعة ما يسميه هيجل باسم «المتناهي» das Endliche. إن المتناهي هو ما يتحدد بغيره، وليس بذاته فقط.

إن المتناهي هو الذي بطبعه يتجاوز ذاته ليملك طبيعة في شيء آخر. والمتناهي بوصفه حداً Grenze هو أيضاً حاجز Schranke، لأنه مانع مؤقت ينبغي تجاوزه. فالقشرة مثلاً حاجز مؤقت للبذرة عليها أن تتجاوزه لتصبح برعماً، وهذا بدوره يتجاوز حالة البرعمية إلى حالة النبتة المستوية على ساق، وهكذا وهكذا باستمرار.

والمتناهي ليس فقط يتحول، شأنه شأن كل الأشياء بوجه عام، بل هو يزول ويختفي. «وهذا الزوال، هذا الاختفاء للمتناهي ليس مجرد إمكان بسيط، يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق، بل إن طبيعة الأشياء المتناهية هي بحيث أنها تحتوي في باطنها على جرثومة زوالها، جرثومة تكون جزءاً منها لا ينفصل عنها: إن ساعة ميلادها هي في الوقت عينه ساعة موتها». (W.L. حـ١ ص١١٧).

لكن هيجل يخفف من وقع هذه النتيجة المثيرة للحزن بأن يقول إنه وإن كان التناهي يعني الزوال، فإن هذا الزوال هو أيضاً زائل: «إن الزوال، العدم، لا يكوّن النهاية الأخيرة، بل هو قابل للفناء ويزول بدوره» (W.L. حـ١ ص١١٩).

ما يجب أن يكون Das Sollen

قلنا إن التناهي حاجز، لكن هذا الحاجز يقتضي أن

تتجاوزه، وهذا هو «ما يجب أن يكون». وما يجب أن يكون» صار يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة على إثر قواعد الأخلاق التي وضعها كنت في «نقد العقل العملي»[١].

«أنت تستطيع، لأنه يجب عليك» هذه العبارة، المفترض أنها تعني الكثير، هي متضمنة في مفهوم «ما يجب أن يكون». لأن «ما يجب أن يكون» هو تجاوز الحاجز: ومنه يمحى الحدّ؛ وهكذا فإن «الوجود ـ في ـ ذاته لما يجب أن يكون يصبح علامة الهوية مع الذات» بغض النظر عن الاستطاعة. لكن العكس صحيح أيضاً: «أنت لا تستطيع، لأنه يجب عليك». إذ في «ما يجب أن يكون» يوجد أيضاً الحاجز بما هو حاجز. وصورية الإمكان تمتلك في داخلها واقعاً هو «أن يكون آخر» كيفياً بالنسبة إلى نفسه، وعلاقاتهما التبادلية تكوّن تناقضاً، ومن هنا كان عدم ـ الاستطاعة، أو الاستحالة. (W.L. ص١٢١).

إن تجاوز المتناهي يبدأ في «ما يجب أن يكون». وبما يجب أن يكون تبدأ عملية تستمر إلى غير نهاية. .

لكن «إلى غير نهاية» هذا ليس هو اللامتناهي الحقيقي، بل هو اللامتناهي الزائف. Die schlechte Unéndlichkeit، إذ هو مجرد تراجع أو تقدم ـ غير محدود، فيه يتحول «الشيء ما» إلى «آخر» إما بالتكرار أو بإعادة التشكيل. إن اللامتناهي الزائف أو الرديء ليس إلاّ نظراً كيفياً للكثرة الكمية.

٣ ـ اللامتناهي الحقيقي

في مقابل هذا اللامتناهي الزائف يقوم اللامتناهي الحقيقي. ويشيد به هيجل بوصفه «التصور الأساسي» Grundbegriff في الفلسفة.

يقول هيجل: «اللامتناهي هو نفي النفي، هو الإيجاب، هو الموجود الذي استعاد قوامه بخروجه من تحدّده. اللامتناهي موجود فعلاً، وذلك على نحو أقوى وأشدّ من الوجود الأول المباشر؛ إنه الوجود الحق، إنه التحرر من الحاجز. إن النفس والروح، لدى سماعهما كلمة: اللامتناهي، تشعران أنهما أسرى؛ إنهما يخرجان من التجريد الذي سُجنتا فيه ابتغاء الإرتقاء إلى نور الفكر، والكلية والحرية». (W.L. حـ١ ص١٢٦).

وبصرف النظر عن هذه العبارات الشعرية، ينبغي أن نلاحظ:

أولاً: إن هيجل يربط بين المتناهي واللامتناهي، بحيث يوهم أن اللامتناهي يصدر عن المتناهي، إذ من طبيعة المتناهي أن يتجاوز نفسه وأن ينفي ما فيه من نفي فيصير لامتناهياً.

ثانياً: نراه من ناحية أخرى يؤكد أن اللامتناهي قائم بذاته، لا يتوقف على متناه يبقى أسفل منه.

والحق أن هيجل هنا يجد نفسه أمام محرجة dilemma لم يستطع الخروج منها ولا إيجاد حل لها وإنما ظل يتخبط فيها طوال عشرين صفحة (W.L. حـ١ ص١٢٦ ـ ١٤٦) فهو يؤكد مرة أنهما متمايزان، ومرة أخرى أنهما متضايفان لا يوجد أحدهما إلاّ مع وجود الآخر، إن اللامتناهي ما هو إلاّ نفي ـ أو تجاوز ـ المتناهي. «فكل واحد منهما يحتوي على «الآخر» في حالٍ محدودة، بينما بحسب تصور التقدم إلى غير نهاية، كل واحد منهما يجب أن يستبعد الآخر، وعليهما أن يتلو كلاهما الآخر على التبادل. ولا واحد منهما يمكن أن يوضع ولا أن يُتصوّر دون الآخر: اللامتناهي دون المتناهي، أو هذا دون ذاك. وحين نقول إن اللامتناهي هو نفي المتناهي، نحن نعبّر أيضاً عن هذا الأخير، ومن المستحيل الاستغناء عنه في تعريفنا للامتناهي. حسبنا أن نعرف ما نقول، كيما نجد المتناهي في تعريف اللامتناهي» (W.L. حـ١ ص١٣٢ ـ ١٣٣).

ذلك أن المتناهي واللامتناهي متضايفان: فالمتناهي يقتضي نفيه وذلك هو اللامتناهي. والأمر هاهنا مثل الأمر في العلة والمعلول: فكلاهما متضايف مع الآخر: فلا علة بغير معلول، ولا معلول بغير علة.

والتسلسل إلى غير نهاية يسميه هيجل: اللامتناهي الرديء أو الزائف. أما المتناهي الحقيقي فهو التكامل الذاتي لشيء ما. إن المتناهي الحقيقي ليس الحد النهائي في سلسلة من التقدم غير محدودة، ولا هو المقابل للمتناهي، بل هو المركب من المتناهي واللامتناهي الزائف لغيريته هو، أي الجهد غير التام لإكمال نفسه في

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الأخلاق عند كنت» الكويت سنة ١٩٨٠.

متناهٍ آخر للكثرة. واللامتناهي الحقيقي هو حقيقة المتناهي، وهو الذي يرفع المتناهي ولا يقوم إلى جواره.

إن اللامتناهي الحقيقي هو «الصائر» das werdende، أي ما هو في حالة صيرورة مستمرة.

وكما في كل مجال ديالكتيكي، نجد هنا أيضاً ثلاثاً يتألف من: المتناهي، اللامتناهي الزائف، واللامتناهي الحقيقي.

إن اللامتناهي الحقيقي هو وجوده لذاته Fürsichsein.

حـ - الوجود - لذاته

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الوجود - لذاته.

وهيجل في منطق «الموسوعة» يعرفه هكذا:

«الوجود - لذاته هو الصفة التامة، وبهذه المثابة هو يحتوي على الوجود والآنية بوصفهما لحظتيه التصوريتين. إن الوجود - لذاته، من حيث هو وجود، هو العلاقة البسيطة مع ذاته - وبوصفه آنيه: هو الوجود المتعين. وهذا التعيّن لم يَعُد التعيّن المتناهي لـ «شيء ما» في اختلافه عن الغير، بل هو التعيّن اللامتناهي الذي يحتوي في داخله على الاختلاف وقد «رُفع»[1] aufgehoben» («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra حـ١ ص٤٣١).

وفي «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير») يعرفه هكذا:

«الوجود - لذاته هو الوجود الكيفي التام؛ إنه الوجود اللامتناهي. إن الوجود الأولي غير محدد ولا معين. والآنية هي الوجود المرفوع، لكن فقط على نحو مباشر. فهي تحتوي إذن وقبل كل شيء على النفي الأول، الذي هو بدوره غير مباشر؛ صحيح أن الوجود يبقى أيضاً وأن كليهما يوجد مع الآخر في الآنية على شكل وَحدة بسيطة، بل ومن أجل هذا هما غير متساويين في ذاتيهما ووحدتهما لم توضع بعد.. ولهذا السبب فإن الآنية هي مجال الاختلافات، والثنائية، ومجال التناهي. والتحديد هو تحديد بما هو كذلك، إنه نسبٌي إنه ليس وجوداً - محدّداً مطلقاً. في الوجود بذاته الاختلاف بين الوجود والتحديد، الذي هو سلب، يوضع ويختزل: الكيف، وجود - الغير، الحد، وكذلك الواقع، الوجود - في ذاته، الواجب أن يكون، الخ... هذه كلها أوصاف ناقصة لسلب الوجود الذي يقوم على الاختلاف بين كليهما. لكن سلب المتناهي المؤدي إلى اللامتناهي، إلى السلب الموضوع للسلب ينشأ عنه، بالنسبة إلى السلب، علاقة مع ذاته، وتصالح مع الوجود: أعني حالة معَيّنة.. أو معيّن مطلق.

إن الوجود - لذاته هو في المقام الأول، الواحد، أي ما هو من أجل ذاته. وفي المقام الثاني يصير الواحد أحادات متعددة: طَرَد: فذلك الوجود للغير للواحد يختفي في تصوريته: جذب. وفي المقام الثالث، يكون ثمّ تعين متبادل للطرد والجذب، بعده يحدث فيها توازن: والكيف الموجود في الوجود - لذاته يبلغ تعبيره الأقصى، ويتحول إلى كم». («علم المنطق» حـ١ ص١٤٧).

ومعنى هذا التعين أن الوجود - لذاته هو ينفي نفيه فيؤكد إيجابه. إنه بعد أن تحدد، وبالتالي جرى عليه السلب، يقضي على هذا السلب، فيثبت بهذا ذاته ولهذا يكون الوجود لذاته في علاقة مع ذاته، بعد أن كان في علاقة مع الغير.

وفي الإضافة Zusatz التي ألحقها هيجل بالنص الأول يسوق مثلاً للوجود - لذاته هو: الأنا. ذلك أن «الأنا» das Ich، وأن كان آنيا، أي وجوداً متحققاً مع الغير وعلى علاقة بالآخرين، فإنه حين يعي ذاته فإنه يتجرد عن الأغيار (جمع: غير؛ وهو اصطلاح كثير الاستعمال عند الصوفية المسلمين، ويقولون عادة: السِّوَى، والأغيار) ويركّز على ذاته، فيصير وجوده هو وجود ذاته، أي وجود - لذاته. إن الوعي الذاتي عودة إلى الذات وتجرد عن السوي والأغيار.

ويقول هيجل إن وعي الإنسان بذاته هو الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان ومن الطبيعة. فالكائنات الطبيعية ليس لها وجود - لذاته، بل وجودها هو دائماً وجود - للغير.

---

(١) الفعل aufheben (والاسم هو Aufhebung) ذو معنيين متضادين في اللغة الألمانية (أي أنه من الأضداد): فهو يدل على الرفع بمعنى الإزالة والمحو، ويدل أيضاً على الإبقاء والمحافظة. وستتوجه حسب المعنى المقصود في السياق، والملاحظ أن المعنى الأول هو الأغلب استعمالاً عند هيجل. «والرفع» اصطلاح شائع في المنطق العربي بمعنى الاستبعاد والإزالة، كما في قولنا: قانون الثالث المرفوع (= المستبعد)، حالة الرفع (= الاستبعاد) في القياس الشرطي المتصل، الخ. والرفع بهذا المعنى يقابله: الوضع... راجع «منطق الموسوعة» (حـ١ ص٤٣٣ ترجمة Véra).

أما قول هيجل في النص الثاني «إن الوجود لذاته هو ـ في المقام الأول ـ الواحد» فلا يعنى به الواحد المعروف في الكم، بل الواحد هنا كيفيّ محض، ويعني به ما هو في علاقة مباشرة ذاته، وما يملك ذاته؛ إنه السلب الكيفي للسلب مباشرة. والواحد هنا لامتناه حقاً، ولهذا هو لا يفقد ذاته في السّوي والأغيار. فالواحد هنا قريب من وصف الله بأنه واحد، إذ نحن في هذا الوصف لا نقصد أن الله واحد بين كثرة وإنما الوحدة الإلهية وحدة كيفية محضة. إن الله واحد لذاته، لا بالنسبة إلى غيره.

و«الوجود ـ لذاته والوجود ـ للواحد ليسا معنيين مختلفين في المثالية Idealitat بل هما لحظتان جوهريتان غير قابلتين للانفصال عن هذه المثالية» (.W.L حـ١ ص١٥٠).

وهنا يقرر هيجل أنه «ينبغي تصور الوجود ـ لذاته بعامة على أنه مثالية Idealitat، بينما الآنية هي. . . الواقع. وبالجملة نحن نعد المثالية والواقع أنهما تحديدان موضوعان الواحد منهما في مواجهة الآخر ولكل منهما استقلال مثلما للآخر، ونقول ـ وفقاً لوجهة النظر هذه ـ إنه خارج الواقع Realitat يوجد أيضاً المثالية. ومع ذلك فإن المثالية ليست شيئاً يوجد خارج الواقع أو إلى جانبه، بل فكرة المثالية تقوم صراحة في هذا: أعني أنها حقيقة الواقع، وهذا يعني أن الواقع يُنْتج ذاته كمثالية بوصفه ما هو في ذاته (أي من حيث أنه متناه، ومن حيث يمتص نفسه في مثالية). لهذا لا يجوز أن نتخيل أننا رددنا إلى المثالية ما هو حقها حينما نقرر فقط أن الواقع ليس هو الكل، وأنه لا بد أيضاً من الإقرار بأنه إلى جانب الواقع توجد أيضاً المثالية. فهذه المثالية التي ستكون إلى جانب، أو التي ستعدّ دائماً أنها فوق الواقع، لن تكون في الحقيقة إلا كلمة جوفاء. إن المثالية لا مضمون لها إلاّ من حيث أنها مضمون لشيء ما. وهذا الشيء ما ليس هذا أو ذاك مما هو غير معين، بل هو الآنية المتعينة على شكل واقع، الأنية التي، منظوراً إليها في ذاتها ومحددة بحدودها، ليس لها حقيقة. لقد كان من الصواب بمعنى من المعاني أن نتمثل الفارق بين الطبيعة والروح (أو العقل) بحيث يكون التعين الأساسي للطبيعة هو الواقع، بينما المثالية تكوّن التعين الأساسي للروح. لكن الطبيعة ليست كرة ثابتة، تامة، توجد لذاتها ويمكن أن توجد بدون الروح، بل الأمر بالعكس وهو أن الطبيعة لا تصيب غرضها وتنال حقيقتها إلاّ في الروح؛ ولهذا السبب عينه ليست الروح كرة مجردة قائمة وراء الطبيعة، بل هي لا تكون روحاً حقة، ولا تؤكد نفسها ذلك إلاّ بقدر ما تحتوي على، وتمتص في داخلها: الطبيعة». («منطق الموسوعة» ط١ ص٤٣٢، ترجمة Véra).

وهنا يؤكد هيجل أن كل فلسفة حقة هي مثالية، ذلك لأنه لا طبيعة بدون عقل، ولا عقل بدون طبيعة. وكل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي. وفي هذه العبارة الأخيرة مفتاح فلسفة هيجل كلها. إنه لا يضع العقل في مقابل الطبيعة، ولا هذه في مقابل ذاك، بل العقل والطبيعة أمر واحد ولا ينفصلان. وكلاهما وجه لشيء واحد أحد. وسيكون لهذا فضل بيان في ثنايا هذه المادة.

القسم الثاني

الكم

الكيف تحديد أوليّ مباشر. أما الكم فهو تحديد لا يكترث للوجود. ذلك أن «الكم هو الوجود المحض حيث التعيّن لا يوضع بعد بوصفه في وحدة مع الوجود هو نفسه، وإنما بوصفه موضوعاً أو منبوذاً على السواء» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٤٣، ترجمة Véra).

ولقد اعتاد علماء الرياضيات أن يعرّفوا الكم بأنه «ما يقبل الزيادة والنقصان». لكن هيجل يعترض على هذا التعريف، لأنه يرى أن معنى هذا التعريف هو أن الكم، على عكس الكيف، لا يكترث للتغير. وذلك لأن هذا التفريق يقتضي أن الزيادة أو النقصان لا علاقة لهما بالكيف، مع أن الكيف هو الآخر يقبل الزيادة والنقصان. وإذن ليس «قبول الزيادة والنقصان» هو خاصية الكم وحده.

وإنما الخاصية الحقيقية المميزة للكم من الكيف هي أن الكم خروج عن الذات، خروج للعقل عن ذاته، أما الكيف فقائم في ذات العقل غير متخارج عنه.

وكما كان للكيف ثلاثة أقسام هي: الوجود، والماهية، والوجود لذاته ـ كذلك للكم ثلاثة أقسام هي:

الكم المحض، ومقدار الكم Quantum، ودرجة الكم.

«والكم درجة من التصور، وبوصفه كذلك هو يلعب دوراً أولاً بوصفه مقولة منطقية، وثانياً في العالم الموضوعي، في عالم الطبيعة وفي عالم العقل (أو الروح) لكن يمكن أن نشاهد أيضاً أن التحديدات الكمية لا تتساوى في الأهمية لدى عالم الطبيعة ولدى عالم العقل. في عالم الطبيعة حيث التصور يبدو كأنه شيء غير ذاته وعلى أنه خارج عن ذاته، فإن للكم من أجل هذا أهمية أكبر مما له في عالم العقل، عالم الحياة الباطنة الحرة freier Innerlichkeit. صحيح أننا قد ننظر أحياناً إلى مضمون العقل من وجهة نظر الكم، لكن من الواضح أننا حين ننظر إلى الله على أنه ثالوث، فإن العدد ثلاثة ليس له نفس الأهمية التي للثلاثة أبعاد في الزمان مثلاً، أو الثلاثة أضلاع في المثلث لأن الحد الجوهري للمثلث هو أنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة أضلاع. بل وفي نطاق الطبيعة نفسها ليس للتحديدات الكمية نفس الأهمية في كل حالة. فإنها أكبر في الطبيعة غير العضوية منها في الطبيعة العضوية، وفي نطاق الطبيعة غير العضوية نجد أن أهميتها في الكيمياء والفيزياء بالمعنى الصحيح أقل منها في الميكانيكا حيث لا نستطيع التقدم خطوة بدون معرفة الرياضيات؛ وهذا هو ما أعطى للرياضيات لقب: «العلوم الدقيقة» في المقام الأول، وأدى - كما لاحظنا من قبل - إلى الأتفاق بين وجهة النظر المادية ووجهة النظر الرياضية البحتة.

«والخلاصة لما سبق هي أن نقرر أنه علينا أن نعدّ من الأخطاء الفاحشة أن نريد إرجاع - وهو أمر يحدث عادة - كل الاختلاف والتعيّنات التي تقع للأشياء إلى اختلافات وتعينات كمية محضة. صحيح أن العقل أكبر من الطبيعة وأن الحيوان أكبر من النبات. لكننا لن نعلم إلاّ القليل جداً عن هذه الكائنات واختلافها لو توقفنا عند هذا الأكثر والأقل، بدلاً من إدراك قابليتها الخاصة للتعيّن، وفي المقام الأول هنا: قابليتها للتعين الكيفي» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٤٧ - ٤٤٨، ترجمة Véra).

وهنا يحسن بنا أن نعرض آراء بعض الفلاسفة في الكم:

١ - ونبدأ بأرسطو لأنه أول من تناول مفهوم الكم وحدده بوضوح فقال:

يطلق الكم poson على ما يقبل القسمة إلى أجزاء بحيث يكون كل واحد منها، اثنين كانا أو أكثر، واحداً ومفرداً محدداً بحسب طبيعته. والكثرة plethos تكون كماً إذا كانت قابلة للحدّ، ومقداراً megethos إذا كانت قابلة للمساحة. كذلك تطلق الكثرة على ما يمكن تقسيمه إلى ما ليس بمتصل؟ ويُطلق المقدار على ما يمكن تقسيمه إلى ما هو متصل» («ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣، ص١٠٢٠أ٧ - ١١).

وقد أدرج أرسطو الكم بين المقولات العشر، وجعله تالياً لمقولة الجوهر وسابقاً على مقولتي الإضافة والكيف. ولذلك تناوله في كتاب «المقولات» (فصل ٦).

ويقسم أرسطو الكم إلى: متصل συνεχές ومنفصل διωρισμένον. فالمتصل هو ما يصطدم بحدّ مشترك، مثل الخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان. أما المنفصل فهو على عكس ذلك: ما لا يماسّ حدّاً مشتركاً، مثل العدد والقول (راجع «ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣ ص١٠٢٠أ٨ - ١٤؛ «المقولات» ص٤ ب س ٢٠ - ص٥ - أ س١٤).

ويقرر أرسطو أن الكم ليس فيه متضادات («المقولات» ص٦أ س١٩ - ٢٥)؛ فإن قيل: وما هي حال الكبير والصغير، الكثير والقليل؟ قال أرسطو: إن العلاقة بينهما ليست تضاداً، بل إضافة: فالكبير مضايف للصغير، إذ لا يتصور أحدهما ولا يوجد إلاّ بالآخر، وهذا هو التضايف وليس التضاد؛ وكذلك الشأن في الكثير والقليل.

ولم يطرأ على تقرير أرسطو لمفهوم الكم هذا تعديل يستحق الذكر حتى جاء أمانويل كنت في كتابه «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٣ فنظر إلى المقولات - حسب اللوحة التي وضعها لها[1] - على أنها تصورات قبلية a priori للذهن من ناحية، وأنها من شروط إمكان المعرفة التجريبية بوجه عام من ناحية أخرى. ولما كانت المعرفة التجريبية هي تركيبية، فلا بد من إكمال المقولات بواسطة الاسكيمات التي بها تؤلف موضوعات

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «إمانويل كنت»، الكويت سنة ١٩٧٧.

التجربة في المكان والزمان: وفيما يتعلق بمقولة الكم، يقول كنت إن الكم بوصفه تصوراً للذهن قبلياً يمكن من تركيب موضوعات التجربة في الكثرة المكانية ـ الزمانية للظواهر. ومقولة الكم عند كنت تتألف من ثلاثة عناصر هي: الوحدة، الكثرة، الكلية. ويقرر أن كل عيان Anscha ung يتضمن مقداراً ممتداًextensive Grössen. والمقدار الممتد هو المؤلف من أجزاء: ففي الهندسة لا بد أن نتصور في المكان نقطاً وخطوطاً، وفي علم الحساب لا بد أن نتصور وحدات يتلو بعضها بعضاً في الزمان: «وهكذا فإنني حين أضع خمس نقط الواحدة تلو الأخرى... فتلك هي صورة العدد ٥» («نقد العقل المحض»، ط B ص١٧٩).

وهيجل يأخذ عن أرسطو، ويهاجم كنت.

فلننظر في المباحث الرئيسة التي ينطوي عليها مفهوم الكم.

١ ـ الكم المحض

الكم المحض هو الذي ليس له حدٌّ بعد، أوليس بعدُ مقداراً كمياً quantum. والأمثلة على الكم المحض إنما نجدها في المكان، وفي الزمان، وفي المادة بعامة، وفي الضوء، بل وفي الأنا ـ بشرط ألا نخلط بين الكم والمقدار الكمي. «إن المكان، والزمان، الخ هي امتدادات، وكرات تمثل سيلاناً خارج الذات، لكنه سيلان لا يتحول إلى ضده، أعني إلى الكيف أو في الواحد؛ إنما هو يكون، من حيث هو سيلان خارج الذات، إنتاجاً مستمراً وتلقائياً لوحدته. فالمكان هو ذلك الوجود ـ خارج ـ الذات المطلق، الذي لا ينقطع أبداً، إنه وجود ـ للغير مستمر يظل مع ذلك في هوية مع ذاته. أما الزمان فهو خروج ـ عن ـ الذات، وتوليد للواحد، من الناحية الزمانية، وتوليد للآن، وإلغاء مباشر لهذا، وإلغاء للإلغاء، بحيث أن هذا التوليد للاوجود هو في الوقت عينه مساواة وهوية مع الذات». (.W.L حـ١ ص١٨١).

وبهذه المناسبة يتناول هيجل النقيضة الثانية من النقائض الكونية التي ذكرها كنت في «نقد العقل المحض»، ونعني بها النقيضة المتعلقة بالتقابل بين لحظات الكم، وهي النقيضة الخاصة بامكان القسمة إلى غير نهاية فيما يتعلق بالمكان، والزمان، والمادة، الخ.

يقول هيجل في نقده لآراء كَنْت في هذا الموضوع:

«إن النقائض Antinomien الكنتية تكوّن دائماً جزءاً مهمّاً من الفلسفة النقدية؛ وهي خصوصاً التي أفضت إلى انهيار الميتافيزيقا السابقة، ويمكن عدّها أنها هي التي حددت الانتقال إلى الفلسفة الحديثة. وإذا كانت قد أدت إلى هذه النتيجة فذلك خصوصاً لأنه بالابتداء من المضمون فإنها برهنت على بطلان مقولات المتناهي ـ وهي برهنة أصحّ كثيراً من البرهنة، الشكلية الخالصة، التي قامت بها المثالية الذاتية، والتي تقول إن عيب هذه المقولات يقوم فقط في كونها ذاتية، لا فيما هي عليه في نفسها. وهذه البرهنة، برغم فضلها الكبير، ناقصة جداً: ففضلاً عن أنها مشوّشة مضطربة، فإنها تؤدي إلى نتيجة يمكن أن توصف بالمفارقة paradoxal لأنها تفترض أن المعرفة لا تقتضي أشكالاً أخرى للفكر غير المقولات المتناهية. ومن كلتا الناحيتين تستحق هذه النقائض نقداً أشدّ عمقاً يهدف إلى إيضاح وجهة النظر والمنهج كما يهدف إلى تخليص النقطة الرئيسة، موضوع البحث، من الشكل الزائف الذي فُرض عليها قهراً والذي لا يفيد إلاّ في جعلها بمعزل عن التبيُّن» (.W.L حـ١ ص١٨٣).

ويرد هيجل على كنت قائلاً: إنه يلاحظ أن كل تصور، أيّاً ما كان، هو قابل لأن تكون له نقائض، وهو أمْرٌ أدركه مذهب الشكاك اليونانيين. ثانياً: إن كنت لم يشهد التناقض في التصورات نفسها، وإنما في الشكل العيني للتمديدات الكوسمولوجية. ولإدراك النقيضة في حالةٍ محضة، كان لا بد من تصور المقولات، لا في تطبيقاتها وامتزاجها مع امتثال العالم، والزمان والمكان والمادة الخ، وإنما خارج هذا الموضوع الذي لا يملك قوة كافية كيما يصير جديراً بأن ينظر إليه في حالة محضة وفي ذاته.

وينتهي هيجل إلى القول بأن نقيضة المكان أو المادة فيما تتعلق بإمكان تجزئتها إلى غير نهاية أو عدم إمكان ذلك «ليست شيئاً آخر غير القول بالكمّ مرة بوصفه متصلاً، ومرة أخرى بوصفه غير متصل. فإذا لم نتصور المكان والزمان الخ إلا وفقاً لتحديد الكم المتصل، فإنها

ستكون قابلة للقسمة إلى غير نهاية. أما إذا تصورناها وفقاً لتحديد الكم المنفصل، فإنها ستحتوي على قسمة أخيرة وستتألف من أحادات غير قابلة للقسمة. وكل واحد من هذين التحديدين يستبعد الآخر» («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra حـ١ ص٤٤٩).

٢ ـ المقدار الكمي Quantum

المقدار الكمي هو الكمية المُحَدَّدة. «إن المقدار الكمي هو آنية الكم، بينما الكم المحض يناظر الوجود، بينما الدرجة... تناظر الوجود ـ لذاته» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٥٠ ترجمة Véra). ويميز هيجل بين العدد بعامة Zahl، والعدد الجامع anzahl ـ وهو ما هو مجموع معين من الأحادات، والوحدة هي الصفة العامة لما هو مؤلف من أحادات.

والعمليات الحسابية تنتج أعداداً بطريقة عارضة محضة. فنحن في العملية الحسابية نضيف وحدات كل واحدة منها خارجة عن الأخرى. وتوقفنا عند عدد بعينه ٧ أو ٨ مثلاً هو أمر اعتباطي خالص. وكل وحدة تضاف هي في هوية مع، واختلاف عن، آخر وحدة. فهذا هو التخارج الذاتي الذي هو خاصية الكم. والمقدار النسبي والمساواة أو اللامساواة للأعداد المضافة ـ هذه مسألة عارضة. ولهذا ـ هكذا يرى هيجل، أخطأ كَنْت حين عدّ القضية «٧ + ٥ = ١٢» قضية تركيبية[1]. إنها مجرد ربط خالٍ من التصور. وعملية الطرح هي مثل عملية الجمع.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الضرب والقسمة: ليس بينهما اختلاف من حيث المبدأ. فنحن في الضرب نضيف مجموعاً من الوحدات، كل واحدة منها هي أيضاً مجموع (أو حاصل جمع). ولهذا يستوي أن نقول: ٤ مرات ثلاثة، أو ثلاث مرات أربعة.

وفي عملية القسمة القاسم هو العدد الجامع anzahl، وخارج القسمة هو الوحدة Einheit.

والمقدار الكمي متناه، شأنه شأن كل ما هو ذو حد؛ وفي الوقت نفسه هو يتجاوز نفسه، إذ ينفي حده ويصبح آخر. ومن هنا كانت لا نهايته. فهو متناه في ذاته، ولا متناه في غيره. «ولا نهايته تقوم أولاً في عدد محدوديته، وثانياً في عودته على نفسه، في وجودٍ ـ لذاته في حالة سوية. وبمقارنة هاتين اللحظتين نشاهد أن الطبيعة، المتناهية للمقدار الكمي، وتجاوزه لذاته نحو آخر فيه يجد تحدده ـ بميزان اللامتناهي: فإن نفي الحدّ يكوّن نفس تجاوز الحد، حتى إن المقدار الكمي يحظى بتحدده في هذه المقولة، أعني مقولة اللامتناهي. واللحظة الأخرى للامتناهي هي الوجود ـ في ـ ذاته، بصرف النظر عن الحدّ؛ لكن المقدار الكمي هو نفسه محدّد بحيث أنه في ذاته لا يكترث لحده، وتبعاً لذلك لا يكترث لمقادير كمية أخرى ولما يتجاوزه. فالتناهي واللاتناهي (الرديء، ذلك الذي ينبغي أن يفصل عنه) يحتوي كل واحدٍ منها، في المقدار الكمي، على لحظة الآخر» (W.L. حـ١ ص٢٢٢ ـ ٢٢٣).

وهذه اللانهائية الزائفة تعدّ عادة على شكل تقدم من الكمي إلى اللامتناهي: أي التجاوز المستمر للحد، وهو أمر يرجع إلى عجز العقل عن القضاء على الحد. وينظر إلى هذه اللانهاية على أنها أمر في غاية السحر، وأنها الكلمة الأخيرة للفلسفة. لكن هذا السحرّ لا يجعل الموضوع عظيماً، بل يجعل العقل أو الذات عظيماً، لأنه هو الذي يمتص مثل هذه المقادير الكمية الهائلة.

وقد أشاد كَنت بهذا التدرج إلى غير نهاية، وبهذه اللانهائية التي فيها العقل أو «الذات تسمو بالفكر فوق المكان الذي نشغله، وتحقق تركيبات تزداد سعة، حتى تصل إلى اللامتناهي: مضيفة نجوماً إلى نجوم، وعوالم إلى عوالم، ونظماً فلكية إلى نظم، ناسبة إلى حركاتها الدورية، وإلى بداياتها ومردها أزمنة لا محدودة. لكن التصور يشعر بالعجز أمام هذا التقدم نحو البعيد اللامحدود، حيث العالم الأبعد يقتضي عالماً أكثر بعداً، وحيث الماضي، مهما تصورناه سحيقاً جداً، لايزال وراءه ماضي أكثر سحقاً، وحيث المستقبل، مهما تصورناه بعيداً، لايزال أمامه مستقبل أكثر بُعْداً. إن الفكر ينهار أمام هذا التصور الذي يتجاوز كل مقياس؛ وهذا السير دون توقف صوب هدف لا يستبصر أبداً، ينتهي بالسقوط أو الدوار» (كنت: «نقد العقل العملي»، الخاتمة).

(١) القضية التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في مفهوم الموضوع؛ والقضية التركيبية هي التي فيها المحمول غير متضمن في مفهوم الموضوع.

ويعلق هيجل على هذا الوصف الرائع بقوله: «هذا النص رائع، ليس فقط بسبب وفرة الصور التي استخدمها كنت في وصف مضمون هذا السمّو الكمّي، بل وأيضاً وخصوصاً بسبب الصراحة التي عبّر بها كنت عمّا عسى أن يؤدّي إليه هذا السمّو، أعني: هزيمة الفكر، والسقوط، والدّوار. والسبب في هذه الهزيمة وهذا السقوط وهذا الدوار ما هو إلاّ الملال الناجم عن التكرار الذي يجعل حدّاً يختفي وحدّاً آخر يظهره، كيما يختفي بدوره من جديد، فيتوالى الاختفاء والظهور من جديد ويقتضي كلاهما الآخر: الذي من هنا في الذي هناك، والذي هناك في الذي هنا، بحيث لا يبقى إلاّ الشعور بالعجز الناجم عن هذا اللامتناهي أو هذا الذي يجب أن يوجد، وخيبة الأمل الناشئة عن الرغبة في الاستيلاء على ما يتجاوز المتناهي، واستحالة إرضاء هذه الرغبة».

ويذكر في «منطق الموسوعة» أن الشعراء، وخصوصاً هلّر Haller وكلوبستوك Klopstock كثيراً ما يلجأون إلى هذا التصوير للاتناهي، ابتغاء الايحاء بتصوير ليس فقط للطبيعة، بل وأيضاً لله. ويستشهد بقصيدة لهلّر يصف فيها لانهائية الله فيقول:

«إني أكدّس أعداداً بغير نهاية
وملايين الجبال
وأضيف زماناً إلى زمان
وأضمّ عالماً إلى عالم،
وحين أنصرف عن هذا العلوّ الرهيب
وأتوجه إليك أنت، وأنا في دوار:
فإن كل قوة للأرقام
تتزايد آلاف المرّات
لا تكوّن جزءاً منك أنت»

لكن هيجل لا يفسّر القشعريرة أمام هذا الرقم اللانهائي إلاّ على أنها ناجمة عن الملال الذي ينشأ في النفس بسبب التكرار المستمر لهذه الواقعة وهي أننا نضع حداً ثم نمحوه، وهكذا باستمرار مما يجعلنا نراوح في نفس المحل. كما يفسّر البيت الأخير من هذه القصيدة والذي يقول:

«إني أشيح بوجهي عنك، ومع ذلك فأنت جميعك أمامي».

هذا البيت ـ أقول ـ يفسره هيجل بأنه يعبر عن هذه الفكرة وهي أن «اللاتناهي الحقيقي يجب ألاّ يعدّ شيئاً قائماً بعد المتناهي، وأنه كيما نصل إلى الشعور باللامتناهي الحقيقي ينبغي علينا أن نلغي هذا التقدم إلى غير نهاية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٦٢ ـ ٤٦٤، ترجمة Véra).

الدرجة

وحدات العدد متخارجة تماماً بعضها عن بعض. لكن العدد من حيث هو حد هو عدد جامع anzahl. ولهذا فإن التخارج المتبادل للوحدات إنما يتعلق بعددها الجامع، ولا يتوقف على شيء خارجها. ولهذا فإن العدد الجامع في هوية مع الحد. وبالجملة فإن العدد، بما هو عدد، هو كل العدد الجامع، أعني أنه مركب الوحدة والعدد الجامع: إنه مقدار كمّيّ ممتد.

والدرجة هي مقدار كمي، لكنها ليست كثرة Menge في داخل ذاتها مثلما هي الحال في العدد.

وحينما ينتقل المقدار الكمي من العدد إلى الدرجة، فإن الوحدات لا تعود بعدُ متخارجة على التبادل؛ إنها تتحالف في الوحدة المحدّدة، التي تصبح بذلك درجة وليست مجرد وحدة.

والدرجة تتضمن التقدم أو التقهقر، وهكذا فإن الصعود أو النزول في سُلّم من الدرجات يصبح تقدماً مستمراً وفيضاً من التغير غير المنقطع وغير المنقسم.

اللامتناهي الرياضي

للامتناهي الرياضي نتائج مهمة في الرياضيات. والتعريف العادي للامتناهي الرياضي هو أنه: لا يوجد مقدار بعده لا يوجد مقدار أكبر منه، إذا كان هو لامتناهي الكبر؛ أما إذا كان لامتناهي الصِّغر فإنه لا يوجد مقدار أصغر منه؛ أو بعبارة أخرى: المقدار اللامتناهي في الكبر هو أكبر من أي مقدار، والمقدار اللامتناهي في الصغر هو أصغر من أي مقدار آخر.

ويعرف المقدار في الرياضيات بأنه ما يقبل الزيادة أو النقصان. وإذن ليس اللامتناهي في الكبر أو في الصغر مقداراً، لأنه لا يقبل الزيادة في الحالة الأولى، ولا

النقصان في الحالة الثانية. وقد رأى كَنْت في هذا الأمر نقيضة لا سبيل إلى حلّها.

وجاء هيجل واستلهم اسبينوزا لحل هذه المعضلة. ذلك أن اسبينوزا يميز بين نوعين من اللامتناهي: اللامتناهي في الخيال وهو ما لا يتناهى عند حد، واللامتناهي بالفعل infinitum actu وهو ما هو في علاقة مع ذاته، أو ما هو تام وحاضر بالفعل. فالكسر ٢/٧ إذا ترجم إلى نسبة عشرية كان ٢٥٨٧١٤ و. وتستمر الكسور إلى غير نهاية - وهذا هو اللامتناهي في الخيال أو الوهم أو الظن، لأنه ليست له أية حقيقة واقعية. لكن إذا نظرنا إلى هذه الأعداد الكسرية على أنها أعداد موجودة في السلة وعلى أنها تنقصها أعداد تالية فإن هذا يعده اسبينوزا لامتناهياً بالفعل.

فجاء هيجل وقال إن ٢/٧ هي نسبة، وهذه النسبة ثابتة، لأنها ستكون هي هي لو قلنا - بدلاً من ٢/٧ -: ٤/١٤، ٦/٢١، ٨/٢٨، ١٠/٣٥، الخ، الخ.

«وفي هذا التصور للامتناهي الرياضي يرتفع المقدار الكمي إلى وجودٍ كيفيّ؛ لقد وضع على أنه لامتناه حقيقي، إنه لم يُرْفع بوصفه مقداراً كمياً هو كذا أو كذا، بل من حيث هو مقدار كمي فحسب». (W.L. حـ١ ص٢٥٤).

والخلاصة أن هيجل يرى أن اللامتناهي الرياضي الحقيقي يتصف بأنه كيفيّ، ومن هنا كان حقيقياً واقعياً. وقد بالغ في الإسهاب في هذا الموضوع بحيث استغرق منه أربعين صفحة (حـ١ ص٢٣٩ - ٢٧٨). فليرجع إليها من أوتي القدرة على متابعته هاهنا!

ومثل هذا سيفعله في التعليقة التالية (رقم ٢) والتي تدور حول «الغرض من حساب التفاضل مستخلصاً من تطبيقه». (W.L. حـ١ ص٢٧٨ - ٣٠٩).

النسبة

وهكذا نصل إلى النسبة، والنسبة على ثلاثة أضرب:

أ - نسبة مباشرة، وفيها لا يظهر الطابع الكيفي بما هو كذلك؛

ب - النسبة غير المباشرة، وفيها نفي أحد المقادير الكمية الذي يوضع في نفس الوقت الذي يوضع فيه تغير الآخر؛ وتسمى أيضاً: النسبة العكسية؛

جـ - النسبة بالقوة؛ وهي النسبة التي ترجع إلى ذاتها والتي تتجّلى على أنها مجرد انتاج للمقدار الكميّ بواسطة ذاته.

في النسبة المباشرة يعبّر الأسُّ عن العلاقة الذاتية التي للمقدار الكمّي، وأعداد البسط والمقام يمكن أن تتعدد إلى غير نهاية.

وفي النسبة العكسية يكون المقدار الكمي في علاقة نفي مع ذاته.

وفي النسبة بالقوة لا يهمّ تنوع الحدود، ويصبح المقدار الكمي نفياً للنفي، والنسبة تصبح كيفية خالصة، يمكن تعريفها بأن نقول إن المجموع هو الوحدة نفسها، وأن المقدار الكمي هو - في وجوده الغيري - في هوية مع ذاته.

٣ - المقياس

«المقياس هو المقدار الكمي الكيفي، وأولاً بوصفه مقداراً كمياً كيفياً مباشراً. إنه مقدار كمي يرتبط بآنية، أو كيفية. والمقياس، بوصفه وحدة جامعة بين الكيف والكم، هو الوجود القائم. إننا حين نتحدث عن الوجود، فإنه يبدو أولاً على أنه لحظة مجردة تماماً وغير متعينة. لكن من طبيعة الوجود أنه يحدِّد نفسه؛ وهذا بالقدر الذي به يبلغ تمام تعينُه. ويمكن أيضاً أن نعد المقياس تعريفاً للمطلق، وذلك بمقتضى وجهة النظر التي تقول عن الله إنه مقياس كل الأشياء». («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٤ ترجمة Véra).

وتفسير هذا هو أننا نجد المقياس، وهو في ذاته كمي، مرتبطاً بالكيف في الطبيعة: إذ كل التركيبات الكيماوية هي نسب كمية تؤدي إلى صفات أو كيفيات. مثلاً: كب أ٤ يد.٢ (حمض الكبريتيك، ويتألف من كبريت بنسبة ١ + اكسجين بنسبة ٤، وهيدروجين بنسبة ٢. وفي الموسيقى نجد أن درجة النغمة الصوتية تتوقف على الذبذبات الهوائية. وفي الطبيعة العضوية نجد المقياس رابطة جوهرية بين الحجم والتركيب.

وهكذا نجد أن كل موجود واقعي له مقياس

خاص، أعني نسبة بين العناصر التي يتألف منها، وخارج هذه النسبة فإنه لا يبقى. صحيح أن النوع الواحد من الكائنات تختلف مقاييسه: فثم إنسان سمين وآخر نحيف، وثم نوع من الشجر ضخم وآخر صغير البنية. بيد أنه يلاحظ أن زيادة المقياس لا تستمر طويلاً، بل لا بد أن تنتهي عند حد معين: فإذا وجد إنسان طوله متران وربع متر، فإنه لا يوجد إنسان طوله عشرة أمتار، ناهيك أن يكون عشرين أو ثلاثين أو مائة. إن المقياس يتراوح بين مقادير كمية محددة، متوسطها هو الذي يعد المقياس الخاص بكل كائن كان.

إن المقياس مقدار كمي لكيفية معيّنة. لكنه ليس «تصوراً» في ذاته، لأن المقياس أمر خارجي واصطلاحي.

ويطبق هيجل فكرة المقياس في ميدان العلوم الروحية، أو الإنسانية كما يقال عادةً اليوم. ففي السياسة نجد أن الدستور السياسي يراعي فيه مساحة الدولة وعدد السكان، و«التشريع يختلف بحسب عدد السكان ومساحة الدولة» فتشريع كانتون canton صغير في سويسرا لا يناسب دولة كبيرة، كما أن تشريع الجمهورية الرومانية لم يُسَنّ لكي يطبق على المدن الصغيرة في الأمبراطورية الألمانية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٨ ـ ٤٧٩، ترجمة Véra). وفي الديانة اليونانية نجد الإلاهة «نمسيس» Nemesis مهمتها هي أن تعاقب على الإفراط في الكبرياء أو في الهناء، فهي تمثل المقياس. والقاعدة العامة في الأخلاق اليونانية تقول: تجنب الإفراط
وأفلاطون أوضح العلاقة بين المقياس والكم في محاورة «السياسي» poloticus (٢٨٣د ـ ٢٨٥حـ). ونجد الغريب في هذه المحاورة يقسم المقياس إلى معنين: مقياس لقياس الكمية النسبية، وآخر لقياس الإفراط والتفريط أو الزيادة المفرطة والنقص الفاحس. ونحن نعلم جيداً أن أرسطو جعل المقياس، بمعنى النسبة الوسطى، أو الوسط، هو معيار الفضيلة، إذ الفضيلة عنده وسط بين طرفين، أو اعتدال بين الإفراط والتفريط.

وتحت باب المقياس يبحث هيجل في ثلاثة مسائل في «منطق الموسوعة»، وفي ١٥ مسألة في «علم المنطق» («المنطق الكبير»).

وحسبنا هنا أن نشير إلى ما يقوله في «منطق الموسوعة» فالمسائل الثلاث التي يثيرها فيه هي: (أ) القاعدة أو المعيار، أي الطابع العام للمقياس؛ (ب) ما لا مقياس له((حـ) اللامتناهي الحقيقي للمقياس.

(أ) القاعدة أو المعيار

المقياس هنا يتخذ شكل سلّم من الدرجات، يحدث فيها تغير كيفي في بعض النقط فقط. والزيادة أو النقصان على سلم الدرجات تتنامى بالتزايد الحسابي فالأجسام الصلبة تتحول إلى سوائل، والسوائل إلى غازات وفقاً لدرجات الحرارة التي تتعرض لها؛ ودرجات النغمات في السلم الموسيقي تتغير وفقاً لتقدم الانسجام. وفي كلتا الحالتين يحدث تغير كيفي محدود. يقول هيجل: «إذا ما تجاوزنا من جانب أو من آخر، المقياس الذي حدّدته العلاقات الفردية، فإننا نشاهد حينئذ ظهور الطبيعة الكيفية للمقياس» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٨ ترجمة véra).

وهذه الفكرة هي التي بالغ في استغلالها والتوسع فيها كارل ماركس حتى ذهب إلى أن الكم يتحول إلى كيف بمجرد الزيادة أو النقصان. وهذا التوسع لم يقصد إليه هيجل، وإنما اقتصر ـ كما قلنا منذ قليل ـ على القول بأنه في حالة تعرض المقياس للزيادة قد يحدث أحياناً تغيّر في الكيف محدود وعارض ولم يجعل من هذا القول قاعدة عامة، بل مجرد وصف لحال عارضة قليلة الحدوث محدودة الأحوال.

(ب) ما لا مقياس له Das Maaslos

«أما انتفاء المقياس ـ ما لا مقياس له ـ فهو أولاً تجاوز المقياس ـ بفضل طبيعته الكمية ـ إلى ما فوق تعيّنه الكيفي العيني. لكن لما كانت الحالة الكمية الأخرى، وهي أسباب مقياس الحالة الأولى، هي أيضاً كيفية، فإن انتفاء المقياس هو أيضاً مقياس؛ فهذان الانتقالان ـ من الكيف إلى المقدار الكمي، ومن المقدار الكمي إلى الكيف ـ يمكن بدورهما أن يمثلا بتقدم لامتناه ـ مثل اطراح المقياس واستعادته في انتفاء المقياس. ذلك أن ما يحدث في الواقع هو أن المباشرة التي تعود إلى المقياس بما هو كذلك، قد نُحيّت جانباً؛ لكن الكيف والكم يوجدان فيها بوصفهما مباشرين، وليس المقياس إلاّ

هويتهما النسبية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٩ ـ ٤٨٠، ترجمة vèra). لكن الوجود غير المحدود للدرجات يعد لامتناهياً زائفاً.

(حـ) اللامتناهي الحقيقي للمقياس

لكن يتبين أن المقاييس في تراجعها هي في حالة هوية: فإن الكم والكيف قد صار كل واحد منهما سواء gleichgültig بالنسبة إلى الآخر، ولم يعد ثم بينهما خلاف. ذلك أن كل واحد من الحدين قد نفي نفسه ليجد نفسه في نفي مضاده؛ وكل واحد منهما يجعل من هذا المضاد لحظة من ذاته هو، ولهذا يرتفع كل واحد إلى اللامتناهي الحقيقي. وهذا اللامتناهي لم يعد لانهائية الكيف المحض، ولا لانهائية الكم، بل هو لانهائية الموجود الكلي، التي تظل هي هي خلال كل التغيرات الكمية أو الكيفية. إذن التغير هنا في الوقت نفسه بقاء واستمرار؛ إنه وجود واحد هو الذي يتجلى في تعينات مختلفة. ولا معين منها هو وجود مستقل، إنما هي أحوال وعوارض زائلة لموضوع ثابت أبداً.

خلاصة نظرية الوجود

الوجود المحض والعدم المحض سيّان، لأن كليهما ليس بمتعيّن. لكنهما في الوقت نفسه يتميّزان تميزاً مطلقاً، لأن كليهما يزول مباشرة في نقيضه. وحقيقتهما إنما تقوم في حركة زوال أحدهما في الآخر، وهذه الحركة هي الصيرورة.

وفي الصيرورة يتحد الوجود والعدم.

والصيرورة تفضي بدورها إلى مفهوم آخر هو الكيف والوجود ذو الكيف هو الآنية، أي الوجود المتحقق العيني.

كل آنية محدودةٌ بالغير، بالآخر. وما هو «شيء ما» هو الوجود المحدود بحد هو الآخر.

ولا شيء على الأرض أو في السماء إلاّ ويحتوي على الوجود والعدم في وقت واحد.

والكيف يمكن أن يصير هو ذاته دون أن يحدّ بغيره، فيكون مجرد علاقة بالذات مع نفسها. وفي هذه الحالة يصبح هو الواحد.

وهنالك يكون الوجود واحداً سرمدياً ثابتاً، وتصير الصيرورة مجرد مظهر خارجي.

لكن الحقيقة ليست في الواحد، ولا في مضادها وهو التعدد أو الكثرة؛ إنما هي في الوحدة الجامعة بين الواحد والمتعدد. وهذه الوحدة الجامعة هي الكم.

وهكذا يتلو الانفصال الأساسي في العالم الذرّي الاتصالُ الرتيب للكم المحض. بيد أن الوجود لا يستطيع أن يتعين في عدم تعدد الكم، وإلاّ فني. لهذا لا بد للكم أن يتحدد، بأن ينحلّ إلى كميات محدّدة بينها علاقات محددة.

لكن الكم لا يمكن أن يتحدد تحدداً حقيقياً فعّالاً إلا بواسطة الكيف. لهذا فإن حقيقة الوجود ليست هي الكيف المحض، ولا الكم المحض، بل الوحدة الجامعة بينهما، وهذه الوحدة هي المقياس.

ولهذا فإن الوجود هو مجموع الآنيات ذوات الكيف والكم معاً. وهي بكميتها يتوقف بعضها على بعض ويتكافل معه وينفذ بعضه في بعض ويستمر فيه؛ وبكيفيّتها هي تتميز بعضها من بعض وتتقابل بعضا ضد بعض.

وبالجملة فإن الوجود هو في وقت واحد معاً: واحد ومتعدد، متصل ومنفصل، ثابت ومتغير. أما الموضوع الباقي تحت كل التغيرات العابرة، فهو المادة التي هي هي مع تنوع الأشكال، والواقع الراهن تحت كثرة المظاهر.

ووفقاً لهذا فإن الوجود، متصوراً على هذا النحو، هو السويّة Indifferenz المطلقة.

وهذه السويّة المطلقة هي الماهية. إذ الماهية هي النفي الجوهري لما هو مباشر ولما هو معطي. فالماهية تنفي ما هو مباشر: إذ زيد وعمرو وبكر كلٌ منها يُنْفَى في الماهية التي هي ماهية الإنسان بعامة. لكن مع صدور زيد وعمرو وبكر عن الإنسانية كماهية يبقون في الماهية إذ يبقون متصفين بالإنسانية، ولا وجود حقيقياً لأيّ منهم إلاّ بماهية الإنسانية. ـ وهذا يقودنا إلى القسم الثاني من منطق هيجل وهو: منطق الماهية.

القسم الثاني من منطق هيجل

منطق الماهية

الماهية نفيٌ للوجود المباشر، لأنها تتجرد عن الآنيات العينية للأفراد. ولهذا فإنها نفيٌ مطلق. وعلاقتها مع ذاتها هي عودة النفي على نفسه، أو انعكاسه على نفسه.

ويقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «الماهية هي التصور من حيث كونه موضوعاً؛ في الماهية لا تكون التعيينات إلاّ نسبية، وليست منعكسة في ذاتها؛ ولهذا فإن التصور لا يكون بَعْدُ لذاته. إن الماهية، بوصفها الوجود الذي يصنع التوسط مع ذاته، بفضل سلبيته الخاصة، هو العلاقة مع الذات فقط من حيث هي علاقة بشيء آخر ليس مباشرةً بمثابة موجود seindes، بل هو موضوع وغير مباشر». (ص١١٢؛ ترجمة جبلان Gibelin ص٨٨).

وفي «علم المنطق» يقول: «إن حقيقة الوجود هي الماهية. إن الوجود هو المباشر. ومن حيث أن العلم يريد أن يعرف الحق، أي الوجود في ذاته ولذاته، فإنه هو لا يقتصر على المباشر وتعيّناته، بل يتجاوز هذا المباشر ويتخلله من جانب إلى جانب على افتراض أنه وراء هذا الوجود هناك أيضاً شيء آخر غير الوجود نفسه؛ وأن هذا العمق الخلفي هو الذي يكوّن حقيقة الوجود. وهذه المعرفة علم غير مباشر، لأنها لا توجد مباشرة في الماهية وحدها، بل تبدأ ابتداءً من آخر، هو الوجود، وعليها أن تقطع شوطاً أولياً، هو طريق تجاوز الوجود، أو طريق الاختراق خلال هذا الوجود نفسه. وفقط من حيث أن المعرفة تتبطن ابتداءً من الوجود المباشر، فإنها بواسطة هذا التوسط تعثر على الماهية» («علم المنطق» نشرة Lasson حـ٢ ص٣).

وبعبارة أبسط وأوضح، نجد أن هيجل يقول عن الماهية أنها ما نحصل عليه من خلال استبطاننا للموجودات، بأن ننفي عن الموجود العيني كل تعين وتحدّد، وتجرّده من كل وصف عارض عابر.

والوجود هو لحظة الإيجاب، والماهية هي لحظة النفي أو السلب. وسنجد أن المركب من الإيجاب والسلب هو التصوّر Begriff.

وكما رأينا في نظرية الوجود أن أقسامها ثلاثة هي: الوجود، العدم، الصيرورة ـ كذلك نجد في نظرية الماهية أن أقسامها ثلاثة هي: الماهية، الظاهر، الوجود بالفعل Wirklichkeit.

أ ـ الماهية

إن الماهية سلبٌ مطلق. ذلك أن علاقتها مع ذاتها ليست إلاّ عودة السلب على نفسه. إن هذا السلب ينفي نفسه، ثم ينفي هذا النفي الأول، وهكذا باستمرار. لكن هذا النفي اللامتناهي للذات هو في الوقت نفسه هوية مع الذات: لأن السلب لا يكون سلباً إلا لأنه ينفى.

وينجم عن هذه أن الماهية حين تنفي ذاتها فإنها لا تخرج عن ذاتها، ولا تنتقل إلى مضادها. إنما هي تدخل في ذاتها وتبرز هويتها مع ذاتها. ولهذا فإن الماهية لا تخضع للصيرورة. إن حركتها باطنة تماماً. إنها انعكاس من الذات على الذات. ولهذا فإن الماهية والإنعكاس اسمان مترادفان لنفس التعين للتصور. «إن العلاقة مع الذات في الماهية هي شكل الهوية، والانعكاس على الذات الذي يحل هنا محل مباشرة الوجود» («منطق الموسوعة» ص١١٣).

والماهية بوصفها عودة الوجود على ذاته، تكون أولاً غير متعيّنة، إذ تعيُّنات الوجود ترفع aufgehoben فيها، والماهية تحتويها. والماهية المطلّقة، في هذه البساطة مع الذات، لا تكون لها آنية Dasein. لكن من الضروري أن تصبح لها آنية، لأنها وجود ـ في ـ ذاته ـ ولذاته.

ب ـ الظاهر

والماهية يجب أن تظهر. وظهورها في ذاتها هو تنحّيها من أجل المباشرة التي بوصفها انعكاساً على الذات، هو قوام (مادة) وشكل. «والظهور هو التعيُّن الذي بفضله لا تكون الماهية هي الوجود، وإنما الماهية والظهور في نموّه يكوّنان الظاهر. ولهذا فإن الماهية ليست وراء الظاهرة، ولا عِبْرها؛ بل الوجود ظاهر لأن الماهية هي التي توجد («منطق الموسوعة» ص١٣١).

والظاهر يحتوي على كل ثراء تعينات الوجود، ويقوم في مواجهة الذات بوصفه حدّاً مستقلاً قائماً برأسه لا يردّ إلى شيء.

والظاهر يقابل الماهية بوصفه بقية للوجود. وهذه البقية تؤكد نفسها تجاه الماهية على أنها آخر مستقل.

لكن الظاهر يظل مقترناً بالماهية لأنه ظاهر الماهية.

ويعبر هيجل عن هذه المعاني في «علم المنطق» فيقول:

«الوجود هو ظاهر. ووجود الظاهر يقوم فقط في الوجود المرفوع للوجود، أي في عدميته، وهذه العدمية تكون له في ماهيتة؛ وخارج عدميته، وخارج الماهية لأركان الظاهر. إن الظاهر هو النفي الموضوع بوصفه سالباً. والظاهر هو كل البقية التي بقيت بعدُ من نطاق الوجود. لكن يلوح أن لها أيضاً جانباً مباشراً مستقلاً عن الماهية، وهو «غيّر» لهذه الماهية بعامة. و«الغير» يحتوي بوجه عام على كلتا لحظتي الآنية واللاآنية. ولما لم يَعُد للاماهية وجود، فإنه لا يبقى له من الآنية إلاّ اللحظة المحضة للآنية، والظاهر هو هذه اللاآنية المباشرة، بحيث أن تعيّن الوجود ليس له الآنية إلا كعلاقه مع شيء - آخر في لا آنيته، اللاذاتي الذي لا حقيقة له إلاّ في نفيه. فلا يبقى له إذن إلا التعين المحض للمباشرة، إنه مثل المباشرة الانعكاسية، أي التي لا تكون إلاّ بتوسط سلبها، والتي في مواجهة توسطها ليست إلاّ التعيُّن الخاوي لمباشرة اللاآنية» («علم المنطق» حـ٢ ص٩).

والشكل والمضمون متضايفان وفي هوية معاً. ذلك لأنه في التقابل بين الشكل والمضمون ينبغي أن يلاحظ أن المضمون ليس عارياً عن الشكل، بل هو يتضمن الشكل في داخله، وإن كان هذا الشكل خارجاً عنه، إن المضمون ليس إلاّ انقلاب الشكل إلى مضمون، وانقلاب المضمون إلى شكل. وهذا الانقلاب تعيّن في غاية الأهمية؛ لكنه لا يقع إلاّ في العلاقة المطلقة.

والظاهر هو الانعكاس التأملي[1] Reflexun، الانعكاس التأملي الذي لايزال ضمنياً؛ إنه الانعكاس الذي لحظاته المختلفة تكون كما لو كانت مركّزة في وحدتها المباشرة. وهذه الحالة المباشرة للانعكاس تتناقض مع تصوره. وعليه أن يتخلص منها ويصير انعكاساً صريحاً. ولحظاته المختلفة ينبغي أن يتميز بعضها من بعض، وأن تَهب نفسها استقلالاً نسبياً وأن تدخل في وحدتها، وحدتها الانعكاسية غير المباشرة.

والانعكاس التأملي المعيُن هو بوجه عام وحدة الانعكاس التأملي الواضع والانعكاس التأملي الخارجي. . والانعكاس الخارجي يبتدىء من الوجود المباشر، أما الانعكاس الواضع فيبتدىء من العدم. إن الانعكاس الخارجي الذي يصير معيُناً يضع آخر، هو الماهية، محل الوجود المرفوع؛ والوضع يضع تعيّنه ولكن ليس محل شيء آخر؛ إذ ليس له افتراض سابق. ولهذا السبب فإنه ليس انعكاساً تاماً معيُناً؛ فالتعيُّن الذي يضعه هو تبعاً لذلك مجرد شيء موضوع؛ إنه مباشر، لكنه ليس كمساوٍ لذاته، بل بوصفه ينفي نفسه، وله رابطة مطلقة مع العود في الذات؛ إنه فقط في الانعكاس في الذات، بيد أنه ليس هذا الانعكاس التأملي نفسه» («علم المنطق» حـ٢ ص٢٠).

والانعكاس التأملي، من حيث هو وضع، ليس له وجود مباشر. ذلك لأنه لا يوجد إلاّ فيما هو موضوع. إنه ليس إلاّ النفي الواقع عليه. وليس له مضمون خاص، إنه كما لم يكن؛ أعني أنه يرفع نفسه بنفسه. ذلك أنه لا نحصل على مضمون خاص به، وبالتالي على حقيقة واقعية، إلاّ من حيث هو ينفي سلبيّته الخاصة، أو يرد إلى ما هو موضوع قواماً مستقّلاً. هنالك يصبح انعكاساً مفترضاً Voraussetzende Reflexion. والافتراض هو الوضع الذي ينفي ذاته بما هو كذلك.

وهنا يحسن بنا لمزيد من الايضاح - أن نشرح معنى الانعكاس التأملي (وعلى سبيل الاقتصار نقول أحياناً: الانعكاس، ولكننا نقصد دائماً الانعكاس التأملي) عند الفلاسفة المحدثين.

أول من عني بدراسة الانعكاس التأملي من الفلاسفة المحدثين - هو ليبنتس Leibniz. وهو يعرّف الانعكاس التأملي reflexion بأنه «ليس شيئاً آخر إلاّ

(١) وجدنا من الأفضل استعمال هذا الاصطلاح المزدوج، بدلاً من «التأمل»، منعاً للالتباس. إذ فيه انعكاس من الذات أو العقل على الموضوعات الخارجية، وانعكاس من هذه على الذات أو العقل.

الانتباه الموجّه إلى ما في باطن عقلنا» (راجع Nouveaux essais، المقدمة، ص٤).

وفي إثره قال ڤولف Wolff إن الانعكاس التأملي هو «التوجه المتوالي للانتباه نحو ما هو متضمّن في الشيء المدرك» (راجع كتابه Psychologia empirica، ص٢٥٧، فرانكفورت سنة ١٧٣٢).

وعرّف جون لوك Locke الانعكاس التأملي بأنه الفعل الباطن الذي به العقل يُكمل الإدراك الحِسّي للعالم الخارجي. فقال: «إن الانعكاس التأملي هو وعي العقل بالعمليات التي يقوم بها وبأحوالها؛ وعلى هذا النحو تتكون في العقل أفكار هذه العمليات» (راجع An Essay Concerning Human Understanding، لندن سنة ١٨٧٧، حـ٢ فصل ١، ص٤).

ثم جاء كَنْت فعرّف الانعكاس التأملي بأنه «الوعي بالعلاقة بين بعض الامتثالات المعطاة وبين الينابيع المختلفة للوعي» («نقد العقل المحض» ط A ص٢٦١أ). ويميز بين الانعكاس التأملي المتعالي، وبين الانعكاس التأملي المنطقي: فالأول هو العملية التي بها يفحص هل العلاقة والرابطة بين عِدة امتثالات ينبغي أن ترد إلى الذهن المحض أو إلى العيان الحِسّي الذي يولدّ تصورات الانعكاس التأملي («نقد العقل المحض» ط B ص٣١٦). والثاني، أي الانعكاس التأملي المنطقي، هو مجرد مقارنة متعالية تحتوي على مبدأ امكانيات المقارنة الموضوعية بين الامتثالات بعضها وبعض («نقد العقل المحض»، ص٢٤٠ وما يليها). وكنت يسمى المقولات باسم: تصورات الانعكاس التأملي.

أما هيجل فيرى أن الانعكاس التأملي «هو الفعل الذي به «الأنا»، وهو يتخارج أولاً من طبيعته ويدخل من جديد في ذاته، يصير واعياً بذاتيته في مواجهة الموضوعية التي تقابله» (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» لهيجل، ص٤١٣).

والذي يحملنا على استعمال اللفظ: «انعكاس» هو أن الوجود الظاهر هو انعكاس الماهية على الخارج، وأن الموجودات الخارجية ما هي إلاّ صور منعكسة في الخارج للماهية. وواضح ما هنا من مثالية محضة.

وتحت باب الانعكاس التأملي يدرج هيجل ثلاثة موضوعات هي: الهوية، الاختلاف، الأساس Grund.

١ ـ الهوية Identität

إن الماهية في علاقتها المباشرة مع ذاتها هي الهوية. والهوية هي الوجود الانعكاسي أو وجود الانعكاس التأملي. وإذا كان الوجود المحض هو الايجاب المحض، فإن الهوية هي الايجاب بوصفه إعادة إيجاب، أي عود الايجاب على ذاته من خلال السلب. ولذا فإن الهوية تحتوي على ضدها من حيث هو مرفوع. وهذا الضد هو السلب، أو عدم الوجود، ولكنه عدم الوجود الماهوي، أي الاختلاف. ولهذا فإن للهوية لحظتين: الهوية، والاختلاف. إنها الرابطة بين هذين الحدين.

لكن إذا انحصرنا في الهوية وحدها، كانت الهوية حينئذ صورية (شكلية) أو هوية الذهن، وهي التي يعبّر عنها في صورة قانون للفكر هو المعروف في كتب المنطق العادي باسم «قانون الهوية» (أو بتعبير غير دقيق ويجب العدول عنه، رغم كثرة شيوعه: قانون الذاتية)، ويصاغ رمزياً هكذا أ = أ، أي كل شيء هو في هوية مع ذاته». يقول هيجل اعتراضاً على هذا القانون: «هذه القضية (أ = أ) بدلاً من أن تكون قانوناً حقيقياً للفكر، ليست شيئاً آخر غير قانون الذهن المجرد. وشكل هذه القضية ـ يتناقض معها، لأن القضية تقتضي تمييزاً بين موضوع ومحمول، وهو أمر غير متحقق في هذه القضية. كما يلاحظ خصوصاً أن هذه القضية تستبعدها سائر القوانين المسماة بقوانين الفكر (إذ هي تقرر قانوناً ما هو مضاد لهذا القانون ـ وحين يقال إن هذه القضية لا يمكن أن يبرهن عليها، لكن كل شعور يسير وفقاً لها ويسلّم بها متى ما سمعها وبعد التجربة فوراً ـ فإننا نرد على هذا ونقول إن التجربة العامة تتعارض مع هذه التجربة المزعومة التي يقول بها المدرسيون، وإن الشعور لا يفكر وليس لديه امتثالات وفقاً لهذا القانون، ولا يتكلم بحسبه، وأنه لا يوجد موجود، أيّاً كان، وفقاً لهذا القانون. إن الكلام وفقاً لهذا القانون المزعوم للحقيقة (الكوكب هو كوكب، المغناطيسية هي المغناطيسية، العقل هو العقل) هو حقاً ضربٌ من البلاهة؛ وتلك تجربة عامة. إن الفلسفة المدرسية، التي عندها وحدها

تكون لهذه القوانين قيمة، قد فقدت منذ زمان بعيد هي وكتبها المنطقية التي تعرضها بجد ـ نقول إنها فقدت كل ثقة لدى الإدراك العام ولدى العقل معاً» («منطق *الموسوعة*»، ص١١٥، تعليق).

٢ ـ **الاختلاف** Unterschied

والهوية والاختلاف متضايفان، أي لا يفهم أحدهما إلا بالآخر، ولا يوجد إلا به. فلا معنى للهوية بدون الاختلاف، كما لا معنى للاختلاف بدون الهوية.

وهيجل في «علم المنطق» يقول: «الاختلاف هو في ذاته اختلاف في علاقة مع ذاته، إنها إذن سلبُ نفسها. إنه اختلاف ليس عن شيء آخر، بل اختلاف عن ذاته: إنه ليس ذاته، بل هو غيره. لكن ما يختلف عن الاختلاف هو الهوية. ولهذا فإن الاختلاف هو اختلاف وهوية معاً. فكلاهما يكوّن الاختلاف. إن الاختلاف هو الكل ولحظته، تماماً مثلما أن الهوية مع الذات هي الكل ولحظته. وهذا هو الطابع الجوهري للانعكاس التأملي والأساس الأصلي الدقيق لكل فعّالية ولكل حركة ذاتية. والخلاف والهوية يجعلان من الذات اللحظة أو الوجود ـ الموضوع، لأنهما ـ بوصفهما انعكاساً تأملياً، هما العلاقة السالبة لذاتها» (.W.L حـ٢ ص٣٤).

ومعنى هذا أن الاختلاف ينطوي في داخله على الهوية، كما أن الهوية تنطوي في ذاتها على الاختلاف.

التنوع Verschiedenheit

«تنحلّ الهوية في ذاتها إلى تنوع، لأنها، بوصفها اختلافاً مطلقاً في ذاتها، فإنها تصبح أنها كسالب لها، ولحظاتها هذه: هي ذاتها وسالبها، هي انعكاسات تأملية في الذات، هي في هوية مع الذات؛ أو لأنها ترفع بذاتها مباشرةً نفيَها، وهي في تعيّنها تنعكس تأملياً في ذاتها. والمتنوع يبقى كمتنوع لأنه في هوية مع ذاته، ولأن الهوية تكوّن أرضه وعنصره؛ أو بعبارة أخرى، المتنوع ليس هو كذلك إلاّ في مضادّه أي الهوية». (.W.L حـ٢ ص٣٤).

والمتنوعات تستوي لدى بعضها البعض في اختلافها، وإنما يحدث التباين بها بفضل الهوية التي تتصف بها.

وفي التشابه Gleichheit يقع هوية من جانب واختلاف من جانب آخر. والحدان اللذان تقع بينهما المقارنة هما في هوية من ناحية، واختلاف من ناحية أخرى. والمقارنة ليست أمراً اعتباطياً، لأن التشابه واللاتشابه لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر. فلأن كل حدٍّ من الحدين المقارنين هو شبيه، أو غير شبيه، بالآخر فإن الحدين يمكن أن ينعتا إما بأنهما متشابهان أو بأنهما غير متشابهين، وإذا نعت أحدهما بأنه شبيه فيجب أن ينعت أيضاً بأنه غير شبيه.

وهيجل يريغ من هذا كله إلى القول بهوية المتقابلات، فكل متقابل هو ذاته وهو مقابله. إذ كل حد منهما يحتوي على الآخر ويستبعده معاً.

أما المساواة فهي «الهوية بين حدود ليست هي هي، أي ليست في هوية ـ واللامساواة هي العلاقة القائمة بين الحدود اللامتساوية. وهذان اللفظان [المساواة واللامساواة] لا يفترقان من جوانب أو وجهات نظر متباينة، على سواء بعضها تجاه بعض، بل أحدهما يظهر في الآخر. فالتنوع إذن هو اختلاف الانعكاس التأملي، أو الاختلاف في ذاته، وهو اختلاف متعيّن. والاختلاف في ذاته هو الماهوي وهو الموجب والسالب، حتى إن الموجب هو العلاقة التي في هوية مع ذاته، بمعنى أنه ليس السالب، وأن السالب هو المتنوع لذاته، من حيث أنه ليس موجباً. وهكذا فإنه لما كان كل واحد هو لذاته وليس الآخر، فإن كل واحد يظهر في الآخر، وليس هو، من حيث أن الآخر هو. فاختلاف الماهية هو إذن التقابل الذي وفقاً له لا يكون المتنوع يواجه فيه «آخر» بشكل عام، بل آخره هو، أعني أنه ليس لكل واحد تعيّنه الخاص؛ إلاّ بالنسبة إلى الآخر، وليس منعكساً في ذاته من حيث أنه ينعكس في الآخر؛ وبالنسبة إلى الآخر الأمر هو كذلك، وهكذا فإن كل واحد غير غيره das andern seines anderes» («منطق الموسوعة» بند ١١٨ ـ ١١٩).

والاختلاف بوجه عام هو في ذاته تناقض، لأن الاختلاف هو الوحدة بين حدّين هما ما هما من حيث هما ليسا واحداً، انفصال حدين هما منفصلان بفضل علاقة الوحدة هذه.

وبالجملة يقول هيجل أن التناقض يشاهد في كل

مكان. إنه الخطة الأساسية في فعالية العقل، وهو الينبوع والدافع لكل حركة وفعّالية. وهو يؤكد «أن كل الأشياء متناقضة في ذاتها». وأن «التناقض هو مبدأ كل حركة ذاتية»، وهو «الأصل في كل حركة وكل حيوية؛ وبقدر ما يكون في الشيء تناقض مع ذاته فإنه يتحرك ويكون فيه دافع Trieb وفعّالية Tatigkeit» (W.L.) حـ٢ ص٥٨، وما يليها» فما الحركة إلاّ التناقض.

وهذه الفكرة نجدها من قبل عند نقولا كوزانو Cusano (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) وذلك في قوله بـ «تلاقي المتقابلات»: الحركة والسكون، الفعل والانفعال، الخ Coincidentia oppositorum. إذ كان يرى أن كل التقابلات ينفي بعضها بعضاً في اللامتناهي. ويرى أن عملية المعرفة تقوم في عملية التوحيد: توحيد المحسوسات في وحدة الإدراك، توحيد كثرة المدركات في وحدة التعقل؛ والتعقلات بدورها تنحو نحو الوحدة في تصوراتٍ أعلى فأعلى، فيها تقل الاختلافات والتميزات ـ وهكذا يستمر العقل في مزيد من التوحيد بين المعقولات حتى يصل، بفضل قوة العيان vis intuitiva إلى عيان اللامتناهي الذي تلغى فيه كل الاختلافات وتتم الوحدة فيها ويرى كوزانو أن عملية التوحيد الشاملة هذه ممكنة بفضل المشاهدة العقلية التي تحتذي بالمشاهدة الإلهية لأن الإنسان على صورة الله. ويقول كوزانو أيضاً ـ وهو ما ستجد صداه عند هيجل. إن الغيرية لا تفهم إلاّ بالهوية التي هي غيرية في تقابلها. وكما أن الأضداد تتحد كلها في الله، فإنها أيضاً تتحد في الوجود. وهكذا يضفي كوزانو على مذهبه في وحدة الأضداد طابعاً لاهوتياً.

وبكوزانو يتأثر جوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) Giordano Bruno فيقرر أن مبدأ كل متقابلين هو مبدأ للآخر، وأن التغيرات تتم على شكل دوائر، لأن التغير هو التلاقي بين طرفين. وهكذا مثلاً: الحب هو نوع من الكراهية، والكراهية هي نوع من الحب؛ والطبيب يعالج السم بالسم المضاد. «من يرد الكشف عن أسرار الطبيعة. فليتأمل الحدود الدنيا والحدود القصوى في المتقابلات والمتناقضات. وإنه لسحرٌ عميق أن يستطيع المرء أن يستخرج المقابل بعد أن يكون قد وجد نقطة الاتحاد» («في العلة والمبدأ والواحد»، ١٩٠). بيد أنه، على غرار كوزانو، يفضي إلى إيلاج هذه الفكرة في وحدة الوجود الصوفية.

وعلى نحو مشابه يفعل يعقوب بيمه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) ويتجاوز برونو في اضفاء المزيد من الصوفية والثيوصوفية على فكرة «اتحاد الأضداد»، ويراها خصوصاً في العلاقة الدائمة التوتر بين الله والعالم والإنسان. ويبرز دور الشرّ الأخلاقي بوصفه العامل الفعّال في الخير الأخلاقي في حياة الإنسان: إن الشرّ كمضاد هو ضروري لمساعدة الخير على الانتصار.

٣ ـ الأساس Grund[١]

كل تعيّن للماهية، وكل تعيّن بوجه عام لا بد له من أساس، أي من سبب لوجوده.

والثلاث الذي يتألف منه الأساس هو الأساس الصوري (أو الشكلي)، والأساس الواقعي، والأساس الكامل.

والأساس يكون صورياً إذا لم يكن ثم تمييز بين الأساس والأمر المؤسَّس. فمثلاً إذا قلنا إن الأساس (أي السبب) في حركة الكواكب حول الشمس هو قوة الجذب التي بسببها تدور الكواكب حول الشمس ـ فإننا لا نميز بين السبب والنتيجة، ونكون هنا بإزاء تحصيل حاصل. أما الأساس الواقعي فيجب فيه أن يكون المضمون مختلفاً عن الشكل، وأن ينفذ الشكل في المضمون. فمثلاً حين نقول إن السبب الذي من أجله يسقط الحجر هو الثقل، فإن لدينا هنا سبباً واقعياً. إن الحجر لا يسقط لأنه حجر، بل لأنه ثقيل. إن الواقعة المباشرة هنا تحتوي على السبب، وتحتوي على أكثر من السبب. لقد أصبح السبب مجرد جزء من المسبّب. والتفسير يتم بفرز هذا الجزء، وبهذا نستخلص الكلي من الجزئي.

أما الأساس الكامل der vollstandige Grund فهو الوحدة بين الأساس الصوري والأساس الواقعي. إنه الأساس المشروط. ذلك أن الأساس يفترض الشرط. وفي الشرط ينعكس الأساس على نفسه؛ والشرط هو الذي يكوّن وجوده في ذاته، وجوده بوصفه حدّاً لعلاقة.

(١) هذه الكلمة في الألمانية تعني الأساس، والسبب أو العلة.

والأساس هو المباشر، أما المؤسَّس فهو الموسَّط. والمباشر الذي يرتبط به الأساس بوصفه افتراضه الماهوي هو الشرط. ولهذا فإن الأساس الواقعي هو شروط في جوهره. والتعين الذي يحتويه هو الوجود الغيري لذاته. «وإذن الشرط هو في المقام الأول آنية مباشرة متنوعة. وفي المقام الثاني هذه الآنية مرتبطة بغير، بشيء هو أساس، لا لهذه الآنية، وإنما من منظور آخر، لأن الآنية نفسها مباشرةً وبغير أساس. ومن هذه الناحية هي أمر موضوع؛ والآنية المباشرة يجب، كشرط، أن تكون لا لذاتها، وإنما لشيء آخر. وفي الوقت نفسه فإن كونها لشيء آخر هو وجود موضوع فحسب، وكونها أمراً موضوعاً هو شيء مرفوع في مباشرته، والآنية هي في سوية فيما يتعلق بواقعة أن تكون شرطاً. وفي المقام الثالث فإن الشرط هو مباشر بحيث يكوّن افتراض الأساس» وفي هذا التحدّد فإنه هو العلاقة الصورية للأساس، علاقة صورية عادت إلى الهوية مع الذات، وتبعاً لذلك هو مضمون هذا الأساس. لكن المضمون من حيث هو كذلك هو فقط الوحدة السويّة للأساس، الوحدة مفهومة في الشكل؛ بدون شكل فليس ثم مضمون». (.W.L حـ٢ ص٩٢).

والوحدة بين الشرط وبين الأساس هي الوحدة المطلقة للتوسط، وهي أيضاً وحدة التوسط والمباشر. إنها اللامشروط المطلق das absolut unbedingte وليس اللامشروط هو كذلك لأنه يستبعد من ذاته التوسط، بل بالعكس لأنه يحتوي على التوسط في داخله، ولأنه بتوسطه لنفسه لا يكون متوسَّطاً بآخر.

واللامشروط مطلقاً هو الأساس المطلق الذي هو في هوية مع شرطه.

الظهور Erscheinung

«لا بد للماهية من الظهور. ذلك أن الوجود هو تجريد مطلق؛ وهذه السلبية ليست شيئاً خارجياً عنه، بل هو وجود، ولا شيء غير الوجود، فقط بوصفه هذه السلبية المطلقة. وبسبب هذه السلبية، فإن الوجود هو فقط وجود يرفع نفسه بنفسه، وهو ماهية. لكن الماهية، مفهومة بوصفها المساواة البسيطة مع الذات، هي بالمقابل وجود. إن نظرية الوجود تحتوي على القضية الأولى، وهي: الوجود ماهية. والقضية الثانية، وهي: الماهية وجود تكوّن مضمون القسم الأول من نظرية الماهية. لكن هذا الوجود الذي تصنعه الماهية من ذاتها هو الوجود الماهوي، Die Existenz: إنه وجود ظهر ابتداء من السلبية والمحايثة - وهكذا تظهر الماهية. والانعكاس التأملي هو ظهور الماهية في داخل ذاتها. وتعينات هذا الانعكاس التأملي ليست مندرجة في الوحدة إلا بوصفها تعيّنات موضوعة، مرفوعة؛ أو هي الماهية التي هي مباشرةً في هوية مع ذاتها في وجودها الموضوع. لكن من حيث أن هذا هو أساس، فإنه يتعين واقعياً بانعكاسه التأملي وقد رفع ذاته أو عاد إلى ذاته. ومن حيث أن هذا التعين، فيما بعد، أو الوجود الغيري للعلاقة الأساسية يرتفع في الانعكاس التأملي للأساس ويصير وجوداً ماهوياً، فإن التعينات الشكلية لها في هذا عنصر بقاء ذاتي. وظهورها يتم في الظاهرة». (.W.L حـ٢ ص١٠١).

وبيان ذلك أن الماهية حين تصير في حالة مباشرة فإنها تكون أولاً: موجوداً أو شيئاً. ثم تصير ثانياً ظاهرة. والظاهرة هي حقيقة الشيء. وهنا يقوم ءزاء عالم الظاهرة عالمُ الوجود في ذاته.

بيد أن وجود الماهية ووجود الظاهرة مرتبطان أحدهما بالآخر.

ومن هنا فإن الوجود هو ثالثاً: علاقة ماهويّة. فما ظهر يكشف عما هو ماهوي، وهذا الماهوي موجود في ظاهرته.

والتداخل الكامل بين الماهية والظاهرة هو الفعالية.

إن الظاهرة هي الماهية في مظهرها الخارجي. والموجود[1] هو ضمنياً ظاهرة، لكنه لا يحدث فوراً على هذا الوجه. إن فيه صفة الظاهرة، لكن هذه ليست موضوعة مباشرة. وديالكتيك الموجود هو العملية التي بها يحدِّد الموجودُ نفسَهُ كظاهرة.

إن الموجود هو الشيء das Ding. والشيء هو ما

(١) سنستعمل لفظ «الموجود» لترجمة كلمة Existenz عند هيجل في هذا السياق هنا، ومعناه الوجود الذي تعيّن واتخذ شكل ظاهرة.

يناظر، في ميدان الوجود الانعكاس التأملي، شيئاً ما Etwas، أو تعين الوجود المباشر. والموجودية هي حضور الشيء في حِضْن الآنية» أو المباشرة المحسوسة. إن الموجود يحتوي على الشيء في ذاته وعلى الوجود في الخارج (أو الوجود الخارجي ausserliche Existenz). إن الشيء في ذاته هو الموجود من حيث أن فيه قد زال التوسط؛ إنه الموجود من حيث هو لامشروط. إن الوجود الخارجي هو التوسط، هو مجموع الشروط. بيد أن الشيء في ذاته لا يكون شيئاً إلاّ من حيث علاقته بتعيّنه.

وكان كَنت Kant قد جعل من فكرة الشيء في ذاته Ding an sich فكرة أساسية وفكرة حدّية Grund- und Grenzbegriff في المثالية المتعالية، ذلك لأننا لا نعرف إلا الظواهر، ولا معنى للظاهر إلا بالإشارة إلى باطنه، هو الشيء في ذاته. وهو في «نقد العقل المحض» يحدّد الشيء في ذاته بأنه «فكرة غير محددة تماماً عن شيء بوجه عام» (ط B من XXVI وما يتلوه؛ وفي نشرة الأكاديمية حـ٤ ص٤٥١). إنه «شيء ما، س، لا نعرف منه شيئاً، ولن نستطيع أن نعرف منه شيئاً (بحسب التركيب الراهن لذهننا)» (ط A ص٢٥٠). وبهذا المعنى فإن «الشيء في ذاته» هو «نومين» Noumen في الذهن السلبي»؛ إنه شيء «من حيث هو ليس موضوعاً لعياننا الحسي» (ط B ص٣٠٧). وهو لهذا تصور حدّي Grenzbegriff مطلق لكل معرفة ذهنية؛ إنه تصوّر نفترض أنه الأساس في كل الظواهر التي يدّركها المعرفة الحسّية. إن وراء الظواهر «توجد الأشياء في ذاتها (ولكن مستورة عنا)... ولا نستطيع أن نطالب بأن قوانين فعلها هي نفسها تلك التي تجري وفقاً لها الظواهر» (نشرة الأكاديمية حـ٢ ص٤٥٩).

ومن ثم صارت فكرة «الشيء في ذاته» مصدر نزاع شديد بين معاصري كنت وخلفائه. فقد فندها ياكوبي F.A. J. Jacobi سنة ١٧٨٧ بأن قال إن قوانين العيان والفكر لا تسمح بادعاء وجود «أشياء في ذاتها» («مؤلفاته سنة ١٨١٥ حـ٢ ص٣٠٧) وقال شولتسه G.E. Schulze الملقب بأنسيداموس: إن فكرة «الشيء في ذاته» تتجاوز حدود المعرفة الإنسانية والعقل الفلسفي.

وفندها فشته Fichte على أساس أن «الشيء في ذاته شيء هو من أجل الأنا، وتبعاً لذلك هو في الأنا، لكنه ينبغي ألاّ يكون في الأنا: إذن هو أمر يتناقض مع نفسه» (مؤلفاته، نشرة ابنه، حـ١ ص٤٨٣). إنها فكرة لا حقيقة لها.

وقرر شلنج Schelling أن «الأشياء في ذاتها» هي أفكار في فعل المعرفة الخالد» («مجموع مؤلفاته» حـ٢ ص٦٥)، لكنها ليست حقيقية إلا من الناحية الذاتية.

أما هيجل فيرى أن «الشيء في ذاته» ليس هو الأساس في الموجود المتحقق؛ إنما هو الوحدة الثابتة، غير المتعيّنة. والشيء في ذاته لا توجد فيها كثرة محدّدة؛ ولا يتسم بالكثرة إلاّ إذا ارتبط بالإنعكاس التأملي الخارجي.

وبالجملة، فإن «الشيء في ذاته» عند هيجل ليس شيئاً آخر غير تجريد خالٍ من كل تعيّن، ولا يمكن أن نعرف عنه شيئاً، لأنه تجريد خالٍ من كل تعين (راجع W.L. حـ٢ ص١١١).

الموجود Existenz

في الموجود يكون الأساس والمؤسَّس أمراً واحداً مباشرة. ذلك أن الموجود يصدر عن الأساس، لكن لاكناتج وضعه الأساس. فإن وجدت مجموعة الشروط، وجد الموجود.

يقول هيجل في «الإضافة» Zusatz إلى بند ١٢٣ في منطق الموسوعة:

«إن الموجود، وقد صدر عن الأساس، فإنه يحتوي على الأساس في داخله. والأساس لا يبقى وراء الموجود، بل هو الدافع والناقل لذاته في داخل الموجود. وهذا واضح في وعينا العادي. فحينما ننظر في أساس شيء ما، فإننا لا نعده باطناً مجرداً، بل نعده موجوداً هو الآخر. ولنضرب مثلاً على ذلك الصاعقة التي تشعل الحريق في منزل، إنها الأساس في الحريق؛ كذلك شمائل الأمّة وظروف معيشتها تعدّ هي الأساس في الدستور الذي تضعه لنفسها. وهذا هو المظهر الذي يبدو عليه العالم الموجود، يبدو للانعكاس التأملي، أي على هيئة كثرة غير محدودة من الموجودات التي ينعكس بعضها على نفسها في وقت واحد وينعكس بعضها على

بعض فترتبط على التبادل كأساس ومؤسَّس».

الشيء Ding

الشيء هو ما له خصائص. وهذه الخصائص في علاقاتها بعضها مع بعض، متنوعة. وهويتها الذاتية تتم خلال الشيء. فمثلاً قطعة من السكر: إنها بيضاء، لامعة، مكعّبة، لها وزن معين ـ هذه الخصائص لا يوجد بينها ارتباط جوهري متبادل. فإذا سألنا: لماذا هي مجتمعة بعضها مع بعض، فالجواب هو: لأن «شيئاً» يملكها هو قطعة السّكر. لكن كونها «شيئاً» لا يربط حقاً بين خصائصها. ومن هنا فإن «الشيء» هو ارتباط لا حول له ولا قوة kraftlose Verbindung. إن «الشيء» لا يفسّر اجتماع هذه الخصائص. والخصائص توجد مستقلة عن «الشيء» الحامل لها.

«إن للشيء خواص؛ هي في المقام الأول علاقاته المحدَّدة مع شيء آخر؛ والخاصية حاضرة فقط كحالٍ للموجود ـ في علاقة مع آخر؛ فهي تبعاً لذلك الانعكاس الخارجي وجانب الوجود ـ الموضوع للشيء. وفي المقام الثاني: الشيء، في هذا الوجود ـ الموضوع، هو في ذاته؛ إنه يبقى في العلاقة مع شيء آخر؛ إنه من غير شك إذن سطح فقط فيه يستسلم الوجود في صيرورة الوجود وتغيره؛ والخاصية لا تضيع في هذا إن للشيء خاصية أن يفعل كذا أو كذلك في آخر وأن يتخارج على نحوٍ خاص في نسبته (أو علاقته). وهو يثبت هذه الخاصية فقط تحت شرط استعداد مناظر للشيء الآخر، لكنها في الوقت نفسه خاصة به ولها أساس ذاتي؛ ولهذا فإن هذه الكيفية المنعكسة تسمى: خاصيّة Eigenschaft. إن الشيء في هذا ينتقل إلى الخارج، لكن الخاصية تبقى فيه. والشيء، بخواصه، يصير عِلّة، والعلة تبقى معلولاً». (W.L. حـ٢ ص١١٠).

والشيء ينحلّ وذلك بأن تتغير المواد المركبة له. فالتغير هو أن تستبعد مادة أو أكثر من مجموع الشيء، أو تضاف إليه.

حـ ـ الوجود بالفعل Wrklichkirt

الوجود بالفعل، وهو القسم الثالث من مبحث الماهية، يتناول: المطلق، الحال، الامكان، الوجوب (الضرورة)، الجوهرية، والعلية.

وسمي الوجود بالفعل لأنه فعّال، ولهذا يمكن ترجمة كلمة Wirklihkeit بـ «الوجود الفعّال».

يقول هيجل: «الوجود بالفعل هو وحدة الماهية والوجود؛ وفيه الماهية الخالية من الشكل والظاهرة غير المنعوتة، أو البقاء الخالي ـ من ـ التعين والتنوع الخالي من البقاء ـ يجدان حقيقتهما». (W.L. حـ٢ ص١٥٦).

ويقول في «منطق الموسوعة»: «الوجود بالفعل هو الوحدة، وقد صارت مباشرة، للماهية وللوجود، أو للباطن والخارج» (بند ١٤٢).

وهذه الوحدة بين الباطن والخارج هي الوجود بالفعل المطلق. ولحظات الوجود بالفعل هي: الواقعية، والإمكان، والضرورة.

والوحدة بين المطلق وبين انعكاسه هي العلاقة (أو: الإضافة Relation) المطلقة، وذلك هو الجوهر Substanz.

فلنتناول الآن المباحث التي تندرج تحت الوجود بالفعل.

١ ـ المطلق das absolute

المطلق هو الخالي من كل نسبة أو إضافة إلى شيء آخر.

والمطلق بالمعنى الأنطولوجي (الوجودي) هو الذي لا يتوقف وجوده على آخر، أو هو ما ليس مشروطاً بأي شرط. ولذلك يوصف بـ: الله، في المقام الأول.

والمطلق بالمعنى الأبستمولوجي أو المنطقي هو الذي ليست معرفته نسبية إلى قيمته، أي ما لا تتوقف قيمتة على معرفة أخرى ـ وذلك ككل الحقائق المباشرة للمعرفة الإنسانية وهي المبادىء الأولى للتفكير، والثنيات المباشرة للتجربة. والحقيقة المطلقة، بهذا المعنى، هي المعرفة التي لا تتوقف معرفتها على قيمة معرفة أخرى.

وأول الفلاسفة المحدثين استخداماً للفظ: مطلق، اسماً وصفةً، هو اسبينوزا. فهو في كتابه الرئيس:

«الأخلاق» يعرّف الله بأنه: «الموجود المطلق اللامتناهي، أي الجوهر»، ويصفه أنه هو «القدرة المطلقة»، و«الوجود المطلق»، و«اللاتناهي المطلق»، و«العلة المطلقة».

وليبنتس يستخدم «مطلق» في مقابل «شرط» hypothetica؛ ويصف كمال الله بأنه «مطلق»، أي لا يحدّه حد. ويرى أن «الأحاد» Monade يشارك في المطلق، أي في الله.

أما عند كَنْت فالمطلق هو «الممكن مطلقاً... وما هو ممكن في أية حال» («نقد العقل المحض»، طبعة B ص٣٨١. ولا يستعمل «المطلق» بالمعنى الأنطولوجي، إلاّ فيما يتعلق بالعقل العملي، على أنه مجرد مصادرة، وتصور حدّي يمكن افتراضه لأغراض أخلاقية محضة.

ثم جاء شلنج فأعرق في تمجيد «المطلق» حتى صار يعدّ الفيلسوف الحقيقي للمطلق، وصار عرض تصوره للمطلق بمثابة عرض لكل مذهب. ففي مطلع إنتاجه كتب رسالة بعنوان: «الأنا بوصفه مبدأ الفلسفة»، وفيها حاول استنباط الأساس الحقيقي للمعرفة بوجه عام، فوجده في «الأنا المطلق» من خلال الحرية المطلقة. وتلا ذلك «بالرسائل الفلسفية عن الدوجماتيقية والنقدية فأخذ في تكوين «فلسفة الهوية»، وفيها حاول الجمع بين نقديةَ كنت ودوجماتيقية اسبينوزا، وذلك بأن اعتبر «المطلق» هو السوية الكلية للمعرفة والوجود. وانتهى إلى القول بأن «الهوية المطلقة هي الكلية totalität المطلقة».

وقد سخر هيجل من «مطلق» شلنج هذا واصفاً إياه بأنه «مثل الليلة الظلماء التي فيها كل البَقَر أسود» («ظاهريات العقل» حـ٢ ص٢٢، نشرة اليوبيل).

وتناول هيجل موضوع «المطلق» من زاوية مختلفة تماماً عن تلك التي منها نظر كل من كنت وشلنج. وجاء عرضه تحت ثلاثة بنود: (أ) عرض المطلق؛ (ب) المحمول المطلق؛ (حـ) حال المطلق.

أ ـ فقال في البند الأول إن «المطلق ليس هو فقط الوجود، وليس هو أيضاً الماهية. إن الوجود هو المباشرة الأولى اللامنعكسة؛ بينما الماهية هي المنعكسة؛ وكلاهما هو شمول في ذاته، بيد أنه شمول متعيّن. في الماهية يتجلى الوجود كموجود Existenz؛ وعلاقة الوجود والماهية تكونت متقدمة حتى على علاقة الباطن والخارج. الباطن هو الماهية، لكن مفهومة بوصفها شمولاً يتعين أساساً كوجود منسوب إلى الوجود وهو مباشرة وجود. أما الخارج (أو الظاهر) فهو الوجود ولكن مع التعين الجوهري للوجود منسوباً إلى الانعكاس التأملي؛ بأن يكون مباشرةً هوية مع الماهية، هوية خالية من العلاقة (أو الإضافة). إن المطلق هو الوحدة المطلقة بين كليهما؛ إنه هو ما يكوّن الأساس للإضافة الجوهرية التي فقط من حيث هي إضافة لم تَعُد بعدُ إلى هويتها، وأساسها لم يوضع بعد» (W.L. حـ٢ ص١٥٨).

فالمطلق هو الهوية الذاتية للعقل بوصفها هوية الباطن والخارج. إنه «الشكل» بوجه عام، وهو الأساس لكل التعيُّنات التي يكشف عنها الوجود والماهية. ولكنه هاوية Abgrund بقدر ما هو أساس Grund.

ب ـ والمطلق محمول Prädikat لأنه بوصفه هوية بسيطة، هو يدخل في تعيين الهوية. لكنه يلوح مع ذلك أنه مجرد حال للوجود.

حـ ـ ويبين هيجل كيفية الانتقال من «المحمول» إلى «الحال» هكذا: «إن الخاصية المميزة للمحمول باعتباره باطن المطلق هي أن يضع نفسه على أنه حال. والحال هي خارجية المطلق، وضياع ذاتها في عدم استقرار وفي إمكانية الوجود: إن الحال هي الانتقال التام للمطلق إلى مقابله دون أن يعود إلى ذاته... لكن الحال بوصفها خارجية المطلق، ليست هذا فحسب. وأنما هي أيضاً الخارجية موضوعة بوصفها خارجية، أي هي طريقة وكيفية وبالتالي هي ظاهرة بوصفها ظاهرة، أو هي الانعكاس الداخلي للشكل. وتبعاً لذلك إنها تلك الهوية الذاتية التي هي المطلق. ومن هنا فإنه في الحال فحسب يوضع المطلق بوصفه هوية مطلقة؛ إن المطلق هو ما هو، أي الهوية الذاتية، إنه فقط سلبية منسوبة إلى ذاتها، وظاهرة موضوعة بوصفها ظاهرة» (W.L. حـ٢ ص١٦٢ ـ ١٦٣).

والمعنى الصحيح للحال أنها الحركة الخاصة التي تعكس المطلق.

ويشيد هيجل باسبينوزا لأنه بدأ بالمطلق، وتلاه بالمحمول، وانتهى إلى الحال؛ لكنه يأخذ عليه أنه سرد

هذه المعاني الواحد بعد الآخر، دون توالٍ باطن» (W.L. حـ٢ ص١٦٦) ـ أي دون أن يبين الارتباط المنطقي الضروري بينها. إن عيب اسبينوزا هو أنه أدرك السلب، على أنه «سلب أول»، أي حركة من الموضوع إلى نقيض الموضوع فحسب. إن المحمولات عند اسبينوزا ليست تفاضلات ذاتية ديالكتيكية فعّالة. إن تقدم المطلق عند اسبينوزا يشبه النظرية الشرقية في الصدور الذي هو فقدان متواصل فحسب، وليس تجلياً متواصلاً، بل هو إظلام تدريجي، للمطلق. وبالجملة فإن اسبينوزا أخفق في جعل الجوهر كما تصوره روحاً. (أو عقلاً) فعّالاً. يقول هيجل في نقده لاسبينوزا: «إن الاسبينوزية فلسفة ناقصة من حيث أن الانعكاس التأملي وتعينه المتنوع هو فكر خارجي ـ والجوهر في هذا المذهب هو جوهر واحد، كلية لا تنفصل؛ ولا يوجد أي تعيّن هو ليس متضمناً ومذاباً في هذا المطلق؛ ومن المهم أن كل ما يظهر ويفرض نفسه شيئاً مستقلاً بذاته للامتثال الطبيعي أو الذهن المعيَّن هو، في هذا الارتباط الضروري، قد أُنزل إلى مستوى أمر ـ موضوع فقط ـ التعين سلبي ـ هذا هو المبدأ المطلق للفلسفة الاسبينوزية؛ وهذه النظرة الحقة البسيطة تؤسس الوحدة المطلقة للجوهر. لكن اسبينوزا يتوقف عند السلب بوصفه تعييناً أو كيفية؛ إنه لا يمضي حتى معرفة هذا السلب نفسه بوصفه سلباً مطلقاً، أي سلباً يسلب ذاته بذاته. وهكذا فإن الجوهر الذي قال به لا يحتوي على الشكل المطلق، ومعرفة هذا الجوهر ليست معرفة محايثة. صحيح إن الجوهر وحدة مطلقة للفكر والوجود أو الامتداد؛ إنه يحتوي إذن على الفكر ذاته، لكن فقط في وحدته مع الامتداد، أعني ليس بوصفه ينفصل الامتداد، وإذن ليس أبداً كتعيين وتشكيل، ولا كحركة تعود على نفسها وتبدأ من ذاتها. ولهذا ينقص هذا الجوهر مبدأ الشخصية ـ وهذا النقص هو الذي أثار أكثر من غيره الحنق ضد مذهب اسبينوزا» (W.L. حـ٢ ص١٦٤ ـ ١٦٥).

وخلاصة هذا النقد هي أن الجوهر كما تصوره اسبينوزا ليست عنده القدرة على وضع تعيُّناته، وهذا أمر يجعله مبدءاً مجرداً غير مشخص. وكما قال في موضع آخر إن «الجوهر ووحدته المطلقة ـ عند اسبينوزا ـ له شكل وحدة ثابتة متحجرة ليس لها بعدُ تصور الوحدة السلبية للذات، أي: الذاتية» (W.L.، قسم: الوجود، ترجمة فرنسية، قام بها P.J. Labarrière وG. jarczyk ص٢٤٩، باريس سنة ١٩٧٢).

كما أن هيجل يأخذ على النظرة الشرقية القائلة بالصدور Emanation أو الفيض للمطلق أنها تتصور كنور يضيء نفسه بنفسه؛ لكنه لا يكتفي بذلك، بل هو ينتشر، وانتشاراته هي بمثابة ابتعادات عن السطوع الساجي؛ والمنتجات التالية في درجات الصدور تكون أشد نقصاً من السابقة عليها. وهكذا يكون الفيض بمثابة فقدان متواصل، وتصير الصيرورة ضياعاً متواصلاً «وهكذا يُظْلِم الوجود شيئاً فشيئاً، والليل، هذا السلب، هو الحد الأخير للخط الذي لا يعود إلى النور الأول» (W.L. حـ٢ ص١٦٧).

وفي مقابل هذا النقد الشديد للجوهر عند اسبينوزا، يشيد هيجل بالموناد Monade عند ليبنتس ويرى أنها خالية من النقص الذي رأيناه منذ قليل في الجوهر عند اسبينوزا.

ذلك أن الموناد «منعكسة في ذاتها؛ إنها كلية مضمون العالم؛ والمتنوع المختلف موجود فيها وإن اختفى فإنه محفوظ باق على نحو سلبي... والموناد هي في جوهرها متمثلة؛ لكن بالرغم من أنها موناد متناهية، فليست فيها أية انفعالية؛ وإنما التغيرات والتعينات فيها هي تجليات منها في ذاتها. إنها انتلخيا [= كمال] ومهمتها الخاصة هي الكشف. ومع هذا فإن الموناد هي أيضاً معيّنة، مختلفة عن غيرها؛ والتعيّن يقع في المضمون الخاص، وفي طريقة وجود التجلي. وتبعاً لذلك فإن الموناد هي في ذاتها، بحسب جوهرها، هي الكلية، وليس في ظهورها (تجلّيها)». (W.L. حـ٢ ص١٦٧).

ب ـ جهات الوجود

الوجود إما ضرروي، أو ممكن، أو واقع. ومن هنا فإن المقولات من حيث الإضافة هي: الضرورة، والإمكان، والواقع.

وقد رأى كَنْت أن مقولات الإضافة لا تتعلق

فقط بالأحكام المنطقية كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين منذ أرسطو، بل تتعلق أيضاً بالأشياء: امكانها وضرورتها، وواقعها («نقد العقل المحض» ط A ص٢١٩، ط B ص٢٦٧). وإذن فإن وظيفتها ليست فقط منطقية، بل هي أيضاً أنطولوجية، أي تتعلق بالوجود.

فلنتناول كل واحدة من هذه المقولات المندرجة تحت باب الإضافة Relation.

أ ـ الواقع

الواقع هو الوجود من حيث هو موجب؛ بيد أن ايجابه لا يستبعد التوسط. إنه ليس الايجاب غير المحدَّد، الذي يجهل مضمونه، وليس هو الوجود المجرد الخاوي. إنما الواقع هو الوجود الموجود وجوداً مطلقاً.

والواقع بوصفه الوحدة بين الباطن والخارج، أو بين الماهية والوجود، هو واقع شكلي، أي شكل بدون مضمون؛ إنه الطابع المجرد لكل ما هو واقعي.

والواقع هو الوحدة المباشرة بين الوجود والماهية، أو بين الباطن والخارج. وظهور ما هو واقعي هو الواقعي نفسه، فهو ماهوي بقدر ما هو واقعي، وهو واقعي بقدر ما هو ماهوي.

ب ـ الإمكان

لكن كل ما هو واقعي كان قبل ذلك ممكناً.

ولكن الإمكان المحض هو تصور خاوٍ تماماً. وهو ما يسمى بالإمكان المنطقي أو المجرد. ويعرّف بأنه: الخلوّ من التناقض. لكن الخالي من التناقض هو في نظر هيجل مستحيل، أو ممتنع. لأن كل إمكان حين يصنع نفسه إنما يصنع أيضاً مضاده. وهكذا فإن الإمكان المحض يتحول فوراً إلى مضاده، وهذا التحول هو صيرورة محضة، وليس انعكاساً على الذات. إنه ليس إذن ما ينبغي أن يكون، أي محايثة أو ماهية. إنه ليس إلا الوجود المباشر، أو الواقع المحض.

وهكذا نجد أن الواقع الشكلي والإمكان الشكلي يتحول كلاهما إلى الآخر. ووحدتهما وحقيقتهما هي العارضية[1] Contingence. فالعارضيّة هي الواقع بوصفه مجرد إمكان، إن العارض Contingence واقعي، لكنه واقعي لا قيمة له إلاّ كمجرد إمكان، ومضاده ممكن أيضاً والعارض ينطوي على تناقض باطن: فهو كواقع مباشر أو مجرد وجود، فإنه يفتقر إلى سبب وجود ولا يمكن أن يكون ثم سبب لوجود، وهو كتحقق لما كان ممكناً فحسب، فإنه يجب أن يكون ثم سبب لوجوده.

والعارضية ليست وحدة مستقرة للحظتي الشيء، بل هي فقط تناوب غير محدود: أي انتقال متواصل من الممكن إلى الواقعي، ومن الواقعي إلى الممكن. وتبعاً لذلك فإنها تخضع لتناقض اللاتناهي الزائف؛ وحلُّ هذا التناقض إنما يتم في اللامتناهي الحقيقي أعني في عودة كل حدٍّ على نفسه من خلال مُضاده. وهذه العودة هي هنا الضرورة.

والمشكلة هنا هي: هل الممكن الذي تحقق دون سائر الممكنات يعدّ ضرورياً مادام قد تحقق؟ مثلاً: فلان ولد في يوم كذا من عام كذا لأبوين هما فلان وفلانة وفي بلد كذا وفي أيام حكم فلان ـ هل هذا ضروري، أو مجرد إمكان: إذا كان من الممكن أن تكون هذه التحديدات كلها على غير ما كانت؟ القائل بالرأي الأول هو القائل بالقضاء والقدر أو الحتمية المطلقة؛ والقائل بالرأي الثاني هو القائل بالعارضية، وبالتالي بالحرية والاتفاق والبخت. ولا سبيل مطلقاً إلى الحسم بين هذين الرأيين.

وها هنا موضوع شغل الفلاسفة منذ أرسطو حتى يوم الناس هذا، فلا محل للخوض فيه هاهنا. خصوصاً وأن هيجل لم يتعرض له مباشرة.

وإنما اخترنا أن نصرح بأن القول بأن هذا الأمر ممكن هو قول «سطحي وخاوٍ مثل القضية القائلة بالتناقض وكل مضمون مفترض فيها. ممكنة: معنى هذا هو تماماً معنى قولنا: أهي أ. فبمقدار ما لا نخوض في تفصيل المضمون، فإن للمضمون شكل «البساطة»؛ وفقط بحلّ هذا المضمون إلى تعيناته يتجلى الاختلاف

(١) عبّر أرسطو بين الممكن dunaton وبين العارض endechomenon فالممكن هو الخالي من التناقض، والعارض هو الذي ليس من الممتنع أن يكون كما أنه ليس من الضروري أن يكون.

فيه. أما طالما كنا نتمسك بهذا الشكل البسيط [أي: أ ممكنة]، فإن المضمون يظل شيئاً في هوية مع ذاته، وبالتالي شيئاً ممكناً. لكننا بهذا لا نكون قد قلنا شيئاً كما هي الحال في القضية الشكلية التي تعبّر عن الهوية». (.W.L حـ٢ ص١٧٢).

إن العارض أو الممكن له أساس، لأنه قد لا يتحقق؛ وهو أيضاً ذو أساس لأنه قد يتحقق.

حـ ـ الضرورة

وإذا ما تحقق الممكن صار ضرورياً؛ لكنها ضرورة نسبية، لأنها ليست في الشيء نفسه، بل فقط في الشروط التي بفضلها تحقق الممكن. فالشيء، من حيث تستوي لديه الشروط، يمكن أن يوجد كما يمكن ألا يوجد. فالشيء هو بطبعه عارض. وكل موجود هو في ذاته عارض.

لكن هذه العارضية هي في الظاهر فقط، أن كل موجود واقعي يملك إمكاناً واقعياً هو إذا أخذ في نفسه فإنه موجود واقعي. وهكذا نجد أن الموجود الواقعي إنما عد عارضاً إذا ما نظر إليه وحده؛ لكن لو نظرنا في مجموع الموجودات فإننا نجدها ضرورية. ولهذا ينتهي هيجل إلى القول إن كل ما هو موجود في الواقع هو ضروري مطلقاً.

والضرورة المطلقة هي الوحدة المطلقة بين الوجود والماهية. والضرورة المطلقة هي علاقة مطلقة، لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الموجود الذي هو موجود لأنه موجود. وهذا الموجود هو الجوهر.

«والضرورة المطلقة هي تضايف مطلق لأنها ليست الوجود بما هو وجود، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بما هو توسط ذاتي».

«والضرورة المطلقة هي الحقيقة التي فيها تعود الواقعية والإمكان بوجه عام، تماماً مثل الضرورة الشكلية والضرورة الواقعية. إنها... الوجود الذي في سلبه، في الماهية يرجع إلى ذاته ويصير موجوداً. إنها بسيطة أو وجود محض، كما أنها انعكاس ـ في ـ الذات بسيط، أو ماهية محضة؛ إنها كون هذين الحدين [الوجود والماهية] هما شيء واحد». (.W.L حـ٢ ص١٨٢).

التضايف المطلق

تحت باب التضايف يبحث هيجل في ثلاثة متضايفات

١ ـ الجوهر والعرض؛

٢ ـ العلة والمعلول؛

٣ ـ الفعل ورد الفعل؛

١ ـ الجوهر والعرض substanz und Akzident

«إن الضرورة المطلقة هي إضافة مطلقة لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بوصفه التوسط المطلق للذات مع ذاتها. وهذا الوجود هو الجوهر، وبوصفه الوحدة القصوى للماهية والوجود، فإنه هو الوجود في كل موجود؛ إنه ليس المباشر غيره المنعكس، وليس أيضاً أمراً مجرداً، يقوم وراء الوجود المتحقق والظاهرة، بل هو الفاعلية المباشرة هي ذاتها، وهذه بوصفها وجوداً ـ منعكساً في ذاته مطلقاً، وكبقاء في ذاته ولذاته ـ والجوهر، مفهوماً بوصفه تلك الوحدة بين الوجود والتأمل هو أساساً الظهور ـ وأن يكون ـ موضوعاً. إن الظهور هو الظهور العائد إلى الذات، وهكذا هو موجود؛ وهذا الموجود هو الجوهر بما هو جوهر. وبالعكس، هذا الموجود هو فقط الوجود ـ الموضوع الذي هو في هوية مع ذاته، ولهذا فهو شمول (أو: كلية) يظهر، أي عَرَضية». (.W.L حـ١ ص١٨٥ ـ ١٨٦).

إن الجوهر يبقى محايثاً في أعراضه؛ والأعراض هي مجرد تنوعات على الجوهر يتلو بعضها بعضاً دون أن يكون أحدها علة للآخر. ووحدتها هي الجوهر الذي تظهر هي فيه. لكن الجوهر في أعراضه ليس مجرد ارتباط لا حول له ولا قوة للشيء في خواصه. بل توالي الأعراض يعبّر عن فاعلية الجوهر بوصفه خروجاً هادئاً للجوهر من ذاته، أعني أن الجوهر ينتج نفسه في كل عرض من أعراضه.

والجوهر هو وجود الأعراض، لكنه لا يوجد إلا فيها: إنه محايث في الأعراض. وحضوره في الأعراض يتجلى في الضرورة التي تعطي الوجود للأعراض أو تسحبه منها. وإذا كان الجوهر هو وجود الأعراض، فإن

الأعراض ليس لها الجوهرية، وبعبارة أخرى، فإن العلاقة بين الجوهر وأعراضه ما هي إلا المظهر المباشر لعلاقة أعمق هي علاقة العليّة. وبالجملة، فإن الجوهر علّة، وأعراضه هي معلولاته.

٢ ـ العلة والمعلول Ursache und Wirkung

العلة ليست علة إلاّ في المعلول، ومن حيث هي تنتج المعلول؛ والمعلول ليس معلولاً إلاّ من حيث أن علة قد أنتجته. وتبعاً لذلك فإن كل ما لا يسهم من العلة في إيجاد المعلول، وكل ما في المعلول فما ليس ناتجاً بواسطة العلة يعتبر خارجاً عن هذه العلاقة، أو لا وجود له. وعلى هذا النحو فإن العلّية ترفع نفسها بنفسها. فالعلة تنتقل كلها في المعلول؛ وفي هذا الانتقال يلغى التمييز بينهما. صحيح أن العلة والمعلول كليهما يبقى قائماً برأسه لو نظر إليه في ذاته، لكن لو نظر إليه من حيث العلاقة وهي العليّة فإن أحدهما يغوص في الآخر. فمثلاً إذا قلنا أن المطر يحدث البلل، فإننا نعترف أيضاً بأن الماء الذي هو المطر هو بعينه البلل الذي أحدثه المطر.

«وتبعاً لذلك فإن المعلول لا يحتوي على أي شيء لا تحتويه العلة. وبالعكس، العلّة لا تحتوي على شيء ليس في المعلول. إن العلة تكون علة فقط بالقدر الذي هي به توجد المعلول؛ والعلة ليست شيئاً آخر غير هذا التعيين الذي يقوم في إيجاد معلول، والمعلول ليس شيئاً آخر غير أنه هو ما له علة. ففي العلة بما هي علة يوجد معلولها، كذلك في المعلول بما هو معلول توجد العلة؛ وبمقدار ما لا تفعل العلّة بعدد أو بمقدار ما تكون قد كفّت عن الفعل، فإنها لن تكون علة، والمعلول، بالقدر الذي به تختفي علة، فإنه لا يعود معلولاً، بل يصير واقعاً سوّياً. وفي هذه الهوية بين العلة والمعلول، يرتفع الشكل الذي به يتميزان بوصف أحدهما هو في ذاته، والآخر وجود ـ موضوع. إن العلة تنطفىء (أو تزول) في المعلول؛ وهكذا أيضاً ينطفىء المعلول، لأنه ما هو ألاّ تعيُّن العلة. فهذه العلية المنطقية في المعلول هي إذن مباشرة هي في حالة سوية بالنسبة إلى علاقة العلة بالمعلول، وهو فيها على نحوٍ ظاهري» (W.L. حـ٢ ص١٩١)،

٣ ـ الفعل ورد الفعل Wirkung und Gegenwirkung أو تبادل الفعل Wechselwirkung

العلة والمعلول علاقة يمكن أن تستمر في سلسلة غير متناهية. لكن عدم التناهي هنا هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف. أما إذا حدث تبادل بين العلة والمعلول فإن كليهما يصيران على نفس المستوى، وهنا يكون اللاتناهي لامتناهياً حقيقياً. في هذه الحالة الأخيرة يرجع الفعل إلى كليهما معاً، أو إلى كل الجواهر مأخوذة معاً. ولهذا فإن حقيقة العلية هي في الفعل المتبادل أو تبادل الفعل.

وهكذا ينتهي هيجل إلى القول بأن الوجود كله في تفاعل متبادل ينتظم الكل. والكل عقلي محض، فالمعقول هو الموجود، والموجود هو المعقول.

وبهذا تنتهي نظرية الماهية في منطق هيجل.

فلننتقل إلى نظرية التصور الذي هو عصب منطق هيجل وفلسفته كلها.

القسم الثالث

نظرية «التصور» Begriffslehre

١ ـ تطور معنى «التصور»

تطور معنى المصطلح الفلسفي: «التصور» Concept, Begriff منذ أن وضعه أفلاطون حتى هيجل:

(أ) فعند أفلاطون أن «التصور» هو المفهوم المشترك بين كثرة من الأفراد، مثل إنسان (راجع محاورة «لاخس» ١٩٣هـ ـ ١٩٤د؛ «يوطفرون» ٥د ـ ٦د؛ «مينون» ٧٢ب وما يتلوها). وقد استعمل لهذا المفهوم لفظ eidos ولفظ idea. ومن رأى أفلاطون أن «التصورات» مفارقة للجزئيات، وهذه تشارك فيها. ومن ثم ميّز بين «الصور» المفارقة، وبين ماهيات الأفراد.

وجاء أرسطو فاقتصر على المدلول الأخير، وهو «الماهيات» واستبعد «الصور» المفارقة. وعرّف الماهية بأنها «ما يجعل الشيء هو هو»، أي الحدّ أو التعريف.

وأدى هذا إلى إثارة مشكلة: هل التصورات في الأذهان، أو في الأعيان؟

(ب) وفي أوائل العصر الحديث جاء ديكارت فأثار مشكلة مصدر التصورات، وقال بوجود «أفكار فطرية» ideae innatae («التأملات»، مجموع مؤلفات ديكارت، نشرة آدم وتنري، حـ٧ ص٣٦ وما يليها). وعارضه لوك Locke إذ قال إن التصورات هي من نتاج الإدراك الحِسيّ: «إن ما يدركه العقل في ذاته أو ما هو الموضوع المباشر للإدراك الحسّي أو الفكر أو الفهم - هو الفكرة». (لوك: «بحث في العقل الإنساني» ٢: ٨٢٨). وانتهى إلى أن الكليات (التصورات الكلية) هي مجرد أسماء اصطلح عليها للدلالة على مجموعات من الإدراكات الحسية.

(حـ) ثم جاء امانويل كَنْت فميّز لأول مرة. بوضوح بين العيانات anschauungen وبين التصورات Begriffe. يقول كنت: «التصور يقوم في مقابل العيان، لأن التصور امتثال عام لما هو مشترك بين عدة موضوعات». ومادته هي الموضوع، وشكله هو العموم («كنت: «المنطق» ص١، ٢). لكن إذا كانت التصورات تصدر عن التجربة كما يقول لوك، فإن كنت يفهم التجربة على نحو مخالف لما يقول به التجريبيون: فهؤلاء يرون أن التجربة كلها حسيّة بعدية خالية من كل ما هو قبلي سابق على الحس؛ أما كنت فيرى أن التجربة مزيج من المعطيات الحسّية ومن المبادىء القبلية أي السابقة على التجربة. فهناك شكول قبلية - هي الزمان والمكان والعَلّية، والمقولات - وفقاً لها - ترتب معطيات الحسّ. وقبلية شكول المعرفة تعني أنها لا تصدر عن مضمون التجربة، أو عن الامتثالات الحسية، وإنها هي فطريه في العقل أي فطرية في فعل المعرفة نفسه بمعناه الكلي الذاتي. وهكذا انتهى كنت إلى القول بأن التصور الكلي ليس مجرد اسم، وليس تصوراً مجرداً، وليس أيضاً حقيقة أنطولوجية قائمة في ذاتها.

٢ - نظرية «التصور» عند هيجل

وهنا جاء هيجل وجعل التصور الكلي أولاً: أنطولوجيا، وليس فقط معرفاً كما عند كنت؛ وثانياً: ديناميكياً أي ذا قدرة على إيجاد الموجودات، وقال: «إن الأشياء هي ماهي بفضل فعّالية التصور Begriff الكامن فيها والمتجلي منها» («مؤلفات هيجل»، نشرة H. Glockner حـ٨ ص٣٦١). الحرية، والكلية Totalität، والتعين، والماهية، والجوهر، والحقيقة والواقع هي من بين الصفات التي يتميز بها «التصور».

والتصور الكلي عند هيجل: عينيّ، وواقعي، لأنه هو الحقيقة الواقعية نفسها، وهو شامل لكل الواقع وللمطلق، وللأشكال الجزئية في الوجود. وهو يتطور في لحظاته مكوناً للوجود. وبالجملة فإن «التصور» - عند هيجل - هو الوجود الكلي الفعّال المتطور على شكل لحظات ديالكتيكية.

وهاك ما يقوله في «منطق الموسوعة»:

(ص١٦٠) التصور هو الحرية das Freie من حيث هو القوة الجوهرية الموجودة لذاتها؛ وهو الكلية Totalität التي فيها كل واحدة من اللحظات هي الكل الذي هو التصور، والذي هو موضوع معه كوحدة مشخّصة؛ وهكذا هو - في هويته مع ذاته - المتعين في ذاته ولذاته.

(ص١٦١) وحركة التصور ليست انتقالاً، ولا ظهوراً في شيء آخر، بل هي تطور، لأنه لما كان المختلف قد وضع مباشرة على أنه في هوية مع ذاته ومع الكل، فإن التحدد العيني هو وجود حرّ لكل التصور.

(ص١٦٢) ونظرية التصور تشمل: (أ) نظرية التصور الذاتي أو الصوري؛ (٢) نظرية التصور المتعيّن بالنسبة إلى المباشرة، أو نظرية الموضوعية؛ (٣) نظرية «الصورة» Idee، أو نظرية الذات الموضوع، أو نظرية وحدة التصور والموضوعية، أو نظرية الحقيقة المطلقة».

وهذا القسم من منطق هيجل، بعكس القسمين الأول والثاني، يتناول نفس الموضوعات التقليدية في المنطق الصوري المعتاد أي (١) التصورات، (٢) الأحكام (أو التصديقات كما يقال في كتب المنطق العربية القديمة)، (٣) القياس. لكنه يتناولها من وجهة نظر فلسفة هيجل، مما يجعلها تبدو مخالفة لما جرى عليه الأمر في كتب المنطق المعتاد.

ثم إنه يضيف إليها مبحثين: (١) الموضوع ويشمل: الميكانيكية، والكيمياوية، والغائية؛ (٢) الصورة Idee، وتشمل: الحياة، المعرفة، الصورة المطلقة.

ذلك أن المنطق المعتاد هو كما لاحظ هيجل بحق، منطق صوري لا يعنيه إلا الصورة أو الشكل، بغض النظر عن المادة أو الموضوع. وهيجل يريد أن يضع منطقاً موضوعياً يتناول المضمون.

ونظراً للتشابه المشار إليه بين المنطق المعتاد وبين ما يتناوله هيجل في هذا القسم الثالث من المنطق، فإنه سمّي هذا القسم الثالث باسم «مذهب المنطق الذاتي»، أي الباحث في التصور. الذي هو المفهوم العقلي الكلي، في مقابل «المنطق الموضوعي» الذي يبحث في الوجود وفي الماهية. بيد أن هيجل نفسه قد نبه القارىء إلى أن عليه ألا يعير أهمية لهذه القسمة: منطق ذاتي ومنطق موضوعي، ثم إنه ألغى هذه التفرقة في «منطق الموسوعة» مما يدل على أنها لا قيمة لها عند هيجل نفسه، ذلك لأن الذات كلية، وما هو ذاتي كلي في آنٍ معاً. وأبواب المنطق الذاتي هي: (أ) التصور الذاتي، (ب) الموضوع، (حـ) الصورة.

ـ التصور الذاتي

١ ـ التصور بما هو كذلك

يقول هيجل في «منطق الموسوعة»:

«التصور بما هو كذلك يشمل اللحظات التالية:

ـ الكلية Allgémeinheit بوصفها المساواة الحرّة مع الذات في تحدّدها العيني Bestimmtheit.

ـ الجزئية Besonderheit أي التحدد الغينى الذي فيه يبقى الكلّي مساوياً لنفسه دون تغير.

ـ الفردانية Einzelheit: من حيث هي انعكاس على الذات للتحددات العينية التي للكلية وللجزئية، وهي بوصفها وحدة سلبية في ذاتها هي المتعين في ذاته ولذاته، وفي نفس الوقت هي الهوية مع الذات أو الكليّ» (ص١٦٣).

وعلى الرغم من هذا التقسيم، فينبغي أن يلاحظ أن هذه اللحظات متداخلة: فالكلي لا يفهم بدون الجزئي والفردي: «إن العرض وحده هو الذي يمكن أن يفصل بين الكلي والجزئي والفردي». (W.L. حـ٢ ص٦٢). و«كل لحظة من لحظات التصور لا تفهم مباشرة إلاّ مع اللحظتين الأخريين ومنهما» («منطق الموسوعة» بند ١٦٤).

وبيان ذلك هو أن «الكلي هو ما هو في هوية مع ذاته صراحةً، بمعنى أنه يتضمن في ذاته وفي نفس الوقت كلاً من الجزئي والفردي. ثم إن الجزئي هو المتميز أو التحدد العيني، لكن بمعنى الوجود الكلي في ذاته والفردي. وكذلك الفردي يعني أنه الذات والأساس الذي يحتوي في ذاته على الجنس والنوع، وهو ذاته جوهري. وذلك هو عدم انقسام اللحظات موضوعاً في اختلافها (ص١٦٠) ـ ووضوح التصور الذي فيه الاختلاف لا يحدث أيّ انقطاع ولا أي اضطراب، وإنما هو أيضاً شفّاف» («منطق الموسوعة»، تعليق على بند ١٦٤)،

أ ـ التصور الكلي Das allgemeine

إن التصور المحض لامتناه مطلقاً، ولا مشروط، وحرّ.

والتصور الكلي هو القوة الحرة؛ إنه هو ذاته وفي الوقت نفسه يستولي على غيره. وبالقدر الذي له التحدد في ذاته، فإنه ليس فقط السلب الأول، بل وأيضاً الانعكاس في ذاته لهذا السلب.

وهو قوّة خلاّقة من حيث أنه سلب مطلق يرجع إلى ذاته.

والكلي هو اللامتعين الذي ليس هذا ولا ذاك، بل هو كل شيء على السواء. لكنه ليس مجرد إمكان، بل هو قدرة على التحديد والتعيين. إنه يستطيع أن يحدد ذاته، بل يجب عليه أن يحدّد ذاته، وهو لا يعدّ كلياً إلا لهذا السبب أي إمكان ووجوب تحديد ذاته.

إنه يضع في ذاته تحدده أو سلبه، أعني الجزئي.

ب ـ الجزئي Das Besondere

إن الجزئي هو أولاً التحدد الباطن للكلي، ويظل محصوراً في داخل الكلي؛ إنه السلب الباطن للكلي. وفي مقابل ذلك فإن الكلي هو السلب الاستبعادي للجزئي، فكل وجوده هو في كونه ليس مضاده. وينتج عن هذا أن الجزئي والكلي كليهما مضاد لنفسه. فالكلي جزئي والجزئي كلي.

ولتوضيح ذلك لنأخذ العلاقة بين الجنس الطبيعي والأنواع المندرجة تحته. إن الأنواع يختلف بعضها عن بعض بما يسمى في المنطق المعتاد بـ «الفصل النوعي»؛

لكن الأنواع لا تختلف عن الجنس، لأن الجنس هو أنواعه، والأنواع كلية. والفصل النوعي الذي يميز بين الأنواع، ليس شيئاً خارجياً، بل هو فقط «الفصل» («الفارق») بين الكلي والجزئي.

وفي هذا يقول هيجل في «علم المنطق»: «إن الجزئي يشتمل على الكلية، التي تكوّن جوهره؛ والجنس لا يتغير في أنواعه؛ والأنواع ليست مختلفة بالنسبة إلى الكلي، بل فقط تجاه بعضها البعض. إن للجزئي كلية واحدة مع الجزئيات الأخرى التي يعود إليها. وفي الوقت نفسه فإن اختلاف هذه الجزئيات، بسبب هويتها مع الكلي، هي بهذه المثابة كلية: إنها شمول Totalitat ـ وإذن الجزئي لا يشتمل على الكلي فقط، بل هو أيضاً يمثل هذا الكلي بتعيّنه؛ وبهذا القدر فإن الكلي يكوّن مجالاً لا بد أن يستنفذه الجزئي». (W.L. حـ٢ ص٢٤٥).

وهكذا فإن الجزئي هو الكلي نفسه ولكن من حيث علاقته بالغير، وظهوره نحو الخارج. والأنواع الداخلة تحت جنس هي (١) الكلي هو نفسه، (٢) والجزئي.

حـ ـ الفردي

الفردي هو المتعين الراجع إلى ذاته. والفردية هي انعكاس التصور على ذاته ابتداءً من تعيّنه. إنها توسط هذا التصور بالقدر الذي به وجود الغير يجعل من ذاته غيراً.

وإذا كان الكلي يناظر الهوية، والجزئي يناظر الاختلاف، فإن الفردي هو علّة كليهما أو هو أساسهما المشترك.

صحيح أن الجنس والنوع والفرد تؤلف ثلاثة حدود أو تعينات متمايزة، لكننا نستطيع أن نقول مع ذلك إنها ليست إلا فكرة واحدة، بمعنى أنه لا يمكن التفكير في أحدها دون أن نفكر في الاثنين الآخرين في نفس الوقت.

وحقيقة التصور تقوم في الفردي؛ لكن الفردي المجرد هو الفردي بوصفه كلياً محضاً. وهنا (في ملاحظة على بند ١٦٥ من «منطق الموسوعة»). ينقد هيجل بعض التمييزات التي وضعها الفلاسفة السابقون فيما يخص التصورات.

فيقول إن التمييز في التصورات بين التصورات الواضحة والتصورات المتميزة والتصورات المطابقة adéquates هي تمييزات تندرج في علم النفس، ولا مدخل لها في علم المنطق. وأما فهمنا عن «التصور الواضح» فهو إنه الامتثال المجرد، وفهمنا عن «التصور المتميز» فهو أنه الامتثال الذي يدل على طابع، أي على تحديد عيني بالنسبة إلى المعرفة الذاتية». ولا شيء أدل على خارجية وانحلال المنطق من مقولة: الطابع caractére التي تحظى مع ذلك بالتقدير. أما التصور «المطابق» adéquate فهو أقرب إلى التصور بل وإلى «الصورة» Idee، لكنه لا يعبر إلا عما هو شكلي في توافق التصور، أو الامتثال، مع موضوعه ـ وهذا أمر خارجي ـ وأما التصورات المندرجة subordonnées والتصورات المتناسقة coordonnées فتقوم على التمييز بين الكلي والحزئي وعلاقتهما، دون تدخل للتصور، في الانعكاس الخارجي. يضاف إلى ذلك أن سرد أنواع التصورات: المتضادة والمتناقضة، والموجبة والسالبة الخ... ليس شيئاً آخر غير اقتطاف تحديدات عينية للفكر حسبما أتفق، تنتسب إلى مجال الوجود أو الماهية... ولا شأن لها بالتحديد العيني للتصور». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٦٥).

٢ ـ الحكم Urteil

«الحكم هو التصور في خاصيته أن يكون علاقة تميز لحظاته، التي هي موضوعة من حيث هي لذاتها ومع ذاتها، وليس في هوية مع بعضها البعض» («منطق الموسوعة» ص١٦٦).

وبعبارة أوضح: الحكم هو العلاقة بين حدين نظر إليهما على أن كلاً منهما مستقل بذاته. فحين أقول: الإنسان حيوان ناطق ـ فإنني أضع علاقة بين مفهومين هما: الإنسانية والحياة العاقلة.. وهذا الحكم موجب لأن الموضوع ينظر إليه على أنه مندرج في ما صدق الكلي الذي يؤلف محموله. وقد يكون الحكم سالباً، حين لا يندرج الموضوع في ما صدق المحمول، مثل أن تقول: الفيل ليس إنساناً.

وفي «ملاحظته» على هذه الفقرة يقول هيجل إن الناس اعتادوا، فيما يتعلق بالحكم، أن يفكروا أولاً في

استقلال حدّي الحكم؛ أي: الموضوع والمحمول، إذ الأول شيء أو تحديد لذاته، والثاني (المحمول) تحدد عام خارج عن الذات.

وعلى عادته مراراً ـ وهو أمر سيبالغ فيه هيدجر إلى أقصى حد ـ يشير هيجل إلى اشتقاق كلمة Urteil في اللغة الألمانية: فالمقطع الأول منها ـ Ur يدل على الأصل والبداية والقدم، والمقطع الثاني teil هو من الفعل teilen أي يقسّم. ويستدل من هذا الاشتقاق على أن الحكم هو بمعناه الاشتقاقي يعبر عن «وحدة التصور بوصفها موجودة في المقام الأول، وأن انقسامها، من حيث هو تقسيم أوّلي، هو الحكم في الحقيقة» («ملاحظة» على بند ١٦٦).

ويقرر أنه في الحكم تعبير عن هذه القضية وهي أن: الفردي هو الكلي، أو بتعبير أدق: الموضوع هو المحمول، مثلاً: «الله روح مطلقة». صحيح أن الموضوع متميز عن المحمول، لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الحكم يعبر عنهما بوصفهما في هوية.

أما الرابطة ـ وهي فعل الكينونة être, essere, sein الخ ـ فناشئه عن طبيعة التصور، من حيث أن التصور، في تخارجه، هو في هوية مع ذاته: إن الفردي والكلي، من حيث هما لحظتا التصور، تحديدان يمكن أن ينعزل كلاهما عن الآخر.

وبالجملة فإن الحكم هو الجزئية الحقيقية للتصور.

ويميز هيجل بين الحكم وبين القضية على أساس أن القضية تحتوي على تحديدات للموضوعات ليست بينها وبين بعض علاقة العموم أو الكلية، مثلاً: يوليوس قيصر ولد في روما في تاريخ كذا، وحارب في بلاد الغال طوال عشر سنوات، وعبر نهر الروبيكون، الخ ـ هذه كلها قضايا، وليست أحكاماً لأنها لا تضع علاقة بين موضوع ـ هو قيصر ـ وبين محمول كليّ؛ بينما الحكم يضع علاقة بين موضوع وبين محمول كلي مثل: الأسد حيوان ـ فهنا علاقة بين الأسد ومفهوم كلي هو الحيوانية، لهذا كان هذا حكماً. كذلك من الباطل أن نعد أحكاماً قضايا مثل: نمت في مثل هذه الليلة نوماً عميقاً. تلك الأمثلة هي قضايا، وليست أحكاماً لأنها تعبر عن أفعال أو أحوال فردية دون أية إشارة إلى مفهوم كليّ.

والحكم ليس مجرد فعل ذاتي محض يمزج بين أمرين مستقلين. بل هو تصور تعبير عن الهوية بين الموضوع والمحمول: إن الموضوع ليس فقط يملك المحمول، بل هو أيضاً المحمول.

ولهذا فإن هيجل ينعي على اللغات الأوروبية أنها تستعمل فعل الكينونة être, sein, to be الخ للدلالة على الرابطة، إذ فعل الكينونة يدل على الوجود، بينما الرابطة في الحكم يجب أن تدل على الهوية. ولو كان هيجل يعرف العربية إذن لأطراها لأنها إما أن تجعل الرابطة غير مصرح بها: الأسد حيوان، وإما أن تعبّر عنها باسم الإشارة: «هو»، أي بالهوية identité: الأسد هو حيوان.

والحكم هو تحقيق قريب للتصور. بالقدر الذي به الواقع يدل بوجه عام على فعل الدخول في الآنية على شكل وجود معيّن وهو يحتوي على حدين مستقلين هما الموضوع والمحمول. وهما غير متعينين، لأنه بالحكم فقط يتم تحديدها.

وفيما يتعلق بالتحديد العيني للموضوع والمحمول، فإن الموضوع، بوصفه العلاقة السلبية بالذات فإنه هو الأساس الراسخ الذي يستند إليه المحمول. والموضوع هو ـ عامةً ومباشرةً عينيّ ـ أما المحمول فهو الكلي الباقي بذاته، ويستوي لديه أن يكون الموضوع موجوداً أو غير موضوع. إنه يتجاوز الموضوع ويرفعه، إذ هو أوسع ما صدقاًمن الموضوع. والمضمون المتحدد للمحمول يكوّن وحدة الهوية بين الموضوع والمحمول.

«إن الموضوع والمحمول والمضمون المحدّد، أو الهوية، توضع أولاً، في الحكم على أنها مختلفة موضوعة في علاقتها. لكنها في ذاتها، أعني بحسب التصور، فإنها مع ذلك في هوية، من حيث أن الشمول العيني للموضوع يقوم في كونه ليس كثرة غير محددة، بل هو فقط فردية، إنه الجزئي والكلي وهما في حالة هوية ـ وهذه الوحدة هي المحمول. وفضلاً عن ذلك فإنه في الرابطة توضع هوية الموضوع والمحمول، لكن أولاً على شكل كينونة مجردة. وبحسب هذه الهوية، فإن الموضوع يجب أن يوضع أيضاً في تحديد المحمول، الذي بهذا يحصل على تحديد الموضوع، ويتم تحقق الرابطة. وعلى هذا النحو يتحدد الحكم بعد ذلك على شكل قياس schluss، بفضل امتلاء

الرابطة. وفي الحكم يكون التحديد أولاً تحديداً للملكية، أولاً على أنها مجردة ومحسوسة في الكلية Allheit: الجنس والنوع، وفي العموم المنمّي للتصور» («منطق الموسوعة» بند ١٧١).

وهنا أيضاً، في الملاحظة على هذا البند، يهاجم هيجل التقسيم التقليدي للأحكام من حيث الجهة إلى: موجبة، وحملية، وتقريرية ـ وذلك لأنه يرى أن الأحكام ينبغي أن ينظر إليها على أنها ناتجة بعضها عن بعض بالضرورة، وعلى أنها تحديد تدريجي للتصور، لأن الحكم نفسه ليس إلا التصور حين يتعين أو يتحدد.

١ ـ أنواع الأحكام

ويقسم هيجل الأحكام إلى أربعة أنواع:

١ ـ الأحكام الكيفية، أو أحكام الآنية، أو أحكام التضمّن؛

٢ ـ أحكام الانعكاس التأملي، أو أحكام الاندراج؛

٣ ـ أحكام الضرورة؛

٤ ـ أحكام «التصور».

ثم هو يقسّم كل نوع من هذه الأنواع الأربعة إلى ثلاثة أصناف:

١ ـ فالأحكام الكيفية تنقسم إلى: موجبة، سالبة، ولا محدودة؛

٢ ـ وأحكام الانعكاس التأملي تنقسم إلى: مفردة، جزئية، وكلية؛

٣ ـ وأحكام الضرورة تنقسم إلى: حملية، شرطية متصلة، وشرطية منفصلة؛

٤ ـ وأحكام الضرورة تنقسم إلى: تقريرية، احتمالية، وضرورية.

فلنتناول كل نوعٍ بحسب أصنافه:

الأحكام الكيفية

هي المتعلقة بالآنية أو بالكيف. وهي مباشرة، ولهذا يمكن أن تسمى أحكام التضمن، إذ الموضوع هو المباشر، وبالتالي هو العنصر الأوّليّ منطقياً، والذي عليه يقوم المحمول.

الأحكام الموجبة

حين أقول: «هذه الوردة حمراء» ـ فإن هذا الحكم لا يعبر عن الحقيقة: إنه يمكن أن يكون صحيحاً في الميدان المحدود للإدراك الحسّي والامتثال والفكر المتناهيين، ولكن لا يستند إلى «التصور». فالعقل في هذا الضرب من الأحكام لا يؤكد ذاته. والموضوع والمحمول هنا يتلاقيان، والرابطة تعبّر عن وحدتهما كعلاقة بين حدين هما مجرد موجودين هناك.

الأحكام السالبة

وإذا قلنا: «هذه الوردة ليست صفراء»، فإن السلب هاهنا ليس سلباً بالمعنى الكامل، لأن هذا الحكم يدل فقط على أن هذه الوردة ليست صفراء اللون، لكنه لا ينبغى أن لها لوناً بوجه عام. فنحن هنا إنما ننفي أحد صفات الكلي وهي الصفرة، ولا ننفي الكلي الذي هو اللون.

الأحكام اللامحدودة

الحكم اللامحدود unendlich هو الحكم الذي محموله حد سالب، مثل: الإنسان هو لا ـ حجر. وفي هذا الضرب من الحكم لا يوصف الموضوع بأية صفة. إن الحكم اللامحدود يفصل الموضوع عن المحمول فصلاً تاماً، ويترك الموضوع غير موصوف بأي وصف ولهذا فإن هيجل ينعت الحكم اللامحدود بأنه حكم باطل لا معنى له؛ إنه ليس حكماً على الاطلاق. (.W.L حـ٢ ص٨٩ ـ ٩٠، نشرة جلوكنر).

٢ ـ أحكام الانعكاس التأمّلي أو الاندراج

هذا النوع من الأحكام هو الذي يناظره في المنطق المعتاد: الأحكام من حيث الكم؛ إذ تقسم الأحكام إلى كلية، وجزئية، وشخصية أو مفردة.

لكن أحكام الانعكاس التأملي عند هيجل تتجاوز نطاق الوجود من حيث هو كم، ذلك أن الحكم عند هيجل ـ كما رأينا مراراً من قبل ـ هو التصور، وتبعاً لذلك فإن كل نوع من أنواع الحكم هو كلي.

ولهذا يقصد هيجل من هذا النوع من الأحكام أنه يعبّر عن مدى تعبير الحكم عن التصور.

الحكم المفرد

هو الذي موضوعه شخص أو علم مفرد، مثل: «يوليوس قيصر امبراطور روماني». وهنا الرابطة تعبّر عن علاقة جوهرية بين الموضوع وبين المحمول وسائر الأشخاص التي من نفس الجنس، أي يعبر عن علاقة بين يوليوس قيصر وبين الرومان وسائر الأباطرة الرومان.

الحكم الجزئي

هو الذي يكون السور فيه هو «بعض». و«بعض» يحتوي على معنى الكلية، بينما الشخص أو الحكم لا يحتوي على معنى الكلية. ولهذا فإن الحكم الجزئي يقرر أن الجزئي هو الكلي، لكنه ليس جميع الكلي.

لكن الكم الجزئي سالب بقدر ما هو موجب. فحين أقول: «بعض الأساتذة شعراء» فإني أقول في الوقت نفسه إن بعض الأساتذة ليسوا شعراء».

الحكم الكلي

هنا يكون الموضوع كلياً صراحة وبتمامه. وهنا تقع الهوية بين الموضوع والمحمول تماماً. وهذا الضرب من الحكم يعبر عن حمل صفة على موصوف حملاً شاملاً. فحين نقول: «كل إنسان فانٍ»، فإننا نشير إلى رابطة ضرورية بين الإنسانية والفَناء.

٣ ـ أحكام الضرورة

في أحكام الضرورة يحتوي المحمول على جوهر أو طبيعة الموضوع.

الحكم الحملي

الحكم الحملي يقرر أن الجزئي هو الكلي. وفيه يكون الموضوع نوعاً، والمحمول جنساً يندرج هذا النوع تحته ـ مثل: «الذهب معدن». والعلاقة بين الموضوع والمحمول هي الهوية، وهي علاقة ضرورية. لكن النوع لا يشمل الجنس، ولهذا فإن الهوية هنا ليست كاملة: فالذهب لا يستغرق مفهوم المعدن، والمعدن لا يقتصر على الذهب. ولهذا فإن الحقيقة التي يُعبر عنها الحكم الحملي ليست مطلقة، بل بين بين.

الحكم الشرطي المتصل

الحكم الشرطي المتصل يعبّر عادة عن الشرط ومشروطه، أو العلة ومعلولها، أو السبب والمُسَبَّب. وكلا جزئي الشرطية المتصلة منعكس على الآخر: إن كان المعلول، كانت العلة، إن كان الجنس كانت الأنواع المندرجة تحته. ومن هنا كان الحكم الشرطي المتصل يعبر عن ضرورة في العلاقة؛ ولذا نجد كثيراً من القوانين الطبيعية والوضعية تتخذ شكل الحكم الشرطي المتصل.

ومركب الموضوع بين الحكم الحملي والحكم الشرطي المتصل هو:

الحكم الشرطي المنفصل

وهو يقول إن الجنس هو إما هذا النوع أو ذاك. لكن الجنس هو وحدة الأنواع: إنه هذا النوع وهو أيضاً ذاك النوع.

«في الحكم الحملي يكون «التصور» هو الكلية الموضوعية، كما توجد فردية خارجية. وفي الحكم الشرطي المتصل ينبثق التصور في هويته السالبة في نطاق هذا التخارج، وتبعاً لذلك فإن الحكم الشرطي المنفصل هو الكلية الموضوعية الموضوعة في نفس الوقت في التوحيد مع الشكل. لهذا فإنه يحتوي أولاً على الكلية العينية أو الجنس على شكل بسيط بوصفه الموضوع؛ وثانياً يحتوي على نفس هذه الكلية العينية، لكن بوصفها شمولاً لتحديداته المتفاضلة. وهي إما ب وإما حـ. تلك هي ضرورة التصور، حيث أولاً واحدية الطرفين هي بنفس السّعة: المضمون والكلية؛ وثانياً هما متفاضلان وفقاً لشكل تعين التطور، لكن بحيث أنه بسبب هذه الهوية فإن هذه هي مجرد شكل. وثالثاً: الكلية النوعية الموضوعية تظهر لهذا السبب كأنه المنعكس في ذاته بالنسبة إلى الشكل غير الجوهري، أي كمضمون، لكن فيه تعيّن الشكل: مرةً على شكل التعين البسيط للجنس، ومرة أخرى يكون هذا التعين منمّى في اختلافه، على هذا النحو يكون جزئية الأنواع وشمولها، أي كلية التنوع». (.W.L حـ٢ ص٢٩٧).

وفي الحكم الشرطي المنفصل يكون الكلّي ضرورياً بصراحة. إنه في هوية مع تجزؤه الذاتي الشكل. ومعنى هذا أن الموضوع فردٌ بوصفه كلياً تجزأ تجزؤاً شاملاً.

وهذا يفضي بنا إلى الكلام عن.

أحكام التصور

حكم التصور das Urteil des Begriffs هو أولاً الحكم التقريري. في هذا الضرب من الحكم يكون الموضوع فرداً معيّناً، والمحمول يعبر عن الاتفاق بين الموضوع وبين كلي التصور.. مثل المحمولات: طيّب، حق، عادل، الخ. إن لكل شيء جنساً، وتناهي الأشياء هو أن من الممكن أن تكون ـ أو لا تكون ـ مطابقة لطبيعة الجنس الذي تنتمي إليه ولهذا فإن الحكم التقريري لا يعبّر إلا عن حقيقة عارضة. إنه يمكن أن يكون صحيحاً كما أن من الممكن أن يكون باطلاً: وبعبارة أخرى: حقيقة الحكم التقريري أو بطلانه هما خارج الحكم التقريري. ولو رد إلى ذاته لتوقف عن أن يكون حكماً تقريرياً ليصير حكماً احتمالياً ولكي يفرض نفسه على الفعل، أي ليكون محتوياً في ذاته على حقيقته، فيجب أن يقوم على أساس جزئية الموضوع بوصفه مجرد واقع موجود، أو على أساس اسم مباشر. هنالك يصبح حكماً ضرورياً apodictique.

بيد أن الحكم الضروري هو في حقيقته حكم غير مباشر. ذلك لأن الموضوع ليس مطابقاً لتصوره من حيث أنه هذا الموضوع، وإنما من حيث أن فيه هذه الخاصية أو تلك. فمثلاً: هذه الدائرة ليست دائرة كاملة لأنها هذه الدائرة، وإنما لأن كل أنصاف أقطارها متساوية؛ زيد ليس عادلاً لأنه زيد، وإنما لأنه في سلوكه يتبع قواعد العدالة. وهكذا نرى أن حكم التصور، وبالأحرى الحكم بوجه عام، لا يكفي نفسه بنفسه. بل كل حكم إذا أخذ بمفرده يجد حقيقته خارجاً عنه، أما في ذاته فهو باطل. وتقوم حقيقة الحكم في البرهنة أو القياس schluss.

في ميدان التصور يكون الحكم هو اللحظة السالبة، تلك التي فيها التصور ينفي نفسه بنفسه وينفصل عن نفسه، والتي فيها تضيع وحدته في كثرة اختلافاته. والقياس يمثل سلب السلب، وعودة التصور إلى ذاته واستعادة وحدته.

وهيجل يقول في «منطق الموسوعة» عن حكم التصور:

«(ص١٧٨): مضمون حكم التصور هو التصور، هو الكلية Totalitat على شكلها البسيط، هو العام في تجرده التام العيني. والموضوع هو (١) أولاً: فرديٌّ محموله هو انعكاس الوجود الجزئي على عنصره العام ـ هو الاتفاق ـ أو عدم الاتفاق ـ بين هذين التحديدين: طيب، حق، دقيق، الخ... إنه حكم تقريري».

وفي «الملاحظة» على هذه البند يشير هيجل إلى أننا في العادة نستخدم كلمة: حكم حين يتعلق الأمر بالأحكام التقويمية: هذا حسن، أو رديء، صادق أو كاذب، جميل أو قبيح. ولا نسمي أحكاماً تلك التي تقرر وقائع، مثل: هذه الوردة حمراء، هذه المنضدة يعلوها التراب، الخ.

«(ص ١٧٩): الحكم التقريري لا يحتوي في موضوعه المباشر جداً علاقة الجزئي والعام، المعبر عنها في المحمول. فهذا الحكم ليس إلا خاصية ذاتية، والقول المضاد يتعارض معه على نحو صحيح أو بالأحرى غير صحيح؛ ولهذا فإنه ثانياً: (٢) في المقام الأول حكم احتمالي. لكن (٣) لما كانت الخاصية الموضوعية موضوعة في الموضوع، وطابعه الخاص موضوعاً على أنه كيفية وجوده، فإن الموضوع يعبر عن العلاقة مع تحدده، أعني مع الجنس الذي ينتسب إليه، إذن ما يكوّن مضمون المحمول... في حقيقة فردية ذات وضع خاص جزئي؛ وتناهيها يقوم في كون جزئيي هذه الأمور يمكن ـ أو لا يمكن ـ أن يكون موافقاً للكلي.

«(ص١٨٠): الموضوع والمحمول كلاهما بشكّل، على هذا النحو، كل الحكم. والحال المباشرة للموضوع تتجلى أولاً على أنها الأساس (السبب) الذي يتوسط بين فردية الواقع وعموميته كسبب Grund للحكم. وما وضع فعلاً هو وحدة الموضوع والمحمول من حيث التصور نفسه؛ إنه انجاز الكينونة الخاوية للرابطة؛ ومن حيث أن لحظاته متميزة كموضوع ومحمول، فإنها موضوعة كوحدة، كعلاقة تربط بينهما، فإن هذا هو القياس».

ومحصل هذا القول الأخير هو أن الرابطة ـ فعل الكينونة être, sein الخ لا تعبّر تعبيراً كاملاً عن العلاقة الأنطولوجية بين الموضوع والمحمول. إن الرابطة هي مجرد «رابطة» أيّ علامة للربط بين حدّين، لكنها لا تعبر عن ثراء وعينية هذا الربط. وإنما يتخذ الربط تمام معناه

حين يتحول الحكم إلى استنتاج. فمثلاً بدلاً من أن نقول: «البيت جيد» علينا أن نقول: «البيت، من حيث أنه مبني على الطريقة الفلانية، فإنه جيد» لكن هذا استنتاج، وليس مجرد حكم. وهكذا نحن نتجاوز مجال الحكم، وندخل في مجال الاستنتاج، وهو ما يسميه هيجل بـ «القياس» Schluss، لكنه لا يقصد «القياس» بالمعنى المحدد في كتب المنطق الصوري، وإنما الاستنتاج بوجه عام.

وتكون الرابطة مليئة إذا كانت ليس فقط تربط بين الطرفين (الموضوع والمحمول)، بل وأيضاً تكوّن جزءاً من كلا الطرفين. فملاؤها يقوم في أن كل طرف يملك هذه الرابطة في داخله؛ هنالك تعبر الرابطة عن التركيب الباطن الخاص بكل طرف. ولما كان كل طرف من الطرفين لا يكون ذاته إلا بالاتحاد مع الطرف الآخر، فإن كل طرف يعتمد على الآخر، أي أنهما يعتمد كليهما على بعضهما بعضاً على التبادل.

وبعبارة أخرى ينبغي أن نعدّ الرابطة في الحكم كالحد الأوسط في القياس. وهذا أوان الكلام عن القياس.

٣ ـ القياس

«(ص١٨١): القياس هو وحدة التصور والحكم؛ إنه التصور من حيث هو الهوية البسيطة التي ترتد إليها الاختلافات الصورية للحكم؛ إنه الحكم من حيث هو موضوع في الواقع في نفس الوقت، أي في اختلاف تعيّناته. إن القياس هو ما هو معقول وكل ما هو معقول.

«**ملاحظة**: يُعَدّ القياس عادةً أنه شكل ما هو معقول، لكن بوصفه شكلاً ذاتياً، دون أن يكتشف المرء وجود أية رابطة بين هذا الشكل وبين مضمون معقول أيّاً كان، مثل: مبدأ، فعل، فكرة (أو صورة)، الخ وبوجه عام يتحدث المرء عن العقل كثيراً ومراراً، ومراراً أيضاً يهاب به دون بيان تحدده، أي ما هو؛ وأقل من هذا يفكر في معنى الاستنتاج. والواقع أن البرهنة الصورية هي المعقول الذي هو من اللامعقولية بحيث لا يكون له شأن بمضمون معقول. لكن لما كان هذا المضمون لا يمكن أن يكون معقولاً إلاّ بفضل التحديد العيني الذي به يكون الفكر عقلاً، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا بواسطة الشكل (أو: الصورة) الذي هو القياس ـ ولكن القياس ليس شيئاً آخر غير التصور الحقيقي (الشكل أولاً) موضوعاً على حسب ما تقوله هذه الفقرة (أي الفقرة ١٨١). فالقياس هو إذن سبب الوجود الجوهري لكل ما هو حقيقي؛ وتعريف المطلق هو إذن القياس، أو إذا صُغنا هذا في قضية قلنا: **كل شيء قياس**[١]. إن كل شيء تصور Begriff، ووجوده يقوم في تمييز لحظاته بحيث أن مادته العامة تتجلى في الجزئية، وهي حقيقة خارجية تصير فردية على هذا النحو وعلى شكل انعكاس ـ على ـ الذات سالب ـ أو بالعكس، الواقعي هو عنصر فردي يرتفع بواسطة الجزئية إلى الكلية، جاعلاً نفسه في هوية مع ذاته ـ إن الواقعي (أو الحقيقي) واحد، لكنه هو أيضاً تفاضل لحظات التصور، والقياس هو دورة توسط لحظاته، التي بفضلها يضع ذاته على أنه واحد». («منطق الموسوعة» بند ١٨١).

وخلاصة هذه الفقرة هي أن القياس يوحد بين التصور وبين الحكم، مما يمكننا من إدراك الواقع الأنطولوجي. إذ الأحكام تعبّر عن حقيقة الواقع، وبهذا تفض مضمون التصور الكلي. إننا لكي ندرك الحقيقة الواقعية في حاجة إلى ثلاثة أمور: (١) الوحدة الباطنة للأشياء، أي التصور الكلي؛ (٢) التفاضل على شكل حدين متقابلين (موضوع ونقيض موضوع)؛ (٣) ثم الشمول Totalitat الذي يجمع تفاضلات التصور الكلي.

ويضرب هيجل مثلاً على ذلك بالثلاث التالي: الصورة Jdee، الطبيعة، العقل. فالصورة هي المعنى الضروري الذي تقوم عليه كل الحقيقة الواقعية. ولا بد لها أن تتجلى خارجياً في الطبيعة، وكذلك لا بد لها أن تعود إلى إدراك ذاتها في العقل. فهنا ثلاثة حدود: حد أوسط هو الصورة Jdee، وطرفان هما الطبيعة والعقل. ومن هنا نفهم قول هيجل إن «كل شيء قياس»، أي أن كل شيء يتألف من حد أوسط وطرفين متقابلين يجتمعان عند هذا الأوسط. أو بعبارة أصرح وأشهر: كل شيء يقوم على ديالكتيك: موضوع ـ نقيض موضوع ـ مركب الموضوع ونقيضه.

وذلك هو القياس بالمعنى الأنطولوجي. وشتان ما

(١) alles ist ein Schluss.

بينه وبين القياس بالمعنى المنطقي المعتاد في كتب المنطق الصوري.

«كل شيء قياس» هكذا يؤكد هيجل، لأن كل شيء يقوم على ثُلاث من الحدود: أحدهما هو وحدة الكل، بينما الاثنان الآخران يمثلان حقيقة هذا الكل من حيث هو مشقوق إلى شقين متقابلين، لكنهما مع ذلك يتوقفان أحدهما على الآخر، ومن ثم جاءت وحدة الكل.

وهيجل ينعي على الفلاسفة السابقين أنهم فصلوا بين الشكل والموضوع في التفكير، فجعلوا من الممكن وجود منطق شكلي لا علاقة له بالموضوع. ومن هنا جعلوا من شكول العقل مجرد الأعيب.

القياس[1] بين أرسطو وهيجل

ولكي نفهم نظرية هيجل في القياس ينبغي أن نتقدم بالمقارنة بينه وبين أرسطو الواضع الأول لنظرية القياس.

يميز أرسطو[2] بين ثلاثة أشكال في القياس على أساس موضع الحد الأوسط في كلتا المقدمتين: فهو موضوع في الكبرى محمول في الصغرى - في الشكل الأول؛

وهو محمول في كلتا المقدمتين - في الشكل الثاني؛

وهو موضوع في كلتا المقدمتين - في الشكل الثالث.

ولما كان وضع الأوسط في المقدمات أمراً آلياً لا يدل على حقيقة البرهنة في كل شكل، فقد تعاقبت المحاولات لبيان الأساس المنطقي العقلي في هذا التمييز بين الأشكال الثلاثة. ويبدو أن أرسطو، يدرك هذه الحقيقة الآلية للتمييز بين الأشكال، وحاول حل المشكلة بأن رَدّ الشكلين الثاني والثالث إلى الأول على أساس أن ضرورة الاستنتاج إنما تظهر في الشكل الأول وحده، فلكي نبرر ضرورة الاستنتاج في الشكلين الثاني والثالث كان لا بد من ردهما إلى الشكل الأول.

وهيجل آخذ بهذا التقسيم لأشكال القياس عند أرسطو؛ ولكنه اختلف معه في ترتيب الأشكال: فجعل الثاني عند أرسطو هو الثالث عنده، وجعل الثالث عند أرسطو هو الثاني عنده، وبرر هذا التعديل باعتبارات ديالكتيكية في تسلسل أشكال القياس.

ذلك فارق أول.

والفارق الثاني هو أن أرسطو نظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم على أنها علاقة تضمن صنف في صنف آخر، أي أنها قائمة على الماصدق، لا على المفهوم. ولهذا استوى أن يكون الموضوع مفرداً أو كلياً، لأن الحمل في كلتا الحالتين هو على كل الموضوع. ولهذا فإن الحمل هو إما كلي، إن كان على كل الموضوع، وإما جزئي إن كان على بعض الموضوع. فمن حيث الكلي إذن لا تمييز إلا بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية. أما هيجل فيضع الكم أو الماصدق في الحدود الثلاثة في القياس هي نفسها. وهذا الاختلاف يسمح بربط أشكال القياس الثلاثة بعملية التحديدات التصورية، ولهذا يشيع في القياس روح النظر إلى المضمون، وليس إلى الشكل وحده كما هي الحال في القياس الشكلي في المنطق المعتاد. وبالجملة، فإن القياس عند أرسطو والمنطق المعتاد صوريّ خالص. بينما القياس عند هيجل يأخذ في اعتباره المضمون التصوري.. ولهذا يقول هيجل إن المطلوب هو استخلاص «المعنى الموضوعي» (W.L. حـ٢ ص٣١٢، ٣٢١، ٣٢٥). لكل شكل من الأشكال الثلاثة.

ويأخذ هيجل على أشكال القياس عند أرسطو «أنها موضوعة الواحد إلى جانب الآخر، دون أدنى تفكير في كونها ضرورية، وفي أهميتها وتعمقها. فليس بعجب بعد ذلك أن نُظِر إلى هذه الأشكال على أنها صورية باطلة. ولكن لها مع ذلك معنىً عميقاً، يقوم في الضرورة التي تجعل أن كل لحظة، بوصفها تحديداً للتصور، تصير هي نفسها الشمول والعلة الوسيطة. وإنها لعملية ميكانيكية أن نبين تحديدات القضايا، أعني ما إذا كانت كليّة، لخ، أو سالبة حتى يمكن استخلاص نتائج صحيحة في الأشكال المختلفة للقياس؛ وهذه العملية، بسبب آليتها اللاعقلية

(١) لا بد أن نحيل القارىء هنا إلى كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (ط١ القاهرة سنة ١٩٦٢، ط٥ الكويت سنة ١٩٨٠، باب القياس، ص١٥٧ وما يليها.

(٢) التحليلات الأولى م١ ف٢٣ ص١١أ س١٣ - ١٦.

وبسبب عدم قيمتها الذاتية، قد أصابها النسيان عن حق ـ ولا يمكن الرجوع إلى أرسطو بوجه عام فيما يتعلق بأهمية هذا البحث وهنا يتعلق بقياس الذهن، على الرغم من أنه، والحق يقال، قد وصف هذه الأشكال كما وصف أشكالاً مماثلة عديدة للعقل وللطبيعة وبحث وبين أحوالها. إنه في تصوراته الميتافيزيقية وفي تصورات العنصر الفيزيائي والمعنوي كان بعيداً جداً عن أن يجعل من شكل القياس الذهني الأساس والمعيار، حتى يمكن أن يقال إنه لم يكن من الممكن أن توجد أو توضع أية واحدة من هذه التصورات، لو كان عليها أن تخضع لقوانين الذهن. إن أرسطو في كل الأوصاف التي قدّمها وفي كل ما قدر أنه معقول ـ إنما ساد لديه دائماً التصور النظري، ولم يسمح للبرهنة الذهنية، كما وصفها بدقة، أن تنفذ في هذا المجال». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٨٧).

وبدلاً من الشكل الرابع[١] المعتاد في متون المنطق والذي لم يقل به أرسطو وإنما كان أول من أفرده شكلاً رابعاً مستقلاً هو جالينوس، قال هيجل بشكل رابع آخر هو القياس الرياضي الذي يقوم على هذه القاعدة وهي: الشيئان المساويان لواحد ثالث متساويان فيما بينهما.

ويميز هيجل ثلاثة أنواع من القياس، سماها:

أ ـ قياس الآنية؛

ب ـ قياس الانعكاس التأملي؛

حـ ـ قياس الضرورة؛

فلنتحدث بإيجاز عن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

وننبّه القارىء إلى أن ما يسوقه هيجل فيما يلي لا شأن له أبداً بما يعرفه في متون المنطق المعتاد.

٢ ـ قياس الآنية

هو القياس بالمعنى التقليدي المعتاد في متون المنطق. وهو القياس الذي تكون لحظاته هي تحديدات التصور المباشرة. وهي تحديدات للشكل مجردة، لم تصبح بعدُ عينية بالتوسط، إنما هي تحديدات مفردة، أي منعزلة. ولهذا كان هذا النوع الأول من القياس هو القياس الشكلي (أو الصوري) بالمعنى الدقيق؛ وفيه التصور، وقد انقسم إلى لحظاته المجردة، يبدو أنه الجزئية القائمة بين الفردية والكلية. والجزئية تؤلف أولاً الحد الأوسط من حيث أنها تجمع في ذاتها مباشرةً لحظتي الفردية والكلية.

ومن هذا التحديد العام لهذا النوع الأول من القياس، يأخذ هيجل في دراسة كل شكل من الأشكال الثلاثة للقياس.

الشكل الأول

الاسكيم العام للقياس المحدد هو: م (مقرر) ـ ج (جزئي) ـ ك (كلي) S-P-U فالمفرد يقاس إلى الكلي بواسطة الجزئي. والمفرد ليس هو الكلي مباشرة، بل متوسط الجزئي؛ وبالعكس، الكلي ليس هو المفرد[٢] مباشرة، بل ينزل إليه بواسطة الجزئي. وهكذا نرى أن الجزئي يقوم بدور الحد الأوسط.

ونحن نعرف في كتب المنطق المعتاد أن حاصل الشكل الأول هو اندراج الأصغر في الأوسط المحمول عليه كلياً بالأكبر، كما يظهر في المثال التقليدي:

كل إنسان فانٍ

سقراط إنسان

سقراط فانٍ

فالأصغر: سقراط، اندرج في الأوسط: إنسان، الموصوف كلياً بالفناء، فينتج وصف سقراط بالفناء.

لكن هيجل ينعت هذا المثال التقليدي (وفيه يضع: «كايوس» مكان «سقراط») بأنه يثير المَلَل في نفس من يسمعه «وهذا ناشىء من ذلك الشكل غير المفيد الذي يوهم بوجود تنوع بواسطة قضايا مجزأة، وهو وهم ينحل في الشيء ذاته. إن القياس، بهذا الشكل الذاتي، يظهر كأنه حيلة ذاتية يلجأ إليها العقل أو الذهن هناك حيث لا

(١) وهو عكس الشكل الأول في موضع الحد الأوسط في المقدمات: إذ الأوسط فيه محمول في الكبرى موضوع في الصغرى.

(٢) ينبغي على القارىء أن يفهم المصطلحات: مفرد ـ كلي ـ جزئي على نحوٍ مختلف تماماً عما يعرفه في المنطق الصوري المعتاد، بل وعما يجدُه لدى أي فيلسوف آخر غير هيجل.

يستطيع أن يعرف بطريقة مباشرة. بحسب طبيعة الأشياء فإن العقلي لا يسلك بحيث توضع أولاً مقدمة كبرى، هي علاقة بين جزئية وبين كليّ باقٍ، ثم توجد بعد ذلك ثانياً علاقة متجزئة بين مفرد ومتجزىء، بحيث ينشأ ثالثاً، ذات يوم، قضية جديدة. إن عملية القياس هذه التي تسير بواسطة قضايا متجزئة ليست شيئاً آخر غير شكل ذاتي؛ أما طبيعة الشيء فهي أن تعينات التصور المتفاضلة للشيء اجتمعت في الوحدة الجوهرية. وهذه المعقولية ليست حيلة، بل هي بالأحرى في مواجهة مباشرة مع العلاقه الموجودة في الكم، هي الموضوعي، وهذه المباشرة للمعرفه هي بالأحرى، الذاتي بينما القياس هو حقيقة الحكم. إن كل الأشياء هي القياس، هي كلي ينقاس مع الفردية بواسطة الجزئية؛ لكنها ليست كلاً مؤلفاً من ثلاث قضايا» (.W.L حـ٢ ص٣١٤).

ومحصَّل كلام هيجل هذا هو أن العملية في القياس المعتاد هي عملية ذهنية وليس لها مدلول في الوجود، فهي إذن عملية ذاتية (أي تتعلق بالذات، أي بالعقل) وليست موضوعية.

وفي «منطق الموسوعة» يشير هيجل إلى المصادرة على المطلوب الأول التي ينطوي عليها الضرب الأول من الشكل الأول، والتي أثارها الشكاك اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد، ومفادها أن النتيجة مسلم بها مقدماً في المقدمة الكبرى: فقولنا: «كل إنسان فانٍ» يفترض ويسلم مقدماً بأن «سقراط فانٍ» وإلاّ لما جاز لنا أن نقول في المقدمة الكبرى: كل إنسان فانٍ.

لكن هيجل في كلامه المسهب جداً في هذا الشأن في كتاب «علم المنطق» (حـ٢ ص٣١٤ - ٣٢٠) لم يأت بأي حل لهذه المشكلة، بل راح على عادته في كل هذا الكتاب يدور ويلف ويحوم ولا يصيب أبداً كبد المعضلة. بل يكتفي بأن ينعت الشكل الأول بأنه مجرد إذ لا يتم فيه تحقيق تعينات التصور.

الشكل الثاني

وننبه مرة أخرى هاهنا إلى أن الشكل الثاني عند هيجل هو الثالث عند أرسطو، أي الشكل الذي فيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين.

يبدأ هيجل كلامه عن هذا الشكل. بمقارنتة بالشكل الأول، فيقول:

«إن حقيقة الشكل الأول الكيفي هي أن شيئاً ما لم يَنْقَس في ذاته ولذاته مع معيّن كيفي يمفهم على أنه تَعيّن كلي، وإنما بواسطة عَرَضيته أو في فرديته. وفي مثل هذه الكيفية ليس موضوع القياس مقلوباً في تصوره، بل هو مفهوم فقط في تخارجه؛ والمباشرة تؤلف أساس العلاقة، وبالتالي التوسط؛ وبهذا القدر فإن الفردي هو في الحقيقة الحدّ الأوسط. وفضلاً عن ذلك فإن العلاقة القياسية هي رفع aufhebung المباشرة؛ إن النتيجة ليست علاقة مباشرة، بل علاقة بواسطة حد ثالث؛ وتبعاً لذلك فإنها تحتوي على وحدة سالبة؛ فالتوسط، إذن، قد تحدد أنه يحتوي في ذاته على لحظة سالبة» (.W.L حـ٢ ص٣٢٠).

ويحدد الشكل الثاني (المناظر للثالث عند أرسطو) بأن مقدمتيه هما:

الأول هي: P-S - أي جزئي - مفرد

الثانية هي: S-U - أي مفرد - كلي

والاسكيم العام له هو P-S-U

والمعنى المحدد الموضوعي لهذا الشكل هو أن الكلي ليس في ذاته ولذاته جزئياً متعيّناً، لأنه هو بالأحرى شمول جزئياته؛ وإنما هو أحد أنواعه، بواسطة الفردية؛ وسائر أنواعه قد استبعدت منه بالتخارج المباشر. والجزئي ليس مباشرةً ولا في ذاته ولذاته هو الكلي؛ بل إن الوحدة السالبة تنتزع منه التعيّن، وترفعه بذلك إلى الكلية.

الشكل الثالث

اسكيم هذا الشكل هو S-U-Pمفرد - كلي - جزئي.

وهو كما نبهنا مراراً يناظر الشكل الثاني عند أرسطو، وفيه يكون الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين.

وهيجل يعدّ الشكل الثالث عنده (أي الثاني عند أرسطو) أنه هو حقيقة القياس الصوري، لأنه يعبّر عن هذه الواقعة وهي أن توسطه هو التوسط الكلي المجرد، وأن طرفيه ليسا متضمنين في الحد الأوسط، وإنما فقط بحسب كليتهما.

إن الحد الأوسط في هذا الشكل هو وحدة الطرفين

(الحدين الآخرين)، لكنها وحدة يجرّد من تعيُّنها: الكليُّ غير المتعين.

الشكل الرابع عند هيجل

أو القياس الرياضي

قلنا من قبل أن هيجل اطّرح الشكل الرابع الذي وضعه جالينوس والذي رفضه كل الفلاسفة لأنه منافٍ للطبع، لكن هيجل اقترح شكلاً رابعاً من نوع آخر؛ هو القياس الرياضي وصيغته: «إذا كان شيئان، أو تعيّنان، مساويين لثالث، فإنهما متساويان فيما بينهما». وهو قياس معروف منذ عهد أرسطو، وسماه المناطقة العرب باسم: «قياس المساواة». لكن هيجل أفرده قياساً رابعاً مستقلاً، بدعوى أن فيه تزول رابطة التضمن أو الاندراج. وهذا صحيح، لأن القياس الرياضي إنما يقوم على خاصية التعدي على الإضافات[1].

«والحد الثالث، بوجه عام، هو الوسيط؛ لكنه ليس له أيّ تعين تجاه الطرفين. ولهذا فإن كل واحد من الحدود الثلاثة يمكن أن يكون هو الحد الثالث الوسيط. أما أيّ هذه الحدود الثلاثة ينبغي أن يؤخذ حداً وسيطاً، وأيها ينبغي أن يؤخذ كعلاقة مباشرة، وأيها ينبغي أن يكون العلاقة التي يتم التوسط بها ـ فهذه أمور تتوقف على ظروف خارجية وشروط أخرى... إن القياس الرياضي يساوي مثل البديهية في الرياضيات؛ مثل القضية الأولية، البيّنة في ذاتها وبذاتها، والتي لا يمكن البرهنة عليها وليست في حاجة إلى البرهنة عليها، أي أنها لا تحتاج إلى أيّ توسّط، ولا تفترض شيئاً آخر، ولا يستنبط منه شيء آخر» (W.L. حـ٢ ص٣٢٦).

ب ـ قياس الانعكاس التأملي

يندرج تحت هذا النوع الثاني من القياس ثلاثة أصناف:

- ـ قياس التكمّل؛
- ـ قياس الاستقراء؛
- ـ قياس النظير؛

قياس التكمُّل

«قياس التكمُّل هو القياس الذهني في كماله» (W.L. حـ٢ ص٣٣٤). وفيه تكون الفردية هي في الوقت نفسه كلية، فالأوسط يكون ليس فقط تحديداً جزئياً خاصاً بالموضوع، بل ويكون أيضاً في نفس الوقت تحديداً لكل الموضوعات العينية الفردية. وفيه المقدمة الكبرى تفترض النتيجة. ولهذا كان هذا النوع من القياس نظيراً للشكل الأول من القياس الكيفي الذي تحدثنا عنه.

إننا في هذا النوع نؤكد أن الكلي يتألف من مفردات ينتسب إليها ما يتصف به الكليّ: فالكلي «إنسان» يتألف من مفردات هي: زيد، عمرو، الخ، وهم يتصفون بما يتصف به الكلي: إنسان.

فهو من الناحية التصورية يعبّر عن وحدة بين الكلي والجزئي، ومن الناحية الشكلية يعبر عن اندراج المفرد في الكلي.

ومن هنا كانت المفارقة paradoxe: إذ الكبرى تفترض مقدماً النتيجة. يقول هيجل: «في قياس الانعكاس التأملي يوضع في ذاته أن الكبرى تفترض مقدماً نتيجتها، من حيث أن الكبرى تحتوي على ارتباط المفرد بمحمولٍ يجب حقاً أن يكون فقط نتيجة. فما هو مُعطى يمكن أن يعبر عنه أولاً هكذا: إن قياس الانعكاس ليس إلاّ المظهر الخاوي الخارجي لعملية القياس ـ ولهذا فإن ماهية عملية القياس هذه تقوم على فردية ذاتية، وهذه بهذا تؤلف الحدّ الأوسط وينبغي وضعها بهذه المثابة: أي الفردية التي هي بهذه المثابة والتي ليس فيها الكلية إلاّ بشكل خارجي». (W.L. حـ٢ ص٣٣٦).

لكن لكي تحتفظ الكبرى بحقيقتها، لا بد أن تكون النتيجة صحيحة مباشرة، أعني ألا تكون نتيجة مستخلصة من الكبرى.

وهذا يدل أولاً على اعتماد الكبرى على النتيجة واعتماد النتيجة على الكبرى. ويدل ثانياً على أن البرهنة القياسية ليست إلا مظهرية. ويدل ثالثاً على أن كل شيء في القياس يتوقف على الفردية، التي هي بمثابة الحد الأوسط، ونفضي بذلك إلى الاستقراء. لكن هذه الفردية

(١) راجع بيان ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، باب: خواص الإضافات.

لا تستطيع أن تقوم بدون الحد الأوسط في قياس الانعكاس إلاّ إذا كانت مباشرةً في هوية مع الكلية.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الصنف الثاني من قياس الانعكاس التأملي، وهو الاستقراء.

قياس الاستقراء

اسكيم قياس التكمل هو كما رأينا، هو اسكيم الشكل الأول، أي S-P-U مفرد - جزئي - كلي.

أما اسكيم قياس الاستقراء، وصورته U-S-P كمي - مفرد - جزئي فهو اسكيم الشكل الثاني عند هيجل (= الثالث عند أرسطو)، لأن الحد الأوسط هو الفردية، لا الفردية المجردة، بل الفردية الموضوعة مع التحديد المقابل لها، أي الكلية. أي أن الفردية لم تعد مجردة، بل عينية.

وأحد الطرفين (أو الحدين المتطرفين: الأكبر والأصغر) هو محمول ما، مشترك بين كل هذه المفردات. والطرف الآخر يمكن أن يكون الجنس المباشر، كما هو حاضر في الحد الأوسط للقياس السابق أو في موضوع الحكم الكلي، والذي يُستنفد في مجموع المفردات أو أنواع الحد الأوسط. ولذلك فإن شكل هذا القياس هو:

مفرد

مفرد

جزئي -

- كلي

مفرد

مفرد

إلى غير نهاية

والاستقراء ليس هو القياس الناتج عن مجرد الإدراك الحسي أو القرينة العارضة، كما هي الحال في الشكل الثاني الهيجلي المناظر له؛ بل هو قياس ناتج عن التجربة؛ إنه قياس الإيجاز الذاتي للمفردات في الجنس، وقياس الجنس مع تعيّن كلي، لأننا نجده في كل المفردات.

والاستقراء قياس ذاتي في جوهره. إذ الحد الأوسط هو المفردات في مباشرتها؛ وإيجاز هذه المفردات نفسها في الجنس بواسطة التكمّل هو انعكاس تأملي خارجي.

قياس النظير

اسكيم قياس النظير هو الشكل الثالث الهيجلي (الثاني عند أرسطو)، على الصورة: S-U-P بيد أن حده الأوسط ليس صفة مفردة، بل هو كليتة هي الانعكاس - في - الذات لما هو عيني، أي طبيعة هذا العيني. ومن حيث أن الكلية من حيث هي كليتة أمر عيني فإنه في ذاته هو هذا العيني. فالمفرد هنا حد أوسط، لكن بحسب طبيعته الكلية. ثم إن مفرداً آخر هو حد متطرف له مع الأوسط نفس الطبيعة الكلية. مثال ذلك:

الأرض فيها سكان

القمر أرض

القمر فيه سكان

وقياس النظير سطحي، لأن المناظرة تزداد سطحية بقدر ما أن الكلي الذي به المفردان يكونان شيئاً واحداً، والذي تبعاً له يصير الواحد محمولاً للآخر، إنما هو مجرد صفة، أو مشابهة.

ومن غير السليم تصوير المقدمة الكبرى لهذا النوع من القياس بحيث ينبغي أن تصاغ هكذا: «ما هو مشابه لشيء ببعض العلامات المميزة، فإنه مشابه له بعلامات أخرى».

وإذا اعتبرنا أن شكل قياس النظير هو في الصيغة التالية للكبرى، ألا وهي: «إذا اتفق شيئان في إحدى أو في بعض الخواص، فإنه ينتسب إلى أحدهما أيضاً خاصية أخرى يتصف بها أحدهما - فإنه يحدث عن ذلك وجود حد رابع quaternio terminorum في المقدمات: حدّان مقرران، وحد ثالث هو الخاصية المعتبرة مباشرة أنها مشتركة، وحد رابع هو الخاصية التي لأحد الحدين المفردين مباشرة، والتي لا يحصل عليها الحد الآخر. إلاّ بالقياس. وهذا ناشىء عن أن الحد الأوسط في قياس النظير يوضع على أنه مفرد، وأيضاً على أنه كليته الحقيقية.

جـ ـ قياس الضرورة

تحت هذا النوع الثالث من القياس يدرج هيجل:

- القياس الحملي؛
- القياس الشرطي المتصل؛
- القياس الشرطي المنفصل؛

القياس الحملي

في هذا القياس يكون الحد الأوسط هو الكلية الموضوعية.

وهو أول قياس ضروري فيه الموضوع يقاس بجوهره مع محمول. والجوهر، مرفوعاً في ميدان التصور، هو الكلي، موضوعاً على أنه موجود في ذاته وبذاته بحيث لا يكون فيه عَرَضية.

وهذا القياس، بوصفه القياس الأول، وإذن المباشر، للضرورة، فإنه يكون على اسكيم الشكل الأول S-P-U.

والقياس الحملي ليس ذاتياً، بل به تبدأ الموضوعية؛ والحد الأوسط هو الهوية المليئة بالمضمون بين طرفيه. إن الأوسط لا يكون فيه خارجاً عن الحدين المتطرفين ولا يقتضي أي تدخل من أجل أن يربط بينهما.

القياس الشرطي المتصل

«القياس الشرطي المتصل يحتوي فقط على العلاقة الضرورية، دون المباشَرة، بين المقدم والتالي. إذا وجدت أ، وجدت ب؛ أو: وجود أ هو أيضاً وجود أمر آخر هو ب؛ لكننا بهذا لا نقول بعدُ إن أ موجودة، ولا أن ب موجودة. إن القياس الشرطي المتصل يضيف هذه المباشرة للوجود.

إذا وجدت أ، وجدت ب

و أ موجودة

و ب موجودة

والصغرى، لذاتها، تقول بالوجود المباشر لـ أ.

لكن ليس هذا فقط هو ما أضيف إلى الحكم. إن القياس يحتوي على العلاقة بين الموضوع والمحمول، لكنه ليس على نحو الرابطة المجردة، وإنما على نحو الوحدة المليئة، التي تقوم بالتوسط. ولهذا فإن وجود أ ينبغي أن يؤخذ، لا على أنه مجرد مباشرة بل على أنه جوهرياً هو الحد الأوسط للقياس». (W.L. حـ٢ ص٣٤٦ ـ ٣٤٧).

والقياس الشرطي المتصل يصور العلاقة الضرورية على أنها ترابط بالشكل أو الوحدة السالبة، مثلما أن القياس الحملي ـ بواسطة الوحدة الموجبة ـ يصوّر المضمون على أنه الكلية الموضوعية.

وحقيقة القياس الشرطي المتصل تقوم في الهوية بين الوسيط وبين ما يتوسط له.

القياس الشرطي المنفصل

اسكيم القياس الشرطي المنفصل هو على شكل اسكيم الشكل الثالث الهيجلي S-U-P. لكن الحد الأوسط هو الكلية المليئة بالشكل؛ وهو يتحدد بأنه الشمول Totalitat، أو الكلية الموضوعية المنمّاة. ولهذا فإن الحد الأوسط هو كلية، وهو أيضاً جزئية، وفردية.

ويرمز إليه هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ هو ب

و أ ليس حـ ولا د

أو هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ ليس هو ج ولا د

و أ هو ب

ويلاحظ أن أ ليس فقط موضوعاً في المقدمتين، بل وأيضاً في النتيجة. إنه في المقدمة الأولى كليّ، وفي المقدمة الثانية هو مثل شيء محدّد، أو نوع؛ وفي النتيجة يوضع على أنه التحديد المستبعِد، الفردي.

القسم الثاني من نظرية «التصور»

الموضوعية

عرفنا من نظرية الوجود ومن نظرية الماهية أن

الوجود الكلي وجود عقلي تحكمه الضرورة. فكل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود

وهذا الوجود العقلي الكلي الشامل له وجهان: وجه ذاتي هو ما درسناه في منطق هيجل حتى الآن، ووجه موضوعي هو ما نشرع الآن في دراسته.

لقد كان الوجه الذاتي للوجود العقلي الكلي الشامل عبارة عن شمولية تحكمها الضرورة العقلية، أما الوجه الموضوعي فعبارة عن تركيب ذي مستويات، ويمكن تسميته بالواقع الموضوعي المتعدد المستويات بالضرورة.

وهيجل يميّز في هذا الواقع الموضوعي ثلاثة مستويات: الميكانيكية، والكيمياوية، والغائية. وهي مستويات تصاعدية: أدناها الميكانيكية، وأوسطها الكيماوية، وأعلاها هو الغائية.

في الميكانيكية تكون الأشياء خارج بعضها البعض، ولا توجد بينها الوحدة الذاتية للتصور إلاّ كوحدة باطنة أو وحدة خارجية.

وفي الكيماوية تتجلى هذه الوحدة كقانون محايث للأشياء، وتصير العلاقة بينها هي الاختلاف المميِّز المؤسس بحسب قانونها.

وفي الغائية توضع الوحدة الجوهرية بين الأشياء على أنها مختلفة عن استقلالها الذاتي؛ إنها التصور الذاتي، لكن موضوعاً بوصفه راجعاً في ذاته ولذاته إلى الموضوعية على أساس أنه غاية. والغائية قد وضعت أولاً على أنها خارجية، تصل ـ بتحقيقها للغاية ـ إلى الغائية الباطنة وإلى الصورة Idee.

فلنتناول الآن كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة.

١ ـ الميكانيكية

في هذا المستوى يكون الشيء غير مكترث لخواصه، أعني أن خواصه متعلقة به دون أن يُكون هناك أية ضرورة باطنة. وعلاقات العلّية التي تفسر الشيء هي خارجية وأجنبية عنه.

ولا تعترف الميكانيكية إلا بالعلّية الفاعلة، التي هي علّية بين حدود تربط فيما بينها أو تتحد بطريقة عَرَضية.

وفي الميكانيكية تفسّر خصائص الشيء بغيره، وهذا الأخير تفسّر خصائصه بغيره، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية بالمعنى الفاسد للامتناهي.

والميكانيكية على ثلاثة أضرُب: ميكانيكية شكلية، ميكانيكية متفاضلة، ميكانيكية مطلقة.

في الميكانيكية الشكلية يكون الموضوع في مباشرته «هو التصور في ذاته فقط؛ فيكون أولاً خارج ذاته، وكل تعين يوضع على أنه خارجي. فمن حيث أنه وحدة لتفاضلات، فإنه إذن مركب، ومجموع، وفعله في شيء آخر يبقى علاقة خارجية... ومن هذه الناحية، وفي هذا الاعتماد على الغير، تبقى الموضوعات مستقلة، ومقاوِمة، وخارجية بعضها عن بعض» («منطق الموسوعة»، بند ١٩٥).

وفي الميكانيكية المتفاضلة، يكون الموضوع وحدة سالبة مع ذاته، ومركزية، وذاتية. وفي هذه الحالة يتوجه نحو الخارج ويصبح على علاقة معه. وهذا الخارج يتركز في ذاته، وبهذا المركز لا يتعلق إلاّ بالمركز الآخر. ويتمثل هذا في سقوط الأجسام، وفي الشهوة، وفي الغريزة الاجتماعية.

وفي الميكانيكية المطلقة «تنمو هذه العلاقة ويفضي نموّها إلى هذا القياس الذي فيه السلبية المحايثة، بوصفها فردية مركزية للموضوع (مركز مجرد) ـ تتعلق بموضوعات غير مستقلة، تؤلف الطرف الآخر عن طريق وسيلة، فتتوحد فيه المركزية وتتوقف الموضوعات بعضها على بعض» («منطق الموسوعة» بند ١٩٧).

ويضرب هيجل مثلاً على هذه الميكانيكية المطلقة بالدولة، فيقول:

«إن الدولة ـ مثلها مثل النظام الشمسي ـ هي عملياً نظام مؤلف من ثلاثة أقيسة:

١ ـ الفرد (الشخص) يتحدد عن طريق جزئيته (الحاجات المادية والمعنوية التي بنمّوها تكوّن المجتمع) ـ بالعام (المجتمع، القانون، الحق، الحكومة).

٢ ـ إرادة الأفراد ونشاطهم هما الحد الأوسط الذي يشبع الحاجات الاجتماعية، والقانون الخ، وبهما يحقق المجتمع والقانون الخ ذاته.

٣ ـ ومع ذلك فإن العام (الدولة، الحكومة، القانون) هو الحد الأوسط الجوهري الذي فيه يجد الأفراد ورضا هؤلاء الأفراد حقيقتهم المتحققة، وتوسطهم وقوامهم. وكل تعيّن ـ مادام التوسط يجمعه مع الطرف الآخر ـ يتحد أيضاً مع ذاته، وينتج ذاته، وهذا الانتاج هو محافظته على ذاته. وفقط بفضل طبيعة هذا التسلسل، وبفضل ثلاث الأقيسة التي لنفس الحدود ـ يَفْهَم الكل في نظامه فهماً حقيقياً» («منطق الموسوعة» بند ١٩٨).

وفي حالة هذه الميكانيكية المطلقة يكون القانون هو المحرك للنظام؛ فلا يعود الأمر كما كان في الميكانيكية الشكلية مجرد عناصر سالبة أو مقاومة تفنى وتزول؛ بل تكون ثمت حركة توجب ذاتها بحريّة.

لكننا مع ذلك لا نكون في حالة غائية، بل يبقى ثمّ توتر: فالعناصر صارت سلبيّة ومتوترة بعضها تجاه البعض الآخر.

وهذا يفضي إلى الكيمياوية.

٢ ـ الكيمياوية

في مستوى الكيمياوية نجد الموادّ المختلفة. مرتبطة بعضها ببعض ذاتياً، ومتوترة تجاه بعضها البعض مع نزوع إلى الامتزاج، ابتغاء التغلب على أُحاديتها كيما تصير مادة واحدة محايدة.

والموضوعات الكيمياوية المتوترة لا يفهم أحدها إلاّ بالآخر، لأن وجود الواحد هو وجود الآخر. ومع ذلك فإن هذا التوتر هو نفسه يفصل بينها كأفراد خارجية، بعضها عن بعض. ولهذا فإن هذه الطبيعة المتوترة تنطوي على تناقض ذاتي محايث، هو نزعة الأشياء إلى العلو على ذاتها وتحقيق تصوّرها على شكل حالة من التكمل المحايد.

ويتجلى هذا، في الطبيعة، في ميل العناصر ذات الأنساب المتبادلة إلى الامتزاج في نتاج محايد تتغير فيه خواصها. وهذا هو الأساس في العلاقات الجنسية البيولوجية وفي الحب وفي الصداقة.

والموضوع الكيمياوي ينطوي على التناقض الذي يفسره: فإنه لا يتحدد إلا بعلاقته السلبية مع الآخر، وبالرغبة في الاتحاد معه: فمثلاً الحامض والقاعدي إنما يتحددان بنزوع أحدهما إلى الاتحاد بالآخر، وبالتحايد وفقاً لنسب محددة؛ ومع ذلك فإن كليهما لا يستطيع أن يؤكد نوعيته الذاتية إلا بالبقاء خارج الآخر.

فالعناصر في العملية الكيمياوية تنتقل إلى نتاج محايد، يلغى فيه كل عنصر العنصر (أو العناصر) الآخر. يقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «بند ٢٠١: «إن العملية الكيمياوية تنتج الحدّ المحايد الأطراف التي في توتر: أي ما هي عليه هذه في ذاتها؛ والتصور، أي الكلي العيني يتحد بفضل اختلاف الموضوعات وجزئية الفرد ـ مع النتاج، وفي داخل هذا مع ذاته. وفي هذه العملية يوجد أيضاً سائر الأقيسة، والفردية، بوصفها فعالية، هي أيضاً حد أوسط، مثلما الكلي العيني، الذي هو ماهية الأطراف التي في توتر، وهو في الناتج يصل إلى الوجود ـ بند ٢٠٢: والكيمياوية، من حيث هي علاقة منعكسة للموضوعية مع الطبيعة المختلفة للموضوعات تفترض في نفس الوقت الاستقلال المباشر لهذه الموضوعات. إن العملية (الكيمياوية) هي ذهاب ـ وجيئة من شكل إلى آخر؛ وتظل هذه الأشكال خارجة بعضها عن بعض ـ وفي النتاج المحايد، تنحى جانباً الخواصُ المحددة التي تعارضت في الأطراف. وهذا موافق للتصور قطعاً، لكن المبدأ المحرّك للتفاضل لا يوجد فيه من حيث هو قد سقط من جديد في المباشرة، وهكذا يمكن المحايد أن ينفصل. بيد أن المبدأ الذي يحكم، والذي يقسم المحايد إلى أطراف مختلفة ويهب الموضوع غير المختلف، بوجه عام، اختلافه وحركته بالنسبة إلى الآخر، والعملية بوصفها تقسيماً متواتراً ـ هي خارج هذه العملية الأولى ـ بند ٢٠٣: وخارجية هاتين العمليتين: ردّ المختلف إلى المحايد، وتفاضل غير المختلف أو العنصر المحايد الذي يجعلهما يظهران مستقلين الواحد إزاء الآخر ـ نقول إن هذه الخارجية تكشف عن تناهيهما في الانتقال إلى نواتج فيها ينحّيان جانباً ـ وبفضل هذا النفي للخارجية والمباشرة حيث وضع التصور بوصفه موضوعاً، فإن التصور يوضع حرّاً ولذاته في مواجهة تلك الخارجية وتلك المباشرة ـ بوصفه غاية».

وهذا يفضي بنا إلى الغائية.

٣ ـ الغائية

الغائية هي تفسير الطبيعة وفقاً لاعتبارات تتعلق بالغاية.

وقد أنكر اسبينوزا كل غائية في الطبيعة فقال إن الطبيعة لا تكشف عن وجود غاية مقررة من قبل، وكل العلل الغائية ما هي إلا تخيلات إنسانية» («الأخلاق» ١ القضية ٣٦).

وقد كرّس كنت كل القسم الثاني من كتابه: «نقد ملكة الحكم» للبحث في «نقد ملكة الحكم الغائي».

يقول كنت إن الفكرة العامة عن الطبيعة بوصفها نظاماً منطقياً لموضوعات الحواس لا تؤذن بأن الأشياء في الطبيعة يستخدم بعضها بعضاً كوسائل من أجل غايات، ولا تدل على أنه لا بد من افتراض ذلك من أجل فهمها.. أجل قد يكون افتراض الغائية مفيداً لملكة الحكم الذاتي، لكن لهذا شأن يتعلق بالعقل الإنساني، وليس بالطبيعة الموضوعية. «وأكثر من هذا: إن التجربة نفسها لا يمكن أن تبرهن لنا على حقيقة وجود هذه الغائية)» («نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية لفيلونتكو ط٣ باريس سنة ١٩٧٤ ص١٨١).

ثم إن الغائية الموضوعية، بوصفها مبدأ إمكان الأشياء في الطبيعة، ليست بالضرورة مرتبطة بتصورها، بل هي بالأحرى ما نهيب نحن به أساساً ابتغاء إثبات عَرَضية الطبيعة وشكلها.

وإذا كنا نلجأ إلى الحكم الغائي في دراسة الطبيعة، فما ذلك إلاّ لإخضاعها، وفقاً لقياس النظير analogie مع العلية الغائية، لإخضاعها لمبادىء الملاحظة والبحث، دون إدعاء تفسيرها عن هذا الطريق. إننا نلجأ إلى الحكم الغائي حين يعوز التفسير العِلّي وفقاً لآلية الطبيعة. «إننا ندخل مبدأ العلية حين نعزو عليه فيما يتعلق بموضوع ما إلى تصور هذا الموضوع، كما لو كان هذا التصور موجوداً في الطبيعة، وليس في داخل نفوسنا، أو ـ بالأحرى ـ وفقاً لقياس النظير مع مثل هذه العلية (ونحن لا نعثر في داخل أنفسنا على مثل هذه العلية) ـ نحن نتمثل إمكان الموضوع، وتبعاً لذلك حين تتصور الطبيعة من صناعة قوتها الخاصة؛ لكن إذا لم ينسب إليها مثل هذا الضرب من الفعالية، فإن عليتها يجب أن تُتَصوَّر أنها آلية عمياء» (الكتاب نفسه، ص١٨٢).

وخلاصة القول أن كنت يؤكد أن الغائية لا يمكن أن تطبّق على الطبيعة إلاّ كتصور عقلي ذاتي، تماماً مثل الجمال أو الخير. والحكم الغائي ليس حكماً يحدد الأشياء، بل هو حكم يتأمل في الأشياء؛ إنه يزودنا بمادة للتأمل، وقصاراه أن يزودنا بمبدأ منظِّم يساعدنا على تعرّف أنفسنا في تفاصيل الأشياء؛ إنه لا يمكننا من معرفة الأشياء نفسها بالمعنى الدقيق للمعرفة، كما تفعل الآلية بادراجها العيانات تحت التصورات.

وجاء هيجل فقال «إن من أكبر أفضال كَنْت على الفلسفة أنه يميّز بين الغائية النسبية أو الخارجية، وبين الغائية الباطنة؛ وفي هذه الأخيرة أدرج تصور الحياة، و«الصورة» Idee؛ وبهذا رفع الفلسفة ـ على نحو إيجابي ـ فوق تحديدات التأمل وفوق العالم النسبي لما بعد الطبيعة، وهو ما لم يفعله «نقد العقل» إلا بطريقة ناقصة، وبصورة قاصرة، وعلى نحو سلبي فحسب ـ لقد ذكرنا أن التقابل بين الغائية والآلية هو أولاً التقابل على هذا الشكل في نقائض العقل، وفي نحوٍ أدق على أنه النتاج الثالث بين الأفكار المتعالية» (.W.L حـ٢ ص٣٨٧). ويورد هيجل النقيضة الثالثة من نقائض العقل التي بينها كنت وصاغها هكذا:

قضية موضوعة

العلية المحددة بقوانين الطبيعة ليست العلية الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها كل ظواهر العالم بل لا بد من الإقرار أيضاً بعلية حرّة من أجل تفسيرها.

نقيضها

لا توجد حُريّة؛ بل كل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين طبيعية.

ويعلّق عليها هيجل قائلاً أنه على الرغم من جودة ما قاله كنت عن المبدأ الغائي، فإن من المفيد أن ننظر في المكانة التي أعطاها كنت لهذا المبدأ. إنه من حيث أنه ينسبه إلى الحكم التأملي، فإنه يجعل منه وسيطاً للربط بين كلّي العقل ومفرد العيان؛ وهو أيضاً يميّز بين الحكم التأملي والحكم التحديدي **déterminant**، فهذا الأخير يدرج فقط الجزئي تحت الكلي. ومثل هذا

الكلي، الذي ليس إلا مُدّرِجاً، هو أمر مجرد، لا يصير غيبياً إلاّ في شيء آخر هو الجزئي. أما الغاية فهي الكلي العيني، الذي في ذاته له لحظته الجزئية والخارجية، وهو بالتالي فعّال، وهو الميل إلى طرد نفسه بنفسه. والتصور، من حيث هو غاية، هو على كل حال حكم موضوعي، فيه أحد التحديدات، أي الموضوع، أي التصور العيّني ـ يتحدد بذاته، بينما الآخر (= المحمول) ليس فقط محمولاً، بل هو الموضوعية الخارجية. لكن علاقة الغائية ليست بهذا حكماً تأملياً réfléchissant لا ينظر إلى الأشياء الخارجية إلاّ وفقاً للوحدة، كما لو كان عقل أعطاها من أجل ملكتنا للمعرفة، بل هو الحقيقي في ذاته ولذاته الذي يحكم موضوعياً، ويعيّن الموضوعية الخارجية تعييناً مطلقاً. وبهذا فإن علاقة الغائية هي أكثر من حكم: إنها القياس الخاص بالتصور المستقل الحرّ الذي ينقاس مع نفسه بواسطة الموضوعية». (W.L. حـ٢ ص٣٨٩ ـ ٣٩٠).

ويرى هيجل أن فضل كنت في هذا الموضوع يرجع إلى أمرين:

الأول: أن كنت ميّز بين علّية خارجية، وعلّية باطنة: الأولى يمكن أن تعدّ أيضاً العلية الخاصة بالطبيعة، إمّا الثانية فهي التي يتميّز بها بعض الكائنات من حيث أنها تبدي عن قدرة على التكوين لا يمكن ردّها إلى التحديدات الميكانيكية وحدها.

الثاني: أنه استطاع بهذا أن يربط بين الغائية وبين تصور الحياة، وبهذا توصل إلى فهم «الصورة».

لكن هيجل يأخذ مع ذلك على كنت أمرين أيضاً:

الأول: إن كنت في براهينه على القضية ونقيضتها في النقيضة الثالثة التي أوردنا نصّها، لم يقدم برهاناً إيجابياً صريحاً؛ بل برهن برهنة أباجوجية، أي بالرد إلى المحال، وهذا ليس برهاناً صريحاً، بل هو برهان ظاهري وهمي.

الثاني: إن كنت أقتصر على وضع قضيتين متناقضتين الواحدة في مواجهة الأخرى: ففي حالة القضية الأصلية يقال إن القوانين الطبيعية لا تؤدي إلاّ إلى تقهقهر من علة إلى علة إذا لم نقل بتلقائية مطلقة، أي بعلية حرة. وفي حالة النقيضة يبرهن على أن القول بالحرية منظوراً إليها على أنها تلقائية مطلقة من شأنه أن يكسر التسلسل الواحدي للظواهر في التجربة.

وفي «منطق الموسوعة» (ملاحظة على بند ٢٠٤) نجد هيجل يطري كنت لأنه «بفضل فكرة الغائية الباطنة قد أحيا من جديد «الصورة» بوجه عام، و«صورة الحياة» بوجه خاص. ذلك أن تعريف أرسطو للحياة ينطوي على فكرة الغائية الباطنة، وهو لذلك أسمى إلى غير نهاية من فكرة الغائية الحديثة التي لا ترى غائية غير الغائية المتناهية، الخارجية».

وأبسط الأمثلة على الغاية: الحاجة والميل Trieb. وكل منهما يمثّل التناقض المشعور به في داخل الذات الحية. وكلاهما نفي ينفيه الفعل، أي الإشباع. فبالإشباع يعاد السلام بين الذات والموضوع. «والميل هو التعيين بأن الذاتي ليس إلاّ استبعادياً، وليست له غاية حقيقية، وكذلك الموضوعي ليست له حقيقة هو الآخر. والميل هو أيضاً تحقيق هذا اليقين: إنه يصل إلى استبعاد تقابل الذاتي الذي لا يريد إلا أن يكون ذاتياً، وتقابل الموضوع الذي لا يريد إلا أن يكون موضوعياً» (بند ٢٠٤، ملاحظة).

(ص٢٠٧) والعلاقة الغائية هي القياس الذي فيه تتحد الغائية الذاتية مع الموضوعية الخارجة عنها بواسطة حد أوسط، هو وحدتهما بوصفها فعّالية غائية والحد الأوسط من حيث هو موضوعية خاضعة مباشرة لغاية». (بند ٢٠٦).

«والغاية الذاتية هي القياس الذي فيه التصور العام، بفضل الجزئية، يتحد مع الفردية، بحيث أن هذه الأخيرة تصدر الحكم كتحديد تلقائي؛ أي أنها تجزىء هذا (التصور) العام غير المحدد بعد، بأن تجعل منه مضموناً محدداً، كما أنها تضع التقابل بين الذاتية والموضوعية ـ وقد صارت بهذا عودة إلى الذات، وذلك بتحديد الذاتية الخاصة بالتصور في مواجهة الموضوعية على أنها ناقصة، وذلك بالمقارنة مع الشمولية المتضمنة في ذاتها وبالتوجه هكذا نحو الخارج في نفس الوقت. (بند ٢٠٨) وهذه الفعالية المتوجهة نحو الخارج تعود، من حيث هي فردية (في هوية ـ لغرض ذاتي ـ مع الجزئية التي فيها تنضوي الموضوعية الخارجية مع المضمون) أولاً مباشرة مع الموضوع، وتستولي عليه كما لو كان أوسط (أو

وسيلة). والتصور هو تلك القوة المباشرة لأنها هي السلب الذي هو في هوية مع ذاته الذي فيه لا يتحدد وجود الموضوع إلاّ كشيء تصوريّ مثالي ideelles. والحد الأوسط كله هو الآن هذه القوة الباطنة التي للتصور من حيث أنه فعّالية يتحد بها الموضوع مباشرة كوسيلة وهو يخضع لها».

الغائية الخارجية والغائية الباطنة

وهيجل في البنود التي أوردناها من «منطق الموسوعة» ونظائرها المفصّلة بإسهاب شديد في «علم المنطق .W.L» ينقد الغائية الخارجية.

والغائية الخارجية كانت النزعة المحبوبة عند أصحاب النزعة المؤلّهة Deismus (أي القائلة بوجود إله، دون التقيد بدين وضعي معين) في القرن الثامن عشر. وخلاصتها أن الكائنات في العالم تكشف عن غائية بينها وبين بعض، وبينها والكل. وهذا يؤذن بوجود علة مدبّرة هي التي أوجدت هذه الغائية، وهذه العلة المدبّرة هي الله، بوصفه العقل المدبّر للكون.

لكن هيجل ـ في إثر كنت الذي نقد هذه العلية الخارجية ـ أنكر العلية الخارجية ممثلة في أذهان أصحاب مذهب المؤلّهة، لأنها تؤدي إلى أن ينسب المرء ما لا حصر له من الأغراض المضحكة إلى الله، ابتغاء تفسير تفاصيل في ما في العالم، مما يفضي إلى نسبة غايات متناحرة غير مترابطة إلى الله؛ وهذا ما لا يرضاه العقل، لأن العقل ينشد ربطاً محكماً معقولاً بين أجزاء الوجود كله.

وقد حاولت الميكانيكية العثور على هذا الارتباط. بيد أنها لم تستطع الوصول إلى تفسير ضروري عن طريق علل معقولة، لأن عللها آلية، تفسّر الأحداث الجزئية ولا تفسّر الغاية من الكل.

آفة الغائية الخارجية هي الفصل بين المضمون وبين الشكل وهي لا تستطيع لذلك أن تفسر ارتباطهما في شيء معين. مثلاً أريد أن أبني بيتاً. فأتخيل لنفسي تصميم هذا البيت. وآتي بالمواد الكفيلة بتحقيق هذا التصميم. لكن العلاقة بين التصميم الذي تصورته أنا وبين هذه المواد علاقة خارجية محض، إذ هي لا تتركب من نفسها بنفسها، كما هي الحال في الكائنات الحية؛ بل أنا الذي أفرض عليها التركيب الذي يحقق التصميم الذي تصورته أنا بعقلي وفي عقلي.

ولهذا أطرّح هيجل هذه الغائية الخارجية مستهدفاً الوصول إلى غائية باطنة.

كيف تأتى له ذلك؟ عن طريق تصور الكون كله ككائن حيّ شامل واحد. وتلك هي الغائية الباطنة، وفيها تختفي كل المتقابلات والنقائض، وما كانت الغائية الخارجية نتصورها حدوداً منفصلة ستصبح متحدة معاً. وفي هذه الغائية يصير كل شيء وسيلة وفي الوقت نفسه جزءاً من غاية، أي يكون نهاية وفي الوقت نفسه بداية.

ويتحقق هذا التصور عند هيجل بتصوره الوجود على مستويات مختلفة. وبسبب اختلاف مستويات الوجود، تختلف مستويات تفسير الوجود. فالميكانيكية تقدم تفسيراً مقبولاً لما يجري في مستواها من أحداث وعمليات. والظواهر التي تجري في مستوى الميكانيكية تندرج بدورها في كائنات أكثر تركيباً ينبغي تفسيرها في مستويات أعلى، وهكذا نرتفع إلى فهم كل الوجود فهماً غائياً.

لكن كل ما في الوجود وسيلة ولا يوجد فيه غاية مطلقة أو نهائية. ذلك لأنه لما كان العمل الغائي إبداعاً مستقلاً عن المادة، فإن الغاية التي يحققها هذا العمل لا تكفي نفسها بنفسها أبداً. مثلاً: الفلاح يحرث الأرض، لكن الأرض المحروثة وسيلة لبذر البذور، وهذه بدورها لأنبات محصول، وهذا بدوره لقوت شخص، وهكذا باستمرار فكل شيء وسيلة، وليس أبداً غاية نهائية مستقلة بذاتها.

مكر العقل

وهنا يولج هيجل فكرة طالما سيستخدمها في تفسير أحداث التاريخ، وهي فكرة: «مكر العقل». ويقول في تحديدها:

«العقل ماكر بقدر ما هو قويّ. ومكره، بوجه عام، يقوم في فعل التوسط الذي يمكن الموضوعات من السير وفقاً لطبيعتها [المتناهية أو الظاهرية] وفي الوقت نفسه يفعل في بعضها البعض حتى تستهلك نفسها، ولا تدخل هي بنفسها في العملية، بينما هي تعمل في سبيل

أغراضها هي. وبهذا التفسير يمكن أن يقال إن العناية الإلهية تقف من العالم وعملياته موقف المكر المطلق. إن الله يدع الناس يفعلون ما يحلو لهم أن يفعلوه بأهوائهم ومصالحهم الخاصة، لكن النتيجة هي إنجاز خِطَطه هو لا خططهم هم، وهذه تختلف قطعاً عن الغايات التي سعى إليها أولئك الذين استخدمهم هو» («منطق الموسوعة»، بند ٢٠٩ الحاق).

فالمقصود بمكر العقل هو أن تستخدم غايةً علياً مبادىء من مستوى أدنى لتحقيق غايتها. فالغاية العليا بدلاً من أن تعمل مباشرة في الموضوع تولج موضوعاً آخر بينها وبين ما تريد أن تقوم بتحويله. ذلك لأنها لو تدخلت هي بنفسها في تغيير الأشياء، لصارت شيئاً جزئياً، وعدت واحدة من الأشياء الجزئية لكن مكرها يخلصها من الوقوع في هذا الوضع بأن تجعل ما تريد فعله يتم بواسطة التفاعل الآلي بين الأشياء في العالم.

إن العقل كثيراً ما يستخفي وراء الأشياء، ويحقق ظواهر تلوح أنها في تعارض معه، وذلك ابتغاء أن يحقق هو نفسه. والغاية تضع نفسها في علاقة غير مباشرة مع الموضوع، وذلك بأن نضع موضوعاً آخر يتوسط بينها وبين الموضوع. فالكون إذن ذو مستويات مختلفة. والمستويات العليا تستخدم المستويات الأدنى منها لتحقيق غاياتها. والله يدع الناس يتصرفون متخيلين أنهم إنما يتصرفون وفقاً لأهوائهم وأغراضهم، لكن الحقيقة هي أنهم إنما يتصرفون وفقاً للخطة التي رسمها الله لهم. والغاية اللانهائية تتحقق من خلال الغايات المتناهية.

ولا بد لنا أن ننظر إلى الكون على أنه تحقيق لغاية. وهذه الغاية باطنة، وليست خارجية. وفي هذا التحقيق تتحكم الضرورة، الضرورة المطلقة غير المشروطة بأي شرط. وكل ما يحدث يحدث عن ضرورة هي تحقيق الغاية من الكون. ولا تكون الغاية ضرورية ضرورة مطلقة إذا كانت مفروضة من قوة عالية على الكون. وإذن فالضرورة التي تسود الكون هي ضرورة باطنة في الكون لا تفرضها عليه أية قوة عالية عليه. وهكذا ينكر هيجل الغائية الخارجية التي قال بها أصحاب مذهب المؤلهة الذين قالوا بأن قوة خارجة عن الكون، هي الله، هي التي أوجدت الغائية في الكون.

القسم الثالث

(١)

«الصورة» Idee

يعرّف هيجل «الصورة» Idee في أول القسم الثالث من نظرية التصور في كتابه «علم المنطق» على النحو التالي:

«الصورة» هي التصور المطابق، والمقصود الحقيقي، أو الحق بما هو كذلك. فإن كان لشيء ما حقيقة، فإنما يدين بها لصورته، أو يقول إن الشيء لا تكون له حقيقة إلا بمقدار ما هو صورة. والاصطلاح: «صورة» كثيراً ما جرى استعماله، سواء في الفلسفة وفي الحياة العامة، أيضاً بدلاً من الكلمة: تصور Begriff، بل وأيضاً بدلاً من مجرد الامتثال: [فقولي:] ليست عندي صورة [أو: فكرة] عن هذه القضية، أو عن هذا البناء، أو عن هذه البلاد - لا يعني أكثر من: الامتثال. ثم جاء كَنت فأعاد للاصطلاح: «صورة» معنى «تصور العقل» وتصور العقل عند كَنْت يجب أن يفهم بمعنى التصور غير المشروط، لكنه عالٍ على الظواهر، أي أنه ينبغي عدم استعماله استعمالاً تجريبياً لأنه سيكون غير مطابق. إن تصورات العقل يجب أن تستخدم لفعل الفهم التصوري، وتصورات الذهن يجب أن تستخدم لفعل فهم المدركات الحسية - لكن في الواقع إذا كانت المدركات الحسية تصورات فعلاً، فإنها تصورات - بها نفهم تصورياً، وفعل فهم المدركات الحسية بتصورات الذهن سيكون فعل فهم بالتصورات... والاصطلاح: تصور العقل هو تعبير غير موفق كثيراً، لأن التصور هو بوجه عام شيء عقلي؛ وبالقدر الذي به العقل يتميز من الذهن ومن التصور بما هو كذلك، فإن العقل هو جماع التصور والموضوعية - وفي هذه الحالة فإن الصورة هي «العقلي» (أو المعقول)؛ إنها اللامشروط نظراً إلى أن ما له شروط هو وحده ما يرجع أساساً إلى موضوعية، موضوعية غير محددة بذاتها وإنما هي موضوعية من حيث أنها لا تزال على شكل السويّة Indifferenz والخارجية، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الغاية الخارجية» (W.L. حـ٢ ص٤٠٧ - ٤٠٨).

ومن هذا النص يتبين أن هيجل - في إثر كَنْت - يعود إلى فهم «الصورة» بالمعنى الذي وضعه لها

أفلاطون[١]، أي المفهوم العقلي الكلي الذي يجعل الموضوع الخارجي أو الواقع هو ما هو.

«الصورة» عند هيجل هي الحقيقة، هي وحدة التصور والموضوعية. «الصورة هي الحقيقة في ذاتها ولذاتها» («منطق الموسوعة» ص٢١٣).

ولقد أصاب كنت ـ هكذا يرى هيجل ـ حين جعل «الصورة» أمراً غير مشروط بشرط، وعالياً على الظواهر، ولا يمكن أن نجد لها في التجربة تطبيقاً مكافئاً صادقاً. لكن كان على كنت ـ هكذا يلاحظ هيجل ـ أن يقرر أن عدم التطابق هذا ليس مرجعه إلى نقص أو عيب في «الصورة»، وإنما إلى عيب في الأشياء التجريبية. ذلك أن الأفراد لا تطابق مفهومها العقلي تماماً، وهذا هو السبب في أن الأفراد متناهية فانية.

ويفسّر هيجل هذا المقصود على نحو أكثر تفصيلاً في الملاحظة على بند ٢١٣ في «منطق الموسوعة»، فيقول:

«الصورة» هي الحقيقة، لأن الحقيقة هي أن تكون الموضوعية مطابقة للتصور ـ لا أن تكون الموضوعات الخارجية مطابقة لامتثالاتي، فإن هذه ليست إلاّ الامتثالات الدقيقة التي عندي أنا عن هذه الأشياء. في «الصورة» لا يتعلق الأمر بهذا الشيء أو ذاك، ولا بامتثالات، ولا بموضوعات خارجية: ـ إن كل ما هو واقعي، من حيث أنه حقيقي، هو «الصورة»، ولا حقيقة له إلاّ «بالصورة» وبفضل «الصورة». إن الموجود المفرد هو جانب ما من «الصورة»، فلا بد له إذن من وقائع أخرى تظهر أنها توجد خاصة من أجل ذاتها؛ والتصور لا يتحقق إلا بمجموعها وبعلاقاتها. إن المفرد لذاته لا يطابق تصوّره؛ ومن هذا التحدد لوجوده ينشأ تناهيه وفناؤه.

و«الصورة» هي نفسها ينبغي ألا ينظر إليها على أنها صورة لشيء ما، كما لا ينبغي أن ينظر إلى التصور على أنه تصور معين. إن المطلق هو «الصورة» الكلية الواحدة التي بالحكم، بالتقسيم، تتجزأ إلى نسق من الصور المعينة التي ليست كذلك إلاّ لكي تقود إلى «الصورة» الواحدة، التي هي حقيقتها. وتبعاً لهذا الحكم فإن «الصورة» ليست أولاً إلاّ الجوهر الكلي الواحد، لكن في واقعه الحقيقي، وقد نمت وتطورت، إنها الذات، وبالتالي إنها العقل».

وينبه هيجل إلى خطأيين في تصور «الصورة»:

الأول: أن ندركها على أنها مجرد عنصر منطقي، صوري. فهذا القول مرده إلى تصور الموجودات التي لم تصل إلى مستوى «الصورة» على أنها موجودات حقيقية.

الثاني: أن ندركها على أنها ما هو مجرد. لكن «الصورة» هي في حقيقتها عينية، لأنها التصور الحرّ الذي يحدد نفسه بنفسه.

ويغالي هيجل في توكيد معاني «الصورة» فيقول:

«الصورة يمكن إدراكها على أنها العقل (وذلك هو المعنى الفلسفي الصحيح للعقل)، وأنها الذات ـ الموضوع، وأنها وحدة المثالي والواقعي، والمتناهي ـ اللامتناهي، وأنها النفس والجسم، وأنها الإمكان الذي يملك في ذاته الواقع، وأنها لا تفهم طبيعتها إلا بوصفها موجودة، الخ... ذلك لأنها تشتمل على كل علاقات الذهن، لكن في عودة اللانهائية لهذه العلامات وهويتها مع ذاتها» («منطق الموسوعة»، ص٢١٤).

ولا يأبه هيجل لما عسى أن يعترض به الذهن على هذه الأوصاف من أنها يناقض بعضها بعضاً: الذات ـ الموضوع، المثالي ـ الواقعي، المتناهي ـ اللامتناهي، النفس ـ الجسم، الامكان ـ الواقع ـ ذلك لأن «الصورة» ديالكتيك: «إن «الصورة» هي نفسها الديالكتيك الذي يفصل ويميّز أبداً الهودي في ذاته عن المختلف، والذاتي عن الموضوعي والنفس عن الجسم؛ وبهذا الشرط وحده فإن «الصورة» هي الخَلْق السرمدي، والحياة السرمدية، والروح (أو العقل) السرمدية... إنها أيضاً العقل السرمدي، إنها الديالكتيك الذي يُفْهِم هذا الذهن، وهذا الاختلاف ـ طبيعته المتناهية، والمظهر الزائف الذي هو استقلال نواتجه ويردّه إلى الوحدة». (ص٢١٤، ملاحظة).

إن «الصورة» هي ذاتها التي تعيّن ذاتها؛ إنها موضوعية تتابع تعيّنها الكلي الشامل العيني. إن «الصورة» هي الحكم اللامتناهي الذي كل جانب فيه هو شمول مستقل بذاته.

(١) «الصورة» ـ وسنضع هذا اللفظ بين هلالين كلما قصدنا المعنى الاصطلاحي ـ هي بمعناها عند أفلاطون في نظرية «الصور» أي المعاني الكلية التي بالمشاركة فيها توجد الأشياء وتفهم، وتشمل الماهيات، والأجناس، والأنواع.

«والصورة هي في جوهرها (نوع من) العملية، وهويتها ليست هي الهوية المطلقة الحرّة للتصور إلاّ إذا كانت هي السلبية المطلقة، وبالتالي (عملية) ديالكتيكية ونموها وتطورها يقوم في كون التصور ـ من حيث أنه كلية هي فردية ـ يتحدد للموضوعية وللتقابل مع هذه، مُرْجعاً الخارجية التي جوهرها هو التصور، بواسطة ديالكتيكية المحايث ـ إلى ذاتها في الذاتية» («منطق الموسوعة» ص٢١٥).

ونورد هاهنا أقوالاً متناثرة في ثنايا مؤلفاته في تعريف «الصورة»:

ـ الطبيعة هي «الصورة» على شكل وجود الغير andersseyn» (مجموع مؤلفاته، حـ٦ ص١٤٧).

ـ ما يميز «الصورة» المنطقية هو الوجود في ذاته المباشر البسيط.

أما ما يميز الطبيعة فهو وجود «الصورة» خارج ذاتها (مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٢١).

ـ «الروح (أو العقل) Geist هو «الصورة» الحقيقية التي تعرف ذاتها» (مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٢٠).

ـ «الدولة هي «الصورة» الروحية [العقلية] في تخارج الإرادة الإنسانية وحريتها» (مجموع مؤلفاته حـ١١ ص٨٠).

ولهذا تجد كارل روزنكرتس Rosenkranz في كتابه system der wissenschaft (ص١١٨، طبعة سنة ١٨٥٠) وهو من أتباع ما يسمى باليمين الهيجلي يقول: «الصورة» هي نفسها الوجود المطلق غير المشروط في ذاته، وغير المعتمد على أي أمر آخر، والذي يضم ـ كتضام Involution ـ كل تعيناته نحو التطور، يضمها في ذاته».

وبالجملة، فإن «الصورة» عند هيجل هي عملية وضع الآخر ثم استعادة الوحدة مع الذات في هذا الآخر. وهذه العملية ديالكتيكية، أي تنطوي على تناقض وحركة من النقيض إلى النقيض في حضرة «الصورة» ذاتها. ومن هنا كان النزاع والتناقض ضروريين في داخل «الصورة». ولا تستطيع «الصورة» أن تحقق ذاته إلاّ بالحركة من النقيض إلى النقيض. ولهذا فإن «الصورة» تتحقق بأن تضع عالماً هو في تناقض مع ذاتها، وهو في الوقت نفسه غيرها.

وهذه العملية التي تقوم بها «الصورة» لتحقيق ذاتها لا تدرك بالذهن verstand بل بالعقل vermunft، إن الذهن لا يدرك المتناقض بل الخالي من التناقض، أما العقل فيدرك المتناقضات في حركتها.

ومن ناحية أخرى، فإن «الصورة» يرتبط بها وبعملياتها الذات subject التي تعقل. ومعنى هذا أن «الصورة» ليست فقط في ذاتها an sich، بل وأيضاً لذاتها für sich أي تعي ذاتها. ولهذا كان الوعي الذاتي عنصراً جوهرياً في «الصورة».

وتنطوي «الصورة» على ثلاثة أوجه

أ ـ الحياة؛

ب ـ المعرفة؛

جـ ـ الصورة المطلقة؛

أ ـ الحياة

«الصورة» المباشرة هي الحياة. فالتصور، بوصفه نفساً، يتحقق في جسم، والنفس هي العموم المباشر وتعود إلى ذاتها من الخارجية الجسمية؛ وكذلك الحال في التجزئة ـ حتى إن الجسم لا يعبّر عن اختلافات أخرى غير تعينات التصور ـ وهي في النهاية: الفردية، بوصفها سلبية لامتناهية ـ إنه ديالكتيك موضوعيتها المفصولة، مردوداً من الكيان المستقل الظاهري في الذاتية، حتى إن كل الأعضاء هي على التبادل وسائل وقتية، كغايات وقتية، والحياة، من حيث أنها التجزئة الأولى، تفضي إلى الوحدة السلبية من حيث هي موجودة لذاتها ولا تندرج إلا مع نفسها في الجسمانية من حيث هي ديالكتيك ـ وهكذا فإن الحياة هي في جوهرها شيء حيّ، وهذا الحي ـ وفقاً لمباشرته ـ فردي. وفي هذا المجال تتعيّن النهائية، بحيث أنه، بسبب مباشرة «الصورة» فإن النفس والجسم قابلان للانفصال؛ وهذا هو ما يصنع فناء الكائن الحيّ ومع ذلك فإنه من حيث يكون ميتاً فإن هذين الجانبين «للصورة» هما جزءان مكوِّنان مختلفان». («منطق الموسوعة»، ص٢١٦).

وتفسير هذا النص هو أن الحياة إنما تتحقق في الفرد العيني المباشر. فالحياة كائن حيّ يحيا ويموت، هو في صورته الأولى ذات واحدة نفساً وجسماً.

ومن هنا نرى هيجل يفهم الحياة تماماً كما فهمها أرسطو: فعند أرسطو أن النفس psûkhê «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»، ولا حياة للنفس بدون الجسم، ولا للجسم بدون النفس» والجسم الحيّ ليس مؤلفاً من أجزاء، بل من أعضاء، أي من أدوات مرتبطة جوهرياً بعضها ببعض في القيام بعملية الحياة كلها. ويوافق هيجل على قول أرسطو إن اليد التي تبتر من الجسم لا تسمى يداً إلاّ باشتراك المعنى فقط («منطق الموسوعة» بند ٢١٦ إلحاق)، أما في الحقيقة فلا تعديداً بعدُ. والكائن الحي شمول موضوعي، مترابط جوهرياً في عملية واحدة هي عملية الحياة. ولهذا فإن الحياة تتجاوز (تعلو على) الميكانيكية والكيماوية، وتظل عالية عليهما طالما كان الكائن حيّاً، حتى إذا ما مات عادت إليهما هويتهما فصار الجسم الميت خاضعاً للميكانيكية والكيمياوية.

والكائن الحيّ طالما كان حيّاً يظل يصارع ضد العودة إلى الميكانيكية والآلية في الجسم إلى طبيعتيهما الأولى. وهو في صراعه «ضد الطبيعة اللاعضوية يحافظ على نفسه، وينمو ويتموضع» (بند ٢١٩).

«والفرد الحيّ، الذي يتصرف، في العملية الأولى في نفسه بوصفه ذاتاً وتصوراً، وبتمثل، في العملية الثانية، موضوعيته الخارجية، واضعاً هكذا في ذاته المتحدد الواقعي العيني - يكون الآن في ذاته جنساً، أي عموماً جوهرياً. والتجزئة هي علاقة الذات بذات أخرى من نفس جنسها، والكم هو علاقة الجنس بهؤلاء الأفراد الذين حدّد بعضهم بعضاً على هذا النحو - وهذا هو اختلاف الذكورة والأنوثة» (بند ٢٢٠).

والجنس هو «الهوية للشعور الذاتي للفرد فيما هو في الوقت نفسه فرد آخر مستقل بذاته» (W.L. حـ٢ ص٢٦٠، نشرة چلوكنر). فالفرد يجد نفسه ويشعر بنفسه في فرد آخر، وبهذا يحقق فرديته كجنس. وبهذا يكون الفرد جنساً كلياً ضمنياً لا صراحة. ومن هنا فإن العلاقة بين أفراد الجنس تنطوي على تناقض. وهذا التناقض يصبح جرثومة لأفراد حية أخرى. والطبيعة تحافظ على الجنس عن طريق التوالد، لكن الأفراد يموتون. والجنس ليس فقط يخلق أفراداً، بل هو أيضاً يتجاوزهم (يعلو عليهم) ويرجع إلى ذاته من خلالهم. «حينئذ تكون «الصورة» على علاقة بذاتها كصورة، ويكون الكلي الذي له كلية لتحدده ولآنيته» (W.L. حـ٢ ص٢٦٢، نشرة جلوكنر).

وتفسير ذلك أن العلاقة بين الفرد الحي وفرد آخر داخل نفس الجنس إنما تنجم عن عملية التجزؤ داخل الجنس بأن يحدث اختلاف بين الأفراد، من جهة، واتفاق من جهة أخرى هو اتفاقهم في الجنس. فيكون هناك شعور بالذات من ناحية، وشعور بالجنس المشترك من ناحية أخرى. ومن ثم يكون التناقض في داخل الجنس الواحد: اختلاف عن سائر أفراد الجنس، واتفاق معهم في الجنس المشترك بينهم.

«والكائن الحيّ يموت لأنه هو التناقض بين أن يكون في ذاته هو الكلي أو الجنس، وبين كونه إنما يوجد مباشرةً بوصفه فرداً» («منطق الموسوعة» بند ٢٢١، الحاق).

ولهذا يرى هيجل أن الكائنات الحية هي تحقيق ناقص «للصورة». إنهم لا يعملون في المحافظة على وحدة الجنس، وبالتالي خلوده. إنهم يحافظون على الجنس على نحوٍ ناقص، متقطع هو التراجع اللانهائي لتوالي الأجيال.

بيد أن هيجل يسعى لاستعادة الوحدة، وذلك في الروح (أو: العقل) Geist، أي في المعرفة، يختم الفصل الخاص بالحياة في «منطق الموسوعة» على النحو التالي:

(بند ٢٢٢) تتحرر «صورة» الحياة من الهاوية (أي الجزئية) المباشرة، وأيضاً من المباشرة الأولى. . . وبهذا تصل إلى ذاتها، إلى حقيقتها، وتدخل بعد ذلك، من أجل ذاتها، كجنس حرّ، في الوجود. إن موت الحياة الفردية المباشرة هو ميلاد الروح».

ب - المعرفة

تحت هذا الباب يتناول هيجل موضوعين منفصلين:

أ) «صورة» الحق؛

ب) و«صورة» الخير؛

وفي الأول يتناول:

١) المعرفة التحليلية؛

٢) والمعرفة التركيبية؛

ويندرج تحت هذه الأخيرة:

١) التعريف؛

٢) القسمة؛

٣) النظرية؛

وقد قَدّم بين يدي هذا الباب بمقدمة عن ميتافيزيقا النفس، أو علم النفس الميتافيزيقي. أو علم النفس العقلي psychologia rationalis كما عرضه ڤولف في كتابه psycologia rationalis methodo scientifica pertractata (سنة ١٧٣٤)، ثم جاء كنت فنقده نقداً حاداً دقيقاً في باب «الديالكتيك المتعالي» من كتابه: «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٢، ط A ص٣٣٣ ـ ٤٠٥).

لقد أخذ كنت على علم النفس العقلي كما هو عند ڤولف وديكارت أنه يسلك منهجاً قبلياً a priori خالصاً، إذ يبدأ من «أنا أفكر» ego cogito كي يستنبط الوجود الميتافيزيقي للأنا والجوهر وللذات الميتافيزيقية. لكن كنت يلاحظ أن دراسة الأنا الإنساني لا يمكن أن تكون علماً، لأن الأنا الإنساني ليس أبداً موضوعاً للتجربة، وإنما هو شرط منطقي لكل تجربة، إنه «أنا» متعال، أي فوق التجربة، وليس أبداً تجريبياً. ومن هذا الشرط المنطقي لكل تجربة لا يمكن أبداً استنباط الوجود الأنطولوجي لهذا الأنا، وإلاّ لكان في ذلك إساءة استعمال لمقولات الوجود، والجوهر، والوحدة، الخ. إن المعرفة العلمية مقصورة تماماً على عالم الظواهر. ولهذا فمن المستحيل الحصول على معرفة يقينية بالأنا الأنطولوجي. ولهذا فإن علم النفس العقلي مستحيل؛ وفقط علم النفس القائم على التجربة هو الذي يمكن تشييده.

وهاك نص كلام كنت في هذا الشأن:

بعد أن أورد كنت أغلاط علم النفس المتعالي قال: «من هنا نشأت أغلاط علم النفس المتعالي الذي نظن خطأً أنه علم العقل المحض فيما يتعلق بطبيعة وجودنا المفكر. إننا لا نستطيع أن تعطيه أساساً آخر غير الامتثال البسيط، الخاوي بنفسه من كل مضمون: الأنا، الذي لا يمكن حتى أن نقول إنه تصور، وما هو إلاّ مجرد شعور (أي وعي) مصاحب لكل التصورات. إننا بهذا «الأنا»، بهذا «الهو» أو بهذا الشيء الذي يفكر نحن لا نتمثل شيئاً أكثر من أن ذاتاً متعالية للأفكار = س، وإنما الأفكار التي هي محمولاته نحن نعرف هذه الذات، التي لا تستطيع أبداً أن نملك عنها منفصلةً، أي تصور، فنحن هنا إذن ندور في دائرة مستمرة، لأننا ملزمون بأن نستخدم أولاً امتثال الأنا ابتغاء أن نصدر عليه أي حكم؛ وذلك أمر غير ملائم لا ينفصل عنه، لأن الوعي، في ذاته، هو أحرى أن يكون شكلاً للامتثال بوجه عام، من حيث ينبغي أن يوسم باسم المعرفة ـ من أن يكون امتثالاً يميّز موضوعاً خاصاً؛ وذلك إنه عن الامتثال وحده يمكنني أن أقول إنني أفكر به في أي شيء». («نقد العقل المحض»، نشرة برلين لمجموع مؤلفات كنت، حـ٣ ص٢٦٥).

وجاء هيجل فنقل عن كنت هذا النص بحروفه تقريباً، وعقّب عليه بما يلي:

«الغلط الذي يرتكبه المذهب العقلي في النفس يقوم في أن أحوال الوعي بالذات إبان التفكير قد جُعِلت تصورات للذهن كما لو كان الأمر يتعلق بموضوع، وأن هذا «الأنا أفكر» أُخذ على أنه ماهية مفكّرة» وشيء في ذاته؛ وبهذه الطريقة، فإنه من كون «الأنا» في الوعي يوجد دائماً على أنه ذات، وفي الحق على أنه ذات مفردة في هوية أثناء كل تنوع للامتثال، ومتميزاً عنه كشيء خارجي ـ فإنه يستنبط، دون وجه حق، أن «الأنا» جوهر، وأنه أيضاً شيء بسيط من حيث الكيف، وأنه واحد، وأنه موجود قائم برأسه مستقل عن الأمور المكانية والزمانية» (W.L. حـ٢ ص٤٣١).

وفي هذا النص لخص هيجل كلام كنت السالف الايراد تلخيصاً أميناً.

ثم ما لبث أن لاحظ على كلام كنت ما يلي:

أولاً: إن كنت نظر إلى حال الميتافيزيقا في زمانه، تلك الميتافيزيقا التي تعلقت بتحديدات مجردة، أحادية الأبحاث، لا تحسب حساباً لأيّ ديالكتيك؛ ولكنه لم يعر أي انتباه لآراء الفلاسفة الأقدمين فيما يتعلق بالنفس،

ولم يفحص عنها. وفي نقده لهذه التحديدات اتّبع أسلوب الشك الذي اتبعه ديفد هيوم.

ثانياً: لم يفلح كنت ـ هكذا يرى هيجل ـ في إدراك طبيعة الوعي الذاتي، المتجلي حتى في التجربة الحسيّة. ذلك أن افتراض الذات يبقى في الوقت نفسه افتراض الموضوع لأن «الأنا حين يفكر في شيء، فإن هذا الشيء هو إما هو ذاته، وإما هو شيء آخر» (.W.L حـ٢ ص٤٣٣) أي أن افتراض الذات يعني في الوقت نفسه افتراض الموضوع.

كذلك يورد هيجل نقد كنت للبرهان الذي ساقه مندلزون Mendelsohn في كتابه «فيدون أو في خلود النفس» لإثبات بقاء النفس بعد فناء الجسم. وهذا البرهان ـ هكذا يقول هيجل ـ يقوم على أساس بساطة النفس، البساطة التي بفضلها لا تقبل النفس أيّ تغير، أو انتقال في الآخر في الزمان. والبساطة الكيفية هي الشكل المعتبر في التجريد بوجه عام... أما نقد كنت فيقوم على مقابلة التحديد الكيفي للوحدة التصورية بالتحديد الكمي. فعلى الرغم من أن النفس ليست خارجية تبادلية متنوعة ولا تحتوي على مقدار ممتد، فإن للوعي مع ذلك درجة، والنفس ـ شأنها شأن كل موجود ـ لها مقدار من الشدّة؛ وبهذا يوضع إمكان الوقوع في الفناء بالزوال التدريجي.

ويعلق هيجل على تفنيد كنت هذا لبرهان مندلزون قائلاً: «هل هذا التفنيد شيء آخر غير تطبيق إحدى مقولات الوجود، وهي مقدار الشدّة، على النفس؟ وهذا أمر ليس له حقيقة في ذاته، وهو بالأحرى مرفوع في التصور» (.W.L حـ٢ ص٤٣٤). وهيجل بهذا الرد إنما يعني أن كنت لجأ إلى تحديد كميّ، علماً أن التحديد الكمي لا يجوز استخدامه بطريقة مباشرة حين يتعلق الأمر بحقيقة تصوريّة. هي هنا النفس.

وبعد هذا التمهيد التاريخي النقدي، يحدد هيجل المعرفة بأنها تعرُّف التقابل بين الذات وبين الموضوع، والتيقن من هويتهما في النهاية. والمعرفة تنقسم إلى وجهين: التفكير النظري، والإرادة بيد أن كليهما ينكر المطلق، ويؤكد خارجية موضوعيهما ونسبيته. «العقل يأتي إلى العالم وهو يعتقد اعتقاداً مطلقاً أنه قادر على أن يضع هذه الهوية (بين الذات والموضوع) وعلى أن يرفع يقينه حتى الحقيقة، مع الميل إلى أن يضع ـ كعدم ـ التقابل الذي هو في ذاته بالنسبة إلى العقل عدم» («منطق الموسوعة» بند ٢٢٤).

و«الصورة» كما قلنا تتخذ في المعرفة شكلين: النشاط النظري، والنشاط العملي، الأول هو السعي إلى معرفة الحقيقة، والثاني هو السعي إلى تحقيق الخير. في الموقف الأول تسعى الذات إلى إعدام التقابل بين الذات والموضوع عن طريق ادماج الموضوع في داخله وهذا يتضمن أن الموضوع مفترض مقدماً عند الذات: «فالصورة» في البداية تهب نفسها مضموناً أساسه معطىً، وفيه قد يرفع فقط شكل الخارجية» (.W.L حـ٢ ص٢٧٦ نشرة جلوكنر) ـ أما في الموقف الثاني فإن الذات تسعى إلى إلغاء التقابل بين الذات والموضوع عن طريق إخضاع الموضوع إلى نفسه، وبنائه. في الموقف الأول يرفع شكل الخارجية، أي أنني أتقبل العالم كما هو ولا أحاول إحداث أيّ تغيير فيه، وفي الموقف الثاني أسعى بإرادتي أن أنشىء العالم.

ومن هنا ينقسم البحث في المعرفة إلى: (أ) «صورة» الحق؛ (ب) «صورة» الخير.

(أ) صورة الحق

قلنا من قبل إنه تحت هذا العنوان يندرج أمران: المعرفة التحليلية، والمعرفة التركيبية؛ وهذه الأخيرة تنقسم إلى مباحث في: التعريف، القسمة، والنظرية.

١ ـ المَعْرفة التحليلية

في المعرفة التحليلية توجد لحظتان غير منفصلتين، كل واحدة منهما عُدّت أحياناً عن خطأٍ هي التحليل كله. بيد أن المعرفة التحليلية ليست هي (أ) مجرد استخراج تحديدات من موضوع سابق الوجود، كما يزعم أصحاب المذهب الواقعي التجريبي، كما أنها ليست هي (ب) مجرد وضع الذهن لشكوله الذاتية في موضوع لا يؤخذ إذن على أنه شيء في ذاته، كما يدعى أصحاب المذهب المثالي. وهيجل يرى أن كلا هذين الرأيين فاسد.

ذلك لأن التحليل نوعان: فإما أن يأخذ المرء معطى حسّياً، ويحل الاختلافات الموجودة فيه إلى كليات عامة مجردة ـ فمثلاً: الكيميائي يحلل اللحم إلى

نتروجين، وكربون، وهيدروجين الخ، ثم يقول إن اللحم هو هذه المواد الكلية - وإما أن يبقى على المعطى الحسّي ويتخذ منه أساساً، ويغض النظر عن اختلافاته الخاصة بدعوى أنها غير جوهرية، ثم يجرّد أمراً كلياً لا يزال مع ذلك عينياً بمعنى أنه ليس تجريداً من الموضوع الحسّي العيني، ثم يستنبط جنساً، أو قانوناً، أو قوةً، أو علة، أي أمراً عاماً يحكم سلوك هذا المعطى الحسّي - مثل أن الحجر يسقط بفعل جاذبية الأرض إذا لم يسنده ساند. وفي هذا النوع الثاني من التحليل يكون العالم في مواجهة مشكلة عليه أن يحلّها بطريقة تحليلية.

لكن التحليل في كلا نوعيه يفترض أن الذهن لا دخل له في الموضوع الذي تتناوله المعرفة وكل ما فعله الذهن هو استخلاص أمور كلية موجودة في الموضوع نفسه. وكلما تقدم العالم في التحليل ازداد في التجريد الأجوف مع بقاء ذهنه غير مؤثر في طبيعة الموضوع.

ويتجلى التحليل في أعلى مراحله في الرياضيات بعامة، والحساب والجبر منها بخاصة. وفي سلوكنا في هذين العلمين نحن نعتمد على المبدأ المحايث للهوية التحليلية، أعني المساواة في المختلفات. والتقدم فيها يقوم على رد اللامتساوي إلى مزيد من المساواة. وهذا المسلك تحليلي صرف، إنه يحلّ مسألة، لكنه لا يبرهن أبداً على نظرية.

ولقد قال كنت إن ٥ + ٧ = ١٢ هي قضية تركيبية. لكن هيجل ينكر ذلك تماماً[1] ويقول إن التمييز بين ٥ + ٧ وبين ١٢ لا يستند إلى أية مقولة: لا الكيف، ولا الماهية، ولا التصور. إنه يستند فقط إلى وجهة النظر التي بها نختار أن نوقف عملية جمع. ولو كانت تلك القضية تركيبية لكانت في حاجة إلى برهان؛ ولكن البرهان في هذه الحالة سيقتصر على إجراء عملية عدّ، وهذا ليس برهاناً. ذلك أن الجمع - عند هيجل - هو مجرد عدّ، إنه مجرد إطالة للعملية التي تضع العدد.

والخلاصة هي أن التحليل يقوم على أساس مبدأ الهوية البسيطة المجردة، ولهذا فإنه لا يمثل مسلكاً برهانياً حقيقياً، ولا يقوم بأي توسّط. أما المسلك البرهاني الحقيقي. فهو المعرفة التركيبية، لأنها تقوم بعملية توسّط، وإن كان ذلك على نحوٍ خارجي خالص.

لكن هيجل استثنى العمليات الرياضية العليا من كونها معرفة تحليلية صرفة، وهذه العمليات الرياضية العليا هي الموجودة في حساب التفاضل والتكامل، وفي نظرية الدوالّ الرياضية.

٢ - المعرفة التركيبية

رأينا أن التحليل يبدأ من معطى فردي؛ ويحاول أن يدرك هذا المعطى على أنه هوية محضة، وليس على أنه ترابط ضروري بين اختلافات، ترابطها في وحدة. وعلى عكس هذا يفعل التركيب: إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل، وينزل إلى الفردي، ويحاول أن يدرك تعينات الموضوع على أنها مترابطة ومتحدة: إنه يريغ إلى تكوين تصور عنها.

والمعرفة التركيبية على أضرب هي: التعريف، القسمة، النظرية أو القضية المبرهنة.

التعريف

التعريف، في المعرفة التركيبية، يُريغ إلى تحديد الموضوع المفرد. بواسطة الجنس والفصول النوعية. إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل؛ ثم يخصصه إلى مفرد، ويعرف الموضوع على أنه نوع أسفل infima species. ولهذا فإن مضمونه ليس الكلي، بل شمول التصور.

لكن الصعوبة هي في تحديد ما يخصص الموضوع، ذلك لأن للموضوع صفات عَرَضية عديدة. ولهذا يعتور التعريف طابع اعتباطي، هو الاختيار بين هذه الصفات العرضية الممكنة. فمثلاً: الإنسان هو وحدة - من بين سائر الحيوان - الذي يوجد في أذنه فصوص. لكن هذه الصفة لا يمكن أن تكون هي المميّز التصوري للإنسان عن سائر الحيوان.

ونواتج الغَرَض الواعي يسهل تعريفها، لأن الغَرَض يزوّدنا بمعيار للتمييز بين الصفات التصورية (= أي المتعلقة بالماهية) وبين الصفات العرضية (أو الممكنة).

والموضوعات الهندسية أيضاً يسهل تعريفها. لأن

---

(١) برر كنت رأيه هذا بأن قال «إن تصوري، لا يحدث أبداً من مجرد كوني أفكرّ في هذا الضم لسبعة إلى خمسة» («نقد العقل المحض» ط B ص١٥).

المكان شكل قبلي a priori بسيط ومتعدد محض للعيان الحِسّي، ولهذا ينعت هيجل المكان بأنه محسوس حِسّي. فحين نعين المكان الهندسي في أشكال، فإن هذه هي تعيناته الجوهرية. إن الأشكال الهندسية كاملة، لأنها ـ شأنها شأن نواتج الغَرَض ـ هي ما ينبغي أن يكون؛ إن حقيقتها تقوم في ذاتها.

القسمة

القسمة هي تخصيص العام وفقاً لعلاقة خارجية ما.

والقسمة كما يعنيها هيجل هي القسمة الثنائية diairesis كما عرضها أفلاطون، خصوصاً في محاورة «فدرس» (٢٦٥ حـ وما يليها) واعتبرها مع «الاستنتاج» sunagoge هي الديالتيك. وصيغتها[1] هي:

اقسم الجنس أ بواسطة فصل نوعي ب إلى أ التي هي ب، أ التي ليست ب ثم اقسم كل واحد من هذين النصفين بفصل نوعي آخر حـ.

والناتج هو (١) أ ب حـ، (٢) أ ب ـ ليست ـ حـ؛ ؛ (٣) أ ـ ليست ـ ب التي هي حـ، (٤) أ ـ ليست ب التي هي ليست ـ حـ.

واستمر في هذه العملية حتى تصل إلى الأنواع السفلى.

فإذا كان كل فصل نوعي يستنفد بالقسمة جنسه إلى نوعين متقابلين، فإن الناتج سيكون جنساً متعيناً دائماً بالانفصال إلى أنواع سفلى.

لكن كما لاحظ أرسطو («أجزاء الحيوان» م١، فصل ٢ ـ ٤؛ ٦٤٣ ب س١٠ وما يليه) فإن القسمة لا تقدّم أي ضمان لكون الفصل النوعي ليس إلا صفة اختيرت اعتباطاً وأنها ليست إلاّ أمراً غير جوهري.

وآفة هذه القسمة الثنائية بقاء التقسيم السالب بدون تحديد فهي، كما يقول Linné، أكبر من صنّف أنواع النبات، تؤدي إلى «أنظمة مصطنعة» قائمة على اختيار صفة مميّزة».

والصورة الحقيقية في القسمة وفي التصنيف هي في العثور عى «الصفة المميّزة» التي من شأنها أن تقسم الجنس إلى أنواع جوهرية، لا إلى مجرد أنواع أيّاً كانت فهذا لا يفيد معرفة حقيقية.

وهيجل في ختام هذا الفصل عن «القسمة» (حـ٢ ص٤٦٣ ـ ٤٦٤) يشير إلى هذه المسألة فيقول:

«بقدر ما الجزئي هو هنا عارض تجاه الكلي، وتبعاً لذلك القسمة بوجه ما، بهذا القدر نفسه يمكن أن ننسب إلى غريزة العقل كون أنه في هذا الضرب من المعرفة، نجد أساساً للقسمة وقسمةً يتجلى أنها أقرب إلى التصور بقدر ما تسمح بذلك الخواص الحسية. مثلاً في الحيوان، نستخدم في نظام القسمة: الفك، والأسنان، والمخالب بوصفها أساساً للقسمة كبير المدى، إنها تؤخذ أولاً كوجوه يسهل بها تحديد العلامات المميزة من أجل المنفعة الذاتية للمعرفة. لكن لا نجد في هذه الأعضاء عامل تمييز وفصل فحسب، يعود إلى تأمل خارجي، بل هي أيضاً النقطة الحيوية للفردية الحيوانية، حيث تصنع ذاتها بذاتها، ابتداءً من الفردية الأخرى الموجودة في الطبيعة والخارجية عنها، بوصفها فردية عائدة إلى ذاتها وفاصلة لها عن الاتصال مع شيء ـ آخر.

«وفيما يتصل بالنبات: أجزاء الإخصاب تكوّن نفس هذه النقطة العليا للحياة النباتية التي بها تُشعر بالانتقال إلى الاختلاف في الجنس، وفي الوقت نفسه إلى الفردانية. وقد أصاب نظام (التصنيف) في التوجه إلى هذه النقطة ابتغاء إيجاد أساس للقسمة، وإن لم يكن كافياً، فإنه مع ذلك كبير الأهمية؛ وبهذا وضع في الأساس تحديداً ليس فقط تحديدية للتأمل الخارجي من أجل المقارنة، بل وأيضاً أسمى تحديدٍ في ذاته ولذاته يقدر عليه النبات» (.W.L حـ٢ ص٤٦٣ ـ ٤٦٤).

وبالجملة، فإن ما يأخذه هيجل على القسمة كطريقة للمعرفة، هو ما سبق أن أخذه على التعريف. ذلك أن آفة القسمة، كما هي آفة التعريف، هي أنها ليست إلاّ استشعاراً بما هو جوهري، وأنها غريزة في المعقولية. إنها عاجزة عن استخلاص التصور من موضوعه، ومفتقرة إلى تلقيه من الامتثال الحسّي أو من أي مصدر آخر للمعرفة المتناهية.

إن القسمة تفتقر إلى «مبدأ محايث» أو «أساس

(١) انظر ميور Mure: «دراسة لمنطق هيجل» ص٢٧٩، اكسفورد سنة ١٩٥٠: Mure: a study of Hegel's logic, Oxford, 1950.

خاص» (.W.L حـ٢ ص٤٦١). وقصاراها أنها تنطبق على محتوى تجريبي، ونقطة ابتدائها هي ناتجة عن تجريد من التجربة (الجنس).

وإذا كانت القسمة تستند إلى التجربة، فهل يمكن أبداً أن تكون وافية تستغرقه؟! إن اكتشاف أنواع جديدة باستمرار لجنس ما بين النبات أو الحيوان أو المعدن كفيل بإثبات ما يعتور القسمة من نقص وعرضية وانتفاء للتعين. على أنه مع ذلك في موضع آخر من مؤلفاته («دروس في تاريخ الفلسفة» (ص٤١١). يتساءل ساخراً عما عسىٰ أن يستفيده العلم من معرفة وجود نوع جديد حقير لجنس حقير من الطحالب!».

النظرية Theoreme

أو القضية المبرهنة

النظرية (كما هي معروفة في نظريات الهندسة، وهي قضايا مبرهنة) تمثل مرحلة الانتقال في المعرفة التركيبية ـ من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية.

ويمكن بيان دورها هكذا:

أولاً: أنها تنجز معنى العملية التركيبية، وبذلك تحدد حدودها المبدئية.

ثانياً: تحدد جماع المعرفة النظرية.

ثالثاً: تبرز ملامح المعرفة الهندسية، وتميّزها من العملية المنطقية.

ذلك أن المجال الرئيسي للنظرية؛ أي القضية المبرهنة، هو علم الهندسة.

ولهذا ينطلق هيجل هنا من دراسة كتاب اقليدس في الهندسة، وذلك في «علم المنطق» (حـ٢ ص٣٠٦ وما يليها) فيقرر أولاً أن البديهيات التي بدأ بها اقليدس كتابه ليست موضوعاً للبرهنة في داخل علم الهندسة، بيد أنها ليست بيّنة بنفسها ولا تستغني عن البرهنة، وإلاّ لكانت مجرد تحصيل حاصل.

وإنما تحتاج إلى البرهنة بواسطة المنطق، بالاستنباط من «التصور»؛ وهذا ما يتولاه علم آخر هو فلسفة الطبيعة، في باب البحث في طبيعة المكان.

أما التعريفات التي وضعها اقليدس فهي من نتاج التحليل. إنها تحتوي على جنس قريب وفصل نوعي مأخوذ مباشرةً من الموضوعات الحسية بوصفها معطيات مباشرة ـ مثل تعريف المثلث بأنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى. ويتلو ذلك سلسلة من التحديدات يبرهن على أنها تنتسب إلى المثلث، ويستمر الأمر هكذا حتى يبلغ تعريف المثلث كماله في نظرية فيثاغورس (المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين).

ويشيد هيجل بنظرية فيثاغورس هذه فيقول: «إن التحديد المليء لمقدار المثلث وفقاً لأضلاعه، كما هو في ذاته، إنما هي نظرية فيثاغورس هي التي تحتويه؛ فهذه النظرية وحدها هي معادلة أضلاع المثلث، لأن الأضلاع السابقة (أي كما عرضت في النظريات السابقة على نظرية فيثاغورس هذه من بداية كتاب اقليدس حتى هذه الأخيرة) لا تبين إلاّ تحدد أجزاء المثلث بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، ولا تحدد أنها معادلة equation. فهذه القضية (= نظرية فيثاغورس) هي إذن التعريف الحقيقي الكامل للمثلث، وفي المقام الأول المثلث القائم الزاوية، وهو الأبسط في فصوله (اختلافاته) والأكثر انتظاماً تبعاً لذلك. واقليدس بهذه النظرية يختم المقالة الأولى من كتابه، من حيث أنها تحديد تام وصل إليه» (.W.L حـ٢ ص٤٦٨ ـ ٤٦٩).

كذلك يختم اقليدس المقالة الثانية من كتابه بمعادلة بين ما هو مساوٍ لنفسه، أي المربع وبين ما ليس بمساوٍ في ذاته وهو المستطيل. وذلك بعد أن ردّ إلى المشاكلة uniforme المثلثات غير قائمة الزاوية، وذلك برد المستطيل إلى المربع. وهذه المعادلة بين المربع والمستطيل هي الأساس في التعريف الثاني للدائرة، وهو: «الدائرة هي الخط المرسوم بواسطة رأس زاوية قائمة ضلعاها العموديان يمّران من نقطتين ثابتتين هما طرفا قطر الدائرة».

إن النظرية الهندسية تنطوي على وجهتين: التركيب (أو البناء)، والبرهان. والتركيب يتم بطريقة خارجية؛ إنه لا ينطلق بالضرورة من الكلي ـ بوصفه صفة الجوهرية ـ إلى الفردية. فالخطوط المرسومة، والأعمدة المسقطة،

الخ هي مأخوذة من مضمون حِسّي مفترض. إنها تورد أولاً، ولا شيء يدل على أن الغرض من التركيب هو نظرية أو مسألة. وفقط حين يتم البرهان، تتجلى الضرورة في البرهان من خلال التركيب، وتنبثق حينئذ كأمر مفروض على الذات، وليس على أنه تعبير عن نشاط الذات. وبالجملة فإن البرهان ليس متولداً من الموضوع، بل هو يقلب الطبيعة الحقيقة للموضوع.

وهكذا يفسّر هيجل المنهج التركيبي في الرياضيات على أنه مسلك خارجي واعتباطي، وبغير أساس قائم في الضرورة الخاصة بالتصور.

صورة الخير

صورة الخير يسميها هيجل تارة باسم: الإرادة، وطوراً باسم الصورة العملية. وقد يتوهم القارىء من هذه العبارة «صورة الخير» أنها هي «صورة الخير» كما عرضها أفلاطون وجعلها على قمة عالم الصور. ولكن الفارق هائل بين هيجل وبين أفلاطون في استعمالهما لهذا التعبير. فإنّ «صورة الخير» عند هيجل هي العقل بوصفه إرادة. والإرادة تتعلق بالوجود لا كما هو، بل كما يجب أن يكون.

والمشكلة التي يواجهها العقل هنا هي انجاز الخير بمنحه الوجود في ذاته، وبوصفه الإرادة الذاتية بحيث تتحول إلى موضوع عيني متحقق. ومن ثم كان للصورة العملية عائقان: الأول هو التمييز بين الغاية النهائية وهي الخير، وبين المضمون الجزئي للإرادة؛ والثاني هو التقابل بين الوجود لذاته (موضوعية الخير) وبين الوجود في ذاته (مباشرة العالم).

لكن الخير «من حيث مضمونه هو شيء محدود، وثم أنواع عديدة من الخير؛ فالخير الموجود ليس فقط خاضعاً للتدمير بعارض خارجي وبالشر، بل وأيضاً بالتصادم والتنازع في داخل الخير نفسه. ومن جانب العالم الموضوعي، المفترض مقدماً، وفي افتراضه تقوم ذاتية الخير ونهائيته، والذي يسلك طريقه الخاص كما لو كان عالماً مستقلاً، فإن تحقيق الخير معرّض لعوائق، بل وللاستحالة.

وهكذا يبقى الخير «ما يجب أن يكون»؛ إنه في ذاته ولذاته، لكن الوجود، مفهوماً على أنه المباشرة النهائية المجردة، يظل متعيّناً أيضاً تجاه هذا الخير، كالوجود. صحيح أن فكرة الخير التام هي مصادرة مطلقة، لكن لا بوصفها مصادرة، أعني مطلق الموصوف بتعيّن الذاتية. ولايزال ثمّ عالمان متقابلان: أحدهما ملكوت الذاتية في الأماكن المحضة للفكر الشفّاف، والآخر ملكوت الموضوعية في عنصر الواقع الفعلي المتنوع خارجياً الذي هو الملكوت المغلق للظلام». (W.L. حـ٢ ص٤٨٠).

وبالجملة، فإن الخير الذي تحققه يظل عُرْضة لكل عوارض الخطر. إن مضمونه متناه محدود، ويمكن أن يدمره أي عارض أو شر. وفضلاً عن ذلك، فإن ظروف تحقيقه يمكن أن تكون في تنازع بعضها مع بعض، وهو ما يعرف بتنازع الواجبات[١].

ومن الواضح أن هيجل هاهنا ينتقد أخلاق الواجب التي دعا إليها كنت، ومجدّها فشته، وإن كان لم يشر صرحة إلى أيٍّ منهما في هذا الفصل.

ولتلخيص مجمل آراء هيجل في هذا الموضوع، فلننقل هاهنا جماع ما قاله في «منطق الموسوعة» تحت عنوان: الإرادة:

(بند ٢٣٣) الصورة الذاتية، من حيث هي المحدّد في ذاته ولذاته والمضمون البسيط الذي هو في هوية مع ذاته ـ هي الخير. ونزوعها إلى التحقق هو النسبة العكسية لصورة الحق، وهي تريغ بالأحرى إلى أن تعيّن وفقاً لغرضها الخاص العالم الذي التقت به. وهذه الإرادة هي ـ من ناحية ـ متيقنة من عدم الموضوع المفترض ـ ومن ناحية أخرى هي تفترض في الوقت نفسه، أن تناهي الخير كصورة ذاتية فقط واستقلال الموضوع ـ هو أمر متناه.

(بند ٢٣٤) وتبعاً لذلك، فإن تناهي هذه الفاعلية هو ذلك التناقض وأعني به أنه في التعينات المتناقضة للعالم الموضوعي فإن الغرض من الخير يمكن أن يتحقق وألا يتحقق، وأنه موضوع على أنه غير جوهري بقدر ما هو جوهري، وأنه واقعي في الوقت الذي هو فيه ممكن فحسب. وهذا التناقض يتجلى على أنه التقدم اللامتناهي

(١) راجع كتابنا: «الأخلاق النظرية، فصل: الواجب، فقرة: تنازع الواجبات. الكويت سنة ١٩٧٥.

لتحقيق الخير الذي لم يحدد إلاّ بوصفه واجباً. ومع ذلك، فإنه من وجهة النظر الشكلية، فإن التناقض يزول، بمعنى أن الفعّالية تستبعد ذاتية الغاية وفي الوقت نفسه الموضوعية، والتقابل الذي يجعل كلتيهما متناهية؛ وليس فقط يميّز ذاتية معينة، بل وهذا التمييز Einseitigkeit بوجه عام. وإن ذاتية أخرى من هذا النوع، أعني إيجاد تقابل جديد، لن يتميّز من ذلك الذي ظننا أنه لابد قد سبقه. والعود إلى الذات هو أيضاً تذكر للمضمون في ذاته الذي هو الخير والهوية الموجودة في ذاتها لكلا الجانبين، تذكر الافتراض السابق للموقف النظري (انظر بند ٢٢٤)، أعني أن الموضوع هو في نفسه الجوهريُّ والحق.

(بند ٢٣٥) وهكذا فإن حقيقة الخير قد وُضِعت على أنها وحدة الصورة النظرية والصورة العملية، أعني أن الخير قد تم بلوغه كما هو في ذاته ولذاته ـ وأن العالم الموضوعي هو في ذاته ولذاته الصورة كما تضع نفسها أبداً بوصفها غاية وتتحقق بالفعّالية. وهذه الحياة، وقد عادت من الاختلاف ومن تناهي المعرفة ـ إلى ذاتها وصارت بفعالية التصور في هوية مع هذا ـ هي الصورة التأملية أو المطلقة».

حـ ـ الصورة المطلقة

والصورة المطلقة هي قمة المعاني.

إنها مُركّب المعرفة والحياة، وهي الوحدة في ذاتها ولذاتها للتصور مع موضوعه. إنها التصور الذاتي الحرّ. «وما عداها فضلال، واختلاط، وظن، ومحاولة، ونزوة، وانتقالية. إن الصورة المطلقة وحدها هي الوجود، هي الحياة الباقية، هي الحقيقة التي تعي ذاتها، وهي كل الحقيقة» (W.L. ٢ـ ص٤٨٤).

ولهذا ينعتها هيجل بأنها «الموضوع والمحتوى الوحيد للفلسفة» (الموضع نفسه)، لأنها هي الحقيقة التي تعي ذاتها بذاتها، وتدرك ذاتها في حركتها.

و«الصورة المطلقة» هي التحقيق الذاتي للإرادة في موضوعها، بحيث يكون الموضوع مطابقاً للشعور وكما يجب أن يكون.

والصورة المطلقة هي التحديد الذاتي المطلق للروح (أو للعقل). وهي حقيقية تتجاوز الصواب والخطأ، وخيرة تتجاوز الخير والشر.

والصورة المطلقة فوق التمييز بين الذات والموضوع. إنها بوصفها ذاتاً هي فردية مطلقة، وشخصية مطلقة؛ وبوصفها موضوعاً فإنها شخصيتها المطلقة.

والصورة المطلقة يمكن أن تعد «كل حقيقة» (W.L. حـ٢ ص٤٨٤)، إذ لا يوجد خارجها أية حقيقة، ذلك أنه لا حق خارج العملية الكلية التي بمقتضاها يتحقق المضمون الذي يتعارض معها بوصفه في هوية مع ذاته في الغير، حيث يستشعر قدرته على التنوع الذاتي. إن الصورة المطلقة حقيقة مطلقة لأنها شمول Totalität في حركة وهوية في عملية، بدونهما لا تصل الذات والموضوع إلى تجاوز علاقتهما المتقابلة. والصورة المطلقة هي ذاتها بذاتها، ولهذا فإنها ليست فقط الحقيقة، بل «الحقيقة الواعية بذاتها» (W.L. حـ٢ ص٤٨٤).

والصورة المطلقة عملية تتأمل ذاتها. ومحتواها هو مجموع تعيّنات التصور في تسلسلها التام.

المنهج الديالكتيكي

ويختم هيجل الفصل المعنون بعنوان: «الصورة المطلقة» ـ بالبحث في المنهج، ويقصد المنهج الديالكتيكي.

وهو في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» (١٨، ص٢٢١) يقول إن «الفلسفة النظرية أو المنطق سماها الأوائل باسم: الديالكتيك». ويؤكد أن الفضل إنما يرجع إلى أفلاطون في إبداع «علم» الديالكتيك. صحيح ـ هكذا يقرر هيجل ـ أن الايليين وهيرقليطس عرفوا الديالكتيك، لكنهم حصروه في ميدان المحسوسات. أما أفلاطون فهو أول من أقام علم الديالكتيك في ميدان المنطق، وعرضه في عنصر التصور والمعاني الكلية. ولهذا يمكن ابتداء من أفلاطون أن يقال إن «البحث في الأفكار المحضة في ذاتها ولذاتها يسمى الديالكتيك» («محاضرات في تاريخ الفلسفة»، حـ١٨ ص٢٢٧).

لكن هيجل يؤكد في الوقت نفسه أن أفلاطون لم

يرد من هذا الديالكتيك أن يبعدنا عن أرض الواقع ويحلق بنا في سماء عالم الصور، بل أراغ منه إلى تأمل الأشياء العينية الواقعية في ذاتها ولذاتها.

بيد أن هيجل ينعي على الديالكتيك كما وضعه أفلاطون وتابعه عليه بعض الفلاسفة اللاحقين أنه اقتصر على النظر في التقابل بين المعاني واستنتاج بطلان التقابل بين الموضوع ونقيض الموضوع - دون أن ينظر في إمكان الجمع والتوحيد بين كليهما والقول بوحدة النقائض.

وقد أدى ذلك الوضع إلى موقفين متعارضين:
الأول: أدّى إلى إبطال كلا الطرفين: الموضوع ونقيض الموضوع، كما هو بَيّن بكل وضوح من حجج زينون الأيلي المشهورة في إبطال الحركة[1]. والموقف الثاني أدى إلى الشك في قدرة العقل على المعرفة، كما انتهى إلى ذلك الشكاك اليونانيون[2]، وأوفى عليهم في ذلك الشكاك المحدثون، ويمثلهم خصوصاً ديفد هيوم الذي أنكر الكليات اطلاقاً.

وهاك ما يقوله هيجل في هذا الصدد في كتاب «علم المنطق» (حـ٢ ص٤٩٢ - ٤٩٣):

«إن المدرسة الإيلية القديمة استخدمت الديالكتيك خصوصاً ضد الحركة، وأفلاطون استخدمه مراراً ضد تصورات أهل عصره، وخصوصاً ضد السوفسطائيين، ولكن أيضاً ضد المقولات والتحديدات العقلية المحضة. أما نزعة الشكاك التالية لذلك العصر فقد توسعت لتجعله يشمل ما يسمى بالوقائع المباشرة للشعور وقواعد السلوك في الحياة العادية، بل وأيضاً التصورات العلمية. والنتيجة التي نستخلصها من مثل هذا الديالكتيك هي بوجه عام: تناقض وبطلان القضايا المستخدمة في العلم. لكن هذا قد يحدث بمعنيين: إما بمعنى موضوعي وهو أن الموضوع الذي يناقض ذاته على هذا النحو في نفسه سيرفع ذاته ويصبح لا شيء؛ وكانت هذه هي النتيجة التي استخلصها الإيليون، فقالوا إنه لا حقيقة للعالم، ولا للحركة ولا للنقطة؛ وإما بالمعنى الذاتي وهو أن المعرفة غير ممكنة (أو ناقصة). وبمقتضى هذه النتيجة الأخيرة فإما أن يقال إن الديالكتيك هو الذي يحدث خدعة المظهر الباطل - وتلك هي النظرة المعتادة لما يسمى بالإدراك الإنساني السليم، الذي يتمسك بالبيّنة الحسيّة والامتثالات والأقوال المعتادة - وأحياناً بطريقة أكثر هدوءاً على نحو ما فعل ذيوجانس الكلبي ضد ديالكتيك الحركة في تجرده وذلك بالمشي ذهوباً وجيئة في صمت، وأحياناً كثيرة في غضب إما بمناسبة مبالغة، أو حين يتعلق الأمر بموضوعات مهمة من الناحية الأخلاقية، مثلما يحدث بمناسبة جسيمة تسعى إلى زعزعة ما هو راسخ، وتدعو إلى تزويد الرذيلة بأسباب - وهي نظرة توجد في الديالكتيك السقراطي في مواجهة الديالكتيك السوفسطائي، وبمناسبة غضبةٍ كلفت سقراط حياته» (W.L. حـ٢ ص٤٩٢ - ٤٩٣).

وبالجملة، فإن آفة هؤلاء: الآيليين والشكاك ومن ضرب على قالبهم هو أنهم قصروا الديالكتيك على الوجه السلبي، وجعلوا من هذا الوجه السلبي أنه المطلق؛ وهكذا غفلوا عن الوجه الإيجابي للتناقض. «إن الحكم السابق préjugé الأساسي عندهم هو أن الديالكتيك ذو ناتج سلبي فحسب» (W.L. حـ٢ ص٤٩٣).

لكن، لئن كان الوجه السلبي في الديالكتيك لحظة أساسية جداً، فإنه أحد وجهي الديالكتيك فحسب. ذلك أن الديالكتيك هو «مبدأ كل حركة، وكلِّ حياة، وكل تجلٍ فعّال في الواقع الفعلي» («منطق الموسوعة» بند ٨١، الحاق). لكنه فوق هذا لا يقتصر على الوجه السلبي الهادم، بل يتضمن الانتاج الحرّ للتصور. فيقول هيجل: «إن الديالكتيك الأعلى للتصور يقوم في انتاج وإدراك التعين ليس فقط على أنه حد ومضاد، بل وأيضاً يقوم في انتاج وإدراك المحتوى والناتج الإيجابيين، من حيث أن الديالكتيك هو نمو وتقدم محايثان» («مبادىء فلسفة الحق» بند ٣١، ملاحظة).

ولا بد من الجمع بين الوجهين: السلبي والإيجابي في الديالكتيك، وهذا هو التركيب أو مركب الموضوع synthése، وهذه اللحظة الثالثة هي الأهم والأكثر جوهرية، بل هي لحظة الحقيقة. إن لحظة التركيب الإيجابية تسود على لحظتي السلب والإيجاب، وذلك لأن سلب السلب ايجاب، أو كما تقول العبارة اللاتينية:

(١) راجع هذه الحجج بالتفصيل في كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني» ط١ القاهرة سنة ١٩٤٢ وما تلاها من طبعات عديدة.

(٢) راجع عنهم كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» القاهرة سنة ١٩٤٣ وما تلاها من طبعات أخرى

السلب المزدوج ايجاب duplex negatio affirmatio.
إن ما هو متناقض إنما يمثل أمراً ناقصاً جزئياً محدوداً ذا جانب واحد، وبالتالي فإنه مجرد، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكوّن شيئاً نهائياً وحاسماً، بل يحتاج دائماً إلى أن يُعلى عليه وأن يُتجاوز إلى أمر أعلى، شامل، مركب، إلى لحظة إيجابية، عينية، فيها ما هو جانبي (أعني السلب، أو الإيجاب فقط) يتكامل في حقيقة شاملة عينية عضوية. إن المتقابلات يجب أن تندمج في وحدة أعلى ايجابية، في هوية مع ذاتها.

ولهذا فإن هيجل يؤكد أن المتناقضات لا توجد لذاتها وعلى حيالها، بل توجد وجودها الحق في الوحدة العالية عليها، وحدة المركب من الموضوع ونقيض الموضوع.

والخلاصة هي أن الحقيقة إنما توجد في الهوية المطلقة الشاملة لكل الموجودات، الهوية العينية المليئة، لا تلك الهوية الجوفاء التي يتحدث عنها المنطق الصوري التقليدي والتي هي مجرد تحصيل حاصل. ولهذا يمكن أن توصف بأنها «الهوية في الاختلاف» أو «وحدة المتميزات» Die Einheit Unterschiedener، أو «هوية الهوية واللاهوتية» Identitat der Identitat und der Nichtidentitat أو «ارتباط الارتباط وعدم الارتباط» verbindung der verbindung und der Nichiverbindung.

مراجع

(١) راجع عن الديالكتيك عند هيجل:

- J. McTaggart: Studies in the Hegelian dialectic. Cabmbridge 1896; New York, 1964.

- A. Dürr: Zum Problem der Hegelschen dialektik und ihrer Formen, 1938.

- W. Axmann: Zur Feage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel, 1939.

- E. Bloch: Subjekt- Objekt. Erlauterungen zu Hegel 1951.

- E. Coreth: Das dialektische sein in Hegels Logik, 1952.

- J. Schwarz: «Die Denkformen der Hegelschen Logik», in Kantstudien 50 (1958/59), S.37-76.

- H. G. Gadamer: «Hegel und die antike Dialektik», in Hegel- Studien, I (1961), S. 173-199.

- M. Rossi: «Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Etstehung, ihre Formulerung, ihre auflösung», in Hegel- Jahrbücher (1961), S. 11 ff.

- R. Heiss: die grossen Dialektiker des 19. Jahrhundert, 1963, S. 11-196.

- A. Sarlemin: Hegelsche Dialektik, 1971.

- Thomas Kesserling: Hegels Dialektik in Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen logik. Frankfurt, 1984.



نقولاس الكوزاني

Nikolaus von Cusa (Nicolaus Cusanus [l.], Nikolaus Krebs)

(1401 - 1464)

فيلسوف ولاهوتي، ورياضي، وعالم اعتمد التجارب العلمية، ألماني.

ولد في سنة ١٤٠١ في قرية كوئس Kues (على الشاطىء الأيسر من نهر موزل Mosel بين تريفس Treves وكوبلنتس Koblenz في جنوب غربي ألمانيا). وكان من أسرة ميسورة تملك مراكب وتقوم بحمل الركاب والبضائع على نهر موزل. وتوفي في ١١ أغسطس سنة ١٤٦٤ في مدينة تودي Todi بإيطاليا، ودفن في كنيسة القديس بطرس المكبّل بالسلاسل، في روما.

ومن المحتمل أنه بدأ دراسته في هولندا عند «إخوة الحياة المشتركة». ولكن من المؤكد أنه سجل نفسه للدراسة في كلية الآداب بجامعة هيدلبرج في سنة ١٤١٦ لكنه غادرها بعد عام واحد، وسافر إلى إيطاليا والتحق بجامعة پادوڤا Padova (في شمالي ايطاليا بالقرب من البندقية) في سنة ١٤١٧؛ وبقي فيها ست سنوات حتى حصل على الدكتوراه في القانون الديني. وهنا في پادوڤا عقد صداقة مع اتشيزاريني Cesarini الذي سيصبح كردنيالاً في سنة ١٤٢٦، وإليه سيهدي نقولا الكوزاني كتابه: «في الجهل العالِم» De docta ignorantia. وقد ساعد نقولا في الترقي في سلك الكهنوت، كما أفاده في الدراسات الإنسانية. كذلك عقد صداقة مع الطبيب توسكانلّي Tosconelli الذي كان أيضاً رياضياً وفلكياً، وكان ذلك في پادوڤا أيضاً.

ثم عاد نقولا الكوزاني إلى وطنه ألمانيا في سنة ١٤٢٥، وصار سكرتيراً لرئيس أساقفة تريفس واسمه أوتو ڤون اتسيجنهاين Otto von Ziegen hain، فأغدق عليه المنافع والنعم، على الرغم من أن نقولا كان لايزال شمّاساً، لأنه لم يتعجل الدخول في سلك القساوسة؛ ولن يصبح قسيساً إلا في سنة ١٤٣٥. والتحق بجامعة كيلن (كولونيا)، ويلوح أنه ألقى فيها بعض دروس في القانون الديني. وعرضت عليه جامعة لوڤان (بلجيكا) أن يكون أستاذاً للقانون الديني في سنة ١٤٢٨ ثم مرة أخرى في سنة ١٤٣٥، لكنه رفض كلا هذين العرضين.

وفي سنة ١٤٣٠ اشترك في نزاع قانوني، يتعلق بتعيين خَلَف رئيس أساقفة تريفس أوتو. ذلك أن البابا يوجين - الرابع عين لشغل هذا المنصب رابان فون هلمشتادت Raban von Helmstade. لكن كان ثم مرشحون آخرون، منهم مرشح مجلس الكنيسة المحلية في تريفس وهو: الرش فون ماندرشَيد Ulrich vun Manderscheid. الذي أيّده النبلاء ودوق بورجوني. فتولى نقولا الدفاع عن الرش هذا، لكنه خسر هذه القضية عند عرضها على مجمع بازل في سنة ١٤٣٢. بيد أن ما أبداه من علم واسع ومهارة في الدفاع قد أكسبه شهرة، وجعل أعضاء هذا المجمع يضمونه إليهم عضواً فيه في فبراير ١٤٣٢. وكلّفوه بالقيام بمفاوضات مع أتباع جان هوسّ Huss، المصلح الديني، فاقترح عليهم أن يسمح لهم برسم التناول على شكلين مقابل اعترافهم التام بسلطة البابا في روما: وبهذه المناسبة ألفّ نقولا كتاباً

بعنوان: «في الوفاق الكاثوليكي» (سنة ١٤٢٣! وفيه أكدّ سمّو المجامع الدينية العامة على سلطة البابوية. وفي نفس الكتاب تناول موضوع الانسجام في الكنيسة، واقتراح نظاماً للوفاق الديني مستمداً من نظام السموات. لكنه ما لبث أن انهارت ثقته بأعمال مجمع بازل لأنه وجده قد أخفق في تحقيق الوفاق في الكنيسة الكاثوليكية والقيام بالاصلاحات المطلوبة ولهذا انقلب على موقفه السابق، وأصبح من الأنصار المتحمسين للبابا يوجين الرابع حتى وفاة هذا الأخير في سنة ١٤٤٧. وقد كلفه البابا يوجين الرابع بالدفاع عن قضية البابوية في ألمانيا طوال عشر سنوات، فقام بالمساعي اللازمة وكتب مذكرات، وألقى خطباً، خصوصاً بمناسبة المؤتمرات الأمبراطورية (دياطات diètes) التي عقدت في نورمبرج (١٤٣٨)، ومايانس (١٤٣٩ و١٤٤١). وفرانكفورت (١٤٤٠ و١٤٤٢) ونورمبرج (١٤٤٤)، وأشافنبرج (١٤٤٧)، حتى اليوم الذي أنهت فيه كونكوردات ڤينا الحياد الألماني (١٧ فبراير ١٤٤٨). وتقديراً لجهوده عينه البابا يوجين الرابع كردينالاً في الباطن Inpetto ريثما يصبح كردنالاً علنياً بقرار من البابا التالي، وهو نقولا الخامس الذي تولى البابوية من سنة ١٤٤٧ حتى ١٤٥٥. كذلك عينه البابا نقولا الخامس هذا قاصداً رسولياً في ألمانيا لمدة عامين، فكان يلقي الكثير من المواعظ، وساعد على اصلاح الكهنوت، وبعد ذلك صار أسقفاً على برشانون Bresssanone في إيطاليا. وكان تعيينه كردينالاً. بالفعل في ١١ يناير سنة ١٤٥٠.

مؤلفاته

يمكن تصنيف مؤلفات نقولا الكوزاني إلى ثلاثة أنواع: (١) سياسية ودينية؛ (٢) علمية؛ (٣) فلسفية ولاهوتية.

أ) المؤلفات الدينية والسياسية:

١ ـ «في الوفاق الكاثوليكي» مطبوع في طبعة بازل لكل مؤلفاته ص٦٨٣ ـ ٨٢٥). وفيه يدرس النظام العام للكنيسة.

٢ ـ «في سلطة الرؤساء في المجمع الديني العام».

٣ ـ «رسائل إلى أهل بوهيميه في قضية أنصار هوسّ (مطبوع في Opera ص٨٢٩ ـ ٨٦١).

ب) المؤلفات العلمية:

١ ـ «اصلاح التقويم» وهو مشروع لاصلاح التقويم قدمه إلى مجمع بازل في سنة ١٤٣٦ (Opera ص١١٥٥ ـ ١١٦٧).

٢ ـ «في التحوّلات الهندسية» (Opera ص٩٣٩ ـ ٩٩١).

٣ ـ «في التكميلات الحسابية» (ص٩٩١ ـ ١٠٠٣).

٤ ـ «في التجارب الاستاتيكية» (ص١٧٢ ـ ١٨٠).

٥ ـ «في تربيع الدائرة» (ص١٠٩١ ـ ١١٠٥).

٦ ـ «في الكمال الرياضي» (١١٢١ ـ ١١٥٤).

حـ) المؤلفات الفلسفية واللاهوتية:

١ ـ أهم مؤلفات نقولا الكوزاني في هذا الباب وعلى وجه الاطلاق هو كتابه: «في الجهل العالِم» ويقع في ثلاث مقالات: في الله، في الكون، في يسوع المسيح. وطبع ضمن مجموع مؤلفاته Opera (بازل ١٥٦٥) ص١ ـ ٦٢. وقد انتهى من تأليفه في ١٢ فبراير ١٤٤٠.

٢ ـ «في الله الخفيّ» (Opera ص٣٣٧ ـ ٣٣٩)، وهو محاورة قصيرة تدور حول عدم إمكان العلم بالله عِلم إحاطة.

٣ ـ ورد على جان ڤنك Wenck الذي هاجم كتاب «في الجهل العالم» وذلك برسالة بعنوان: «دفاع عن الجهل العالم». (.OP ص٦٣ ـ ٧٥).

٤ ـ وفي سنة ١٤٥٠ كتب أربع محاورات بعنوان: «كتب الأبله» Idiota libri، والسبب في هذا العنوان هو أن الشخصية الرئيسية هي شخص «أبله»، وهو لسان حال نقولا الكوزاني نفسه.

٥ ـ «في رؤية الله» (.OP ص١٨١ ـ ٢٠٨).

٦ ـ وفي سنة ١٤٥٨ كتب رسالة بعنوان De Beryllo (.OP ص٢٦٧ ـ ٢٨٤)، وفيه يقول إنه يستخدم «منظاراً عقلياً مكبّراً» لمشاهدة الحقيقة الواقعية بالنسبة إلى الله، والعالم، والإنسان.

٧ ـ «في صَيْد الحكمة»، ألفه سنة ١٤٦٣، وفيه

يبحث في معنى الحكمة وفي الطرق المؤدية إلى تحصيلها، ويعد بمثابة وصيّةٍ روحية.

آراؤه

اشتهر نقولا الكوزاني بفكرتين: الأولى: الجهل العالم، والثانية تطابق المتقابلات (الأضداد والمتناقضات).

أما الجهل العالِم docta ignorantia فيقصد بها علم الإنسان بأنه جاهل. وفي هذا سار في إثر سقراط الذي يؤثر عنه أنه كان يقول «خير ما أعلم هو أنني لا أعلم». ونقولا الكوزاني يرى أنه ليس في وسع الإنسان أن يعلم الحقيقة، وذلك راجع إلى طبيعة الحقيقة من ناحية، وإلى طبيعة العلم من ناحية أخرى. فالحقيقة أمرٌ مطلق؛ وهي واحدة، بسيطة جداً، بينما المعرفة هي بالضرورة نسبية، ومكونة، لأن كل معرفة هي انتقال من المعلوم إلى المجهول، ولما كانت لا توجد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي، بين المعرفة وموضوعها، الذي هو الحقيقة، فإن ثمت دائماً مجالاً لمعرفة أدق وأصح تزداد علماً بالأشياء. وإذن فالمعرفة نسبتها إلى الحقيقة شبيهة بنسبة الكثير الأضلاع إلى الدائرة. ولهذا فإنه ليس فقط المعرفة بالله، بل وأيضاً حقيقة الأشياء، أعني ماهيتها هي دائماً تقريبية. إن كل معرفة هي تقريبية؛ وكل علم هو ظنّي وافتراضي.

أما الفكرة الثانية وهي تطابق المتقابلات coincidentia oppositorum فمرتبطة بالفكرة الأولى. فهو يقول إن المعرفة العقلية أسمى من المعرفة الحِسّية من حيث أنها زيادة في التبسيط وزيادة في التوحيد: فالعقل يستبدل بالإحساسات المتعددة تصوراً يشتمل عليها كلها في بساطته. فتصور الإنسان يشتمل على كل الخصائص الحسّية المتعددة المتعلقة بالإنسان. بيد أن تصاعد العقل في المزيد من التبسيط يتوقف بالضرورة أمام التناقض. ولهذا فإن مبدأ (عدم) التناقض - الذي هو مصدر ميزة العقل - هو في الوقت نفسه عنصر ضعيف فيه، لأنه يحدّ من ميدان البحث العقلي. إن العقل يتوقف أمام واقع الأفكار المتضادة، كما أن الحِسّ يتوقف أمام تعدد الإحساسات المتميزة. فمن أجل التوجه إلى الحقيقة ينبغي على الإنسان أن يرتفع فوق العقل المنفصل ومقتضياته، مثلما يرتفع فوق الحواس، وعليه إذن أن يلجأ إلى ملكة أسمى هي العيان أو الوجدان، الذي به يسعى الإنسان إلى الوصول إلى «البساطة التي فيها تتطابق المتقابلات».

وبهذا العيان - أو الوجدان - يسعى كوزانو إلى إدراك الحقائق العالية. وهذه التأملات الوجدانية لا يقصد منها أن تكون حقيقية بقدر ما يقصد منها أن تكون «جميلة» و«خَيْرة» - وبعبارة أوضح: يريد منها كوزانو أن تؤدي إلى اقرار المعاني الدينية الرئيسية من إيمان ومحبة، الخ.

لكنه وجد أن اللغة العقلية لا تكفي للتعبير عن هذه «الحقائق العالية». فإن «خلاف» الألفاظ لا يسمح بالنفوذ إلى حاقة الحقائق. فاستعان لذلك بالأشكال الهندسية، وبالتركيبات العددية.

وتطبيقاً لهذه الفكرة رأى أن «العين البسيطة» للوجدان هي التي يجب عليها أن تبحث عن الله، لكن الله هو الموجود الذي لا يضاده العدم، وهو الواحد الذي لا يناقضه الكثرة. إنه الكبير إلى غير نهاية، والصغير إلى غير نهاية؛ إنه الحد الأعلى الذي يتطابق معه الحد الأدنى. إنه القوة التي يتطابق معها الفعل. وصفات الله، وهي عديدة في نظرنا، هي واحدة في الحقيقة، لأنها تتطابق مع بعضها بعضاً. ولهذا فإن كل لاهوت هو دائريّ، أي يدور ويرجع على نفسه باستمرار. ولهذا أيضاً فإن اللاهوت السلبي أسمى من اللاهوت الإيجابي. وأسمى من كليهما اللاهوت الجامع بين كليهما؛ ويسميه باسم: اللاهوت العطفي (أي المعطوف بعضه مع بعض) copulative، وهذا اللاهوت يقول مثلاً إن الله ليس واحداً ولا ثلاثة؛ إنه الواحد الذي يتطابق مع الثلاثة، والثلاثة التي تتطابق مع الواحد.

كل شيء هو في الله؛ والله محيط بكل شيء؛ والله في كل شيء؛ والله يفسّر كل شيء. وعنايته توحّد بين النقائض، ولهذا لا يفوته شيء. إنه المركز والمحيط في وقت واحد معاً: مركز العالم ومحيطه وهو في كل مكان، وهو أيضاً لا في مكان.

ولا بد أن القارىء المطلع على آراء المعتزلة وآراء الصوفية المسلمين يدرك في الحال أن كلام نقولا

الكوزاني هاهنا كأنه مستمد كله من آراء الصوفية المسلمين، القائلين بوحدة الوجود، وخصوصاً محيي الدين بن عربي (١١٦٥م ـ ١٢٤٠م) الذي عاش قبل نقولا الكوزاني بقرابة ثلاثة قرون. فهل قرأ نقولا الكوزاني مؤلفات ابن عربي أو ألمّ بمحتواها؟

هذا أمر محتمل جداً، ولا عبرة بكونه لم يشر إلى ابن عربي في كتبه فإنه لم يعتد الإشارة إلى مصادره. وقوة الاحتمال هاهنا تصدر عن هذه الواقعة، وهي أن كوزانو ألّف كتاباً صغيراً بعنوان: «الامتحان النقدي للقرآن» De cribratione Alchorani (حرفياً: «في غربلة القرآن»). وهذا الكتاب الصغير يندرج في سلسلة الردود التي كتبها اللاهوتيون النصارى ضد الإسلام والنبي محمد في بيزنطة وسائر أنحاء أوروبا (راجع كتابنا: بالفرنسية): «الدفاع عن النبي محمد ضد المفترين عليه»، باريس سنة ١٩٩٠). والفكرة الرئيسية فيه هي أن الإسلام شكل مبسّط من أشكال المسيحية!! وأن دور (النبي) محمد كان دور المبشر بمسيحية ساذجة بدائية تتفق مع العقلية البدائية الساذجة التي اتصف بها العرب!! إلى آخر هذه التخريفات المعهودة عند اللاهوتيين المسيحيين حتى اليوم. ولا بد أن كوزانو وهو يكتب هذا الكتاب الصغير قد اطلع على الترجمة اللاتينية للقرآن (راجع كتابنا: «موسوعة المستشرقين»، مادة: ترجمات القرآن في أوروبا، بيروت ط١ ١٩٨٣، ط٣ بيروت سنة ١٩٩٣) وبعض الدراسات الأوروبية عن الإسلام، التي ظهرت في القرن الخامس عشر وما قبله، وهي عديدة.

وبالجملة فإن آراء نقولا الكوزاني تعوزها الأصالة والتعمق، ويبدو أن دوره السياسي كان هو الأغلب عليه وربما كان هو الذي أسهم في شهرته أكثر جداً من إنتاجه الفلسفي والعلمي واللاهوتي.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفاته صدرت في استراسبورج سنة ١٤٨٨ (وأعيد طبعها بالأوفست في برلين ١٩٦٧). وتلتها نشرة أشرف عليها Cortemaggiore ظهرت سنة ١٥٠٢. ثم ظهرت طبعة أنقص من هاتين الطبعتين، أشرف عليها Lefèvre d'Etaples، في باريس ١٥١٤، وأعيد طبعها في بازل في سنة ١٥٦٥ ثم شرعت أكاديمية هيدلبرج في إصدار طبعة نقدية لمؤلفاته الكاملة Opera omnia في ٢١ مجلداً، ابتداءً من سنة ١٩٣٤، عند الناشر Felix Meiner في ليبتسك أولاً، وبعد ذلك في هامبورج حالياً؛ وهذه الطبعة مزودة بترجمة ألمانية وتعليقات. كذلك يجري حالياً إصدار طبعتين، إحداهما في ڤيينا والأخرى في بولونيا (ايطاليا) مع ترجمة ألمانية وأخرى ايطالية، وهاتان الطبعتان ـ في أربع مجلدات، كل واحدة منهما ـ تقتصران على المؤلفات الفلسفية واللاهوتية.

مراجع

- L. von Bertalanffy: Nicolans von Cues. München, 1928.

- E. Vansteenberghe: Le Cardinal Nicolas de Cues: L'Action. La Pensée. Paris, 1920.

- P. Rotta: Il cardinale Nicola di Cusa. la vita e il pensiero. Milano, 1928.

- M. de Gandillac: Nicolas de Cues. Paris, 1941.

- K. Jaspers: N. Cusanus. München, 1964.

نيوتن

Newton (Isaac)

(1642 - 1727)

فيزيائي ورياضي وصاحب فلسفة علمية؛ انجليزي.

ولد في ٢٥ ديسمبر)١٦٤٢ = ٤ يناير ١٦٤٣ بحسب التقويم الجديد) في قرية ولزتورپ Walsthorpe، بمقاطعة لنكولنشير. ودخل جامعة كمبردج في سنة ١٦٦١، في وقت كانت فيه الثورة العلمية قد اتسع مداها بفضل جاليلو وديكارت وكپلر وكوبرنيكوس. فإن علماء الفلك من كوبرنيكوس حتى كپلر كانوا قد شيّدوا النظام الفلكي الذي فيه الشمس صارت في مركز الكون. وجالليو كان قد وضع أُسُس ميكانيكا جديدة قائمة على مبدأ القصور الذاتي inertia. وديكارت ومن تبعه من الفلاسفة والعلماء بدأوا في تكوين تصور جديد للطبيعة يقرر أن الطبيعة هي بمثابة آلة ساكنة وغير مشخّصة ومعقدة. لكن على الرغم من هذا

التقدم العلمي الهائل، فإن الجامعات في أوروبا، ومنها جامعة كمبردج ظلت بمنأى عنه واستمرت تدرّس طبيعة أرسطو وآراء الفيزيائيين والفلكيين الأقدمين.

ولهذا بدأ نيوتن، وهو طالب في جامعة كمبردج، شأنه شأن سائر زملائه. يستغرق جهده العلمي في دراسة أرسطو. ومع ذلك فإنه، في أثناء دراسته في كمبردج، اطلع على بعض مؤلفات ديكارت اللاتينية، وكان قد اتقن اللاتينية وهو في الدراسة الثانوية، كما اطلع على مؤلفات فيزيائيين آخرين كانوا يرون أن الطبيعة مؤلفة من جزيئات من المادة هي في حركة دائمة، وأن كل ظواهر الطبيعة ناتجة عن التفاعلات الميكانيكية فيما بين هذه الجزيئات.

وبدأ نيوتن في سنة ١٦٦٤ كتابةُ تعليقات، عنونها بعنوان: «بعض المسائل الفلسفية» ووضع تحت هذا العنوان شعاراً ومعارضاً لشعارٍ منسوبٍ إلى أرسطو، يقول: «أفلاطون صديق، وأرسطو صديق، لكن أحسن أصدقائي هو الحق». وفي هذا الكتاب يكشف عن تصوره الجديد للطبيعة مما سيكون اطاراً لفلسفته العلمية الثورية الجديدة. ويقارن بين ديكارت وجَسّندي Gassendi ويفضل جَسّندي على ديكارت. في تفسير كليهما للطبيعة، لأن جسّندي كان يقول بالمبدأ الذرّي، بينما ديكارت رفض هذا المبدأ. كذلك استفاد نيوتن من أبحاث روبرت بويل في الكيمياء. وفي الفلسفة تأثر بمؤلفات هنري مور Henry More (١٦١٤ - ١٦٨٧)، الفيلسوف الانجليزي الذي جدّد الأفلاطونية وكوّن ما يعرف بـ «الأفلاطونية الجديدة في كمبردج». وبفضل كتب مور دخل نيوتن في ميدان جديد، هو النزعة الهرمسية التي حاولت تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة تصورات السحر والتنجيم. وظل هذان التيّاران: الميكانيكي والهرمسي، يؤثران في تفكير نيوتن طوال حياته العلمية، على الرغم من تناقضهما. ويتجلى تأثير النزعة الهرمسية السحرية الصنعوية في نظرية الجاذبية الكلية التي هي الأساس في كل فلسفة نيوتن الفزيائية.

كذلك بدأ نيوتن - وهو في كمبردج - دراساته في الرياضيات. فابتدأ بديكارت، فقرأ كتاب «الهندسة» (١٦٣٧)، وأداه ذلك إلى قراءة كتب أخرى في التحليل وتطبيقه للجبر على مسائل الهندسة. وواصل دراساته في هذا المجال. وأداه ذلك إلى اكتشاف نظرية ذات الحدّين Binomial Theorem؛ وتوسّع في حساب اللامتناهيات Calculus. وفي سنة ١٦٦٩ ألّف كتاباً لخص فيه ما وصل إليه من نتائج في الرياضيات، وعنوانه: «في التحليل بواسطة السلاسل اللامتناهية». وتنوقل مخطوط الكتاب في دائرة محدودة، لكن اسمه بدأ يشتهر بين العلماء. وطوال السنتين التاليتين أخذ في تنقيحه، وأعطاه عنواناً جديداً هو: «في مناهج السلاسل والمتغيرات» De methodis serierom et fluxionum.

وفي أبريل سنة ١٦٦٥ حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج. لكن في هذه السنة نفسها ظهر الطاعون، وأدى ذلك إلى إغلاق الجامعة. واضطر نيوتن إلى التزام منزله طوال السنتين التاليتين، فراح يتأمل فيما قرأ وما تعلمه في الجامعة. لكنه في هذه الفترة التي سادها الطاعون أتم وضع أساس حساب التفاضل والتكامل، كما بدأ كتابة رسالةً في الألوان تحتوي على معظم الآراء التي سيعرضها في كتابه «البصريات» Optica. وفي نفس الفترة بحث في الحركة الدائرية وطبّق التحليل على القمر وسائر الكواكب، واكتشف المعادلة التي تقول إن القوة الموجهة قطرياً على كوكب تتناقص نسبتها التربيعية العكسية مع مربع مسافتها من الشمس - وهذه المعادلة هي التي ستؤدي إلى وضع قانون الجاذبية الكلية.

وبعد أن فتحت الجامعة من جديد في سنة ١٦٦٧ عيّن نيوتن زميلاً في كلية الثالوث Trinity College في كمبردج. وفي سنة ١٦٦٩ استقال اسحق برو Isaac Barrow؛ أستاذ الرياضيات، ليتفرغ للاهوت، وأوصى بتعيين نيوتن في مكانه وعيّن نيوتن أستاذاً للرياضيات، فركّز محاضراته طوال ثلاث سنوات (١٦٦٩ - ١٦٧٢) لتدريس البصريات وكان البحث في البصريات قد بدأ يخطو خطوات كبيرة منذ أن أصدر كپلر كتابه Paralipomena في سنة ١٦٠٤ إذ جاء ديكارت فوضع قانوناً لانكسار الضوء، وجعل الضوء موضوعاً أساسياً في فلسفة الطبيعة الميكانيكية وقال إن حقيقة الضوء تقوم في الحركة المنقولة خلال وسط مادي.

فجاء نيوتن وقام بسلسلة من التجارب في عامي ١٦٦٥ و١٦٦٦، أسقط فيها شعاعاً ضيّقاً على حائط في

غرفة مظلمة. وأدت به هذه التجارب إلى اطراح فكرة التغيّر التي قال بها ديكارت، وإلى القول بفكرة تحليل الضوء. لقد رفض القول بأن الضوء بسيط ومتجانس، وقرر أن الضوء مركز ولا متجانس، وأن ظواهر الألوان تنشأ من تحليل خليط لا متجانس إلى مركّباته البسيطة. وفي سنة ١٦٧٢ كتب رسالة عن الضوء والألوان. وقوبلت هذه الرسالة بالاستحسان بوجه عام؛ بيد أنها أثارت زوبعة. ذلك أن أحد كبار أعضاء الجمعية الملكية - وهو روبرت هوك Robert Hooke نقد هذه الرسالة بعنف. ثم أصدر نيوتن رسالة أخرى بعنوان: «إيضاح افتراضي لخواص الضوء»، عرض فيها نظرية عامة في الطبيعة. فتصدى لها هوك هذه المرة أيضاً، وادعى أن نيوتن قد سرق مضمونها منه. فثارت الفتنة بينهما من جديد، لكنها ما لبثت أن أخمدت.

ويمكن تلخيص آراء نيوتن في الفيزياء حتى سنة ١٦٨٠ كما يلي:

١ - الضوء هو سيّال من الجسيمات الصغيرة التي انحرفت عن مجراها بسبب مرورها بأوساط أكثر كثافة أو أشدّ تخلخلاً.

٢ - انجذاب قطع صغيرة من الورق إلى قطعة من الزجاج ثم حكّها بقطعة من القماش - ينتج عن سيّال أثيري ينبعث من الزجاج ويحمل قطع الورق الصغيرة معه.

٣ - لما كانت الألوان صفات للضوء، فإن الضوء لابد أن يكون مادة، وليس صفة. واللون يصحب مادة الضوء مثلما ترتبط الخواص الميكانيكة بالمادة. وإذن للضوء حقيقة مادية، حقيقة جوهرية.

٤ - أكد نيوتن وجود أثير كلي يفسّر به الكثير من الظواهر الطبيعية تفسيراً ميكانيكاً.

لكن نيوتن ابتداءً من سنة ١٦٨٠ بدأ يتخلى عن فكرة الأثير الكلي، وآلياته المستورة، وبدأ يعزو الظواهر الصعبة التفسير - مثل التفاعلات الكيماوية؛ وتولّد الحرارة في التفاعلات الكيماوية وتوتر السطح في السوائل، والفعل الشّعري Capillary action، وتماسك الأجسام - بأنها تنتج عن التجاذب والتنافر بين جزئيات المادة. والقول بفكرة التجاذب والتنافر إنما أوحت بها إلى نيوتن الفلسفة الهرمسية السحرية الصنعوية. ومن هنا هاجمها العلماء القائلون بالتفسير الكمي الميكانيكي الخالص. بيد أن نيوتن واجه هذا الهجوم بأن حاول إعطاء صيغة رياضية كمية لفكرة الجاذبية، فقال إن الانجذابات محدّدة كمّياً، وأنها تقدم جسراً بين الاتجاهين السائدين في القرن السابع عشر في الفيزياء: الاتجاه الميكانيكي الكمي الخاص، والاتجاه الفيثاغوري التقليدي الذي يركّز على الطبيعة الرياضية للحقيقة الواقعية.

على أن نيوتن لم يطبق فكرة الجذب والتنافر في أول الأمر إلا على الظواهر التي تجري على سطح الأرض. لكنه جاء بعد ذلك في سنة ١٦٧٩ فأفكر في تطبيقها على العالم العلوي، أي حركات الكواكب والنجوم في السماء وقد أوحى له بذلك رسالة تلقاها من هوك، مما دعا هوك فيما بعد إلى اتهام نيوتن بسرقة أفكاره. غير أن نيوتن في عامي ١٦٧٩ و١٦٨٠ لم يتقدم كثيراً في تطبيق فكرة الجاذبية على حركات النجوم.

وإنما فعل ذلك بعد ذلك بخمس سنوات في رسالة صغيرة بعنوان: «في الحركة» De Motu. ثم توسّع فيها في كتاب يعدّ الكتاب الرئيسي لنيوتن وعنوانه: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» الذي يعدّ الكتاب الأساس في كل العلم الحديث. وقد صدر هذا الكتاب في لندن سنة ١٦٨٧.

في هذا الكتاب وضع نيوتن ثلاثة قوانين للحركة، وهي:

١ - الجسم يبقى في حالة سكون إلاّ إذا أُرْغِم على تغيير هذه الحالة بواسطة قوة تسلّط عليه.

٢ - تغير الحركة يتناسب مع مقدار القوة المسّلطة على الجسم.

٣ - لكل فعلٍ ردّ فعلٍ مضاد له ومساوٍ له.

ومن ناحية أخرى أصلح القانون الثالث من قوانين كپلر، وانتهى إلى أن القوة الجاذبة التي تمسك بالكواكب في أفلاكها حول الشمس تتناقص بنسبة مربع المسافة بين الكوكب وبين الشمس.

وكان نيوتن بروتستنتي المذهب في الدين، وكان متحمساً غيوراً على البروتستنتية على الرغم من أنه لم

يكن متمسكاً بالشعائر الدينية. ولهذا فإنه لما حاول الملك جيمس الثاني فرض المذهب الكاثوليكي على انجلترا، كان نيوتن في طليعة المقاومين لهذا الاتجاه، إلى جانب زملائه في جامعة كمبردج. ولهذا اختاروه ليكون ممثلاً لجامعة كمبردج في حركة مقاومة مشروع جيمس الثاني هذا. وبهذه الصفة تعرّف إلى مجموعة أوسع تشمل الفيلسوف جون لوك، قامت بالثورة على جيمس الثاني.

ومن ناحية أخرى كان نيوتن قد ضاق ذرعاً بالتدريس في جامعة كمبردج، وراح يبحث عن السلام والراحة. ورأى أن ذلك سيتحقق لو أنه أقام في لندن ولذلك راح يبحث عن وظيفة في لندن ليستقر هناك. وظفر بهذه الوظيفة، بفضل مساعي صديق له كان سياسياً ناشئاً وهو شارل مونتيجو Montague الذي سيصبح فيما بعد بلقب: لورد هاليفكس. فعُيِّن نيوتن مديراً لإدارة سك النقود، في سنة ١٨٩٦؛ لكنه لم يتخل عن وظيفته في كمبردج إلا في سنة ١٧٠١. فانتقل إلى لندن ليمضي فيها بقية عمره.

وهنا في لندن اتسع لنيوتن المجال للاهتمام بميادين أخرى، فاهتم بالدين واللاهوت. وفي السنوات الأولى من العقد الأخير من القرن السابع عشر كان قد أرسل إلى جون لوك نسخة من مخطوط حاول فيه أن يثبت أن المواضع المتعلقة بعقيدة التثليث في الكتاب المقدس كانت تزييفاً للنص الأصلي. ولما شرع لوك في اتخاذ الإجراءات لطبع هذا البحث، تراجع نيوتن عن نشره خوفاً من أن يتهم بإنكار عقيدة التثليث. كذلك انكبّ نيوتن على تفسير نبوءات دنيال وسفر الرؤيا المنسوب إلى يوحنا، وكتب دراسة عن ذلك. وقد نشر كلا البحثين بعد وفاة نيوتن.

على أن نيوتن كان يؤمن بوجود إله خالق لهذا النظام العجيب الموجود في النظام الشمسي. لكن إلهُ نيوتن يختلف عن إله ديكارت: فإله نيوتن يتدخل دائماً لضبط نظام الكون والسهر على انتظام حركة النجوم والكواكب؛ أما إله ديكارت فقد أعطى الدفعة الأولى للحركة الكونية ثم تركها تأخذ مجراها دون أن يحفل بها بعد ذلك أبداً.

وفي علم مناهج البحث ثم قولة مشهورة لنيوتن يقول فيها: hypotheses non fingo (= إني لا أفترض فروضاً). وقد أولّت تأويلين متناقضين: أحدهما أنه يرفض استخدام الفروض في البحث العلمي، والثاني أنه يقرر فقط أن ما يقوله ليس فروضاً، بل هو ناتج التجارب ودراسة الظواهر واستخراج النتائج عن طريق الاستقراء. راجع تفصيل هذا في كتابنا: «مناهج البحث العلمي».

مؤلفاته

- «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» Principia mathematica Philosophiae Naturalis، ١٦٨٧. وترجمه إلى الإنجليزية بعنوان: Mathematical Principles of Natural Philosophy لندن سنة ١٧٢٩.
- «البصريات» Opticks، سنة ١٧٠٤.
- «الحساب الكلي» arithmetica universalis، سنة ١٧٠٧. وقد ترجم إلى الإنجليزية بعنوان Universal arithometick، سنة ١٧٢٠.
- «إصلاح تواريخ الممالك القديمة» The chronology of ancient Kingdoms amended، ظهر سنة ١٧٢٨ بعد وفاته.
- «ملاحظة على نبوءات دنيال ورؤيا يوحنا» Observations upon the Prophecies of Daniel and the apocalypse of st. John وظهر سنة ١٧٣٣ بعد وفاته.

قد جمعت مؤلفاته وطبعت بعنوان Isaci Newtoni Opera quae extant Omnia. London, 1775-1785, 5 Vois.

مراجع

المرجع الأساسي عن حياة نيوتن هو:

- David Brewster: Memoirs of the life, Writingcs, and Discoveries of sir Jsaac Newton, 2nd. 2 Vols, 1855 (Reprinted 1965).

وأحدث دراسة عن سيرة نيوتن هي:

- Richard S. Westifall: Never at Rest: a Biography of Jsaac Newton, 1981.
- Peter & Ruth wallis: Newton and Newton iana,

- Alexandre Koyré: Etudes newtoniennes. Paris, 1968.

- I. Bernard Cohen: Introduction to Newton's Principia, 1971.

- The correspondance of Newton, 7 Vols. 1959-1977 edited by R.W. Turnbull and J.E. Scott.

1672-1975, A Bibliography. Dawson, 1977.

- F. Rusénberger: Isaac Newton und seine Physsikalischen Principien 1895.

- Léon Bloch: La Philosophie de Newton. Paris, 1908.

- J. W. Hermiel: The Background to Newtons Principia, Oxford, 1965.



هايمزيت

Heimsoeth (Heimz)

(1886 - 1975)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في كيلن في ١٠ سبتمبر ١٩٧٥.

صار أستاذاً في جامعة ماربورج في سنة ١٩٢١، وأستاذاً في جامعة كينجزبرج في سنة ١٩٢٢، ثم أستاذاً في جامعة كيلن في سنة ١٩٣١.

وقد تأثر خصوصاً بنقولاي هارتمن.

وقد حاول في دراساته عن ديكارت وليبنتس ونيوتن وهيجل وفشته وشلنج أن يتلمس مصادر دينية وصوفية، وخصوصاً تأثير السيد اكهرت ويعقوب بيمه Böhme.

وفي كتابه: «الموضوعات الكبرى في الميتافيزيقا الغربية» يؤكد أولوية الإرادة على العقل ليس فقط عند شوپنهور وشلنج، بل وأيضاً عند دونس اسكوت.

وفي دراساته عن كَنْت عارض تفسير مذهب كنت عند كاسيرر وهرمن كوهن وپاول ناتورب وڤندلبند ولاسك وريل Riehl. وذلك أنه أبرز جانب التقبل في نظرية المعرفة عند كنت، بينما هؤلاء كانوا يؤكدون جانب الفاعلية التي للعقل المحض في عملية المعرفة. وضد الصورية التي أبرزتها الكنتية الجديدة أبرز هيمزيت تلقائية الأنا والذات. وقد وضع شرحاً ضخماً في ٤ أجزاء على «نقد العقل المحض» لأمانويل كنت.

مؤلفاته

- «منهج المعرفة عند ديكارت وليبنتس»، في جزئين، ١٩١٢ - ١٩١٤.
- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية»، ١٩٢٢.
- «فشته»، ١٩٢٣.
- «الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس» سنة ١٩٢٦.
- «معاداة الأخلاق Immoralismus عند نيتشه»، ١٩٥٥.
- «دراسات في فلسفة كنت»: حـ١ سنة ١٩٥٦؛ حـ٢ سنة ١٩٧٠.
- «الديالكتيك المتعالي. شرح على نقد العقل المحض لكنت»، ٤ أجزاء ١٩٦٦ - ١٩٧١.
- وقد عرض فلسفته في مجموعة: «الفلسفة في عروض ذاتية» حـ٣، سنة ١٩٧٧، ص١٠٢ - ١٣٢.

هربرت

(يوهان فريدرش)

Herbart (Johann Friedrich)

فيلسوف وعالم تربية ألماني، ويعد المؤسّس الأول لعلم التربية في ألمانيا.

ولد في أولدنبرج في ٤ مايو ١٧٧٦، وتوفي في

جيتنجن في ١٤ أغسطس ١٨٤١.

بدأ دراسته الجامعة في جامعة يينا Iena حيث درس على فشته، وإن كان لم يتأثر به ولم يأخذ بأفكاره.. ثم انقطع عن الدراسة لخلاف مع أبويه، وصار مربياً في بيت آل اشتايجر von Steiger، محافظ مدينة انترلاكن (سويسرا)، وأفادته هذه التجربة في ممارسة التربية عملياً والإفادة من ذلك في وضع نظرياته في التربية. وفي سويسرا عرف المربي الكبير بستالوتسي Pestalozzi ودرس مؤلفاته. وفي سنة ١٨٠٢ حصل على ليسانس في الفلسفة والتربية؛ وبعد ذلك بثلاث سنوات صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن. وفي سنة ١٨٠٨ دعي ليشغل كرسي امانويل كَنْت في جامعة كيتجزبرج. وهنا نشر أهم مؤلفاته وهي:

١ - «مدخل إلى الفلسفة»، ١٨١٣؛

٢ - «علم النفس بوصفه علماً»، في مجلدين، ١٨٢٤ - ١٨٢٥.

٣ - «الميتافيزيقا العامة»، في مجلدين ١٨٢٨ - ١٨٢٩.

٤ - «موجز محاضرات في التربية»، ١٨٣٤.

فلسفته

يرى هربرت أنه ليس للفلسفة موضوع خاص محدود. وقصرها على موضوع خاص محدّد من شأنه أن يضيّق من نظرتها، ويقلل أهميتها. ولكن الفلسفة تريغ إلى نظرة شاملة في كل موضوعات الوجود، وتعمل على تكوين المفهومات وتعميق تحليلها. وتبعاً لذلك تتوزع فروعها:

فإيضاح المفهومات، وتمييز أنواع الأحكام، وتأليف الأقيسة: يكوّن علم المنطق.

والتجربة والمجادلات الأولى لفهم الكون: يؤدي إلى سلسلة من المفهومات غير التعينية والمتناقضة عند التحليل النقدي. وهذا يكون فلسفة العلوم الوضعية.

وضرورة تصحيح وتظهير وتكميل المفهومات تنشأ عنها الميتافيزيقا. وهذه تنقسم إلى: ميتافيزيقا عامة (أنطولوجيا)؛ وميتافيزيقا تطبيقية وهذه تشمل علم النفس، وفلسفة الطبيعة، وعلم الكون، واللاهوت الطبيعي.

وهناك مفهومات لا تحتاج إلى تحويل، بل تثير مباشرة في الأنا أحكاماً بالرضا أو الرفض. وهذه المفهومات هي موضوع علم الجمال، والأحكام فيه أحكام تقويمية.

الميتافيزيقا:

ويأخذ هربرت في نقد المفهومات الكبرى، مثل: الوحدة، العِلّة، الأنا، المادة. فيقول إنها مفهومات متناقضة. ذلك أن الوحدة تنسب إلى الشيء الواحد، مع أن كيفياته متعددة. والمادة ينظر إليها على أنها كم متناه، مع أنها تتألف مما لا نهاية له من الأجزاء. والرابطة العِلّية لا يمكن مشاهدتها لا في ذاتها ولا في الأشياء المترابطة برابطة العلّية. ومفهوم الأنا متناقض. ومفهوم التغير غامض سواء أرجعناه إلى عوامل خارجية أو إلى عوامل باطنة والصيرورة المطلقة ستكون صيرورة بغير عِلّة، لأن المتغير سيكون هو الصيرورة نفسها.

وهكذا نجد هربرت يخضع المفهومات الميتافيزيقية الكبرى إلى نقدٍ حادٍ. ذلك أن البحث الميتافيزيقي - في نظر هربرت - يبدأ بالشك. وكل مبتدىء بارع في الفلسفة هو شكّاك، وكل شكّاك مبتدىء. وبدون ممارسة الشك تنتفي تلك القشعريرة التي تستطيع أن تضعنا في الحالة التي فيها نميّز العَرَضي من الضروري، والمتصوّر من المعطي. لكن الشك بعيد عن حالة نضوج الأفكار. والشك المنحطّ يتعلق بذاتية إدراكنا للأشياء، ويتمسك بها، بينما الشك العالي ينطلق من التشكك في ثبات نقط الابتداء في معلوماتنا.

لكن ليس من الممكن افتراض أنه لا يوجد شيء، لأن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا شيء يظهر. ومع انكار الوجود يبقى على الأقل بساطة الإدراك الحسّي، وهو أمر لا يمكن إنكاره. إننا إذا رفعنا الوجود، بقي الظهور (أو: المظهر). وهذا الظهور، بما هو ظهور، هو أمر حقيقي. إن الظهور حقيقي. وينتهي هربرت إلى القول بأن الوجود، هو الوضع المطلق Absolute Position، المعطى في كل إدراك حِسي. «إنه في الإدراك الحسّي الوضع المطلق حاضر، وإن لم يدرك الإنسان ذلك»

(«الميتافيزيقا» حـ٢ بند ٢٠٤). وأشكال العِيان، خصوصاً المكان، معطاة موضوعياً، حتى لو كانت «مظهراً موضوعياً» ونظرة عارضة لله ولطبيعة الأمور الواقعية («الميتافيزيقا العامة» حـ٢ بند ٢٠٩).

ومفهوم الوجود يستبعد كل سلب وكل الاضافات.

ويقول هربرت إن النقطة قابلة للإنقسام، وبهذا يمكن فهم العلاقات الصّماء في الهندسة. ولهذه الفكرة أهمية خاصة بالنسبة إلى مفهوم المادة. وعنها تنتج إمكانية التأليف غير الكامل أو قابلية النفوذ في داخل الأمور الواقعية؛ التي منها تنشأ المادة - والمادة الممتدة هي للمظهر شيء موضوعي، ولكن المادة أمر واقعي، بوصفها المجموع من كائنات بسيطة وفي هذا المكان يحدث شيء فعلاً، يكون من نتيجته ظهور الوجود («متن في علم النفس»، ط٣ ص١١٠ وما يليها:

علم النفس: وهذا يقودنا إلى الحديث عن علم النفس عند هربرت. إن المفهوم الرئيسي في علم النفس هو: النفس. «إن علم النفس يكشف لنا في مثال النفس عن تكوين باطن ممتاز لماهية بسيطة ووفقاً لهذا النمط، يجب على كل إنسان أن يتصور سائر الناس، بل والكائنات التي لا تقوم بالتصور والامتثال». وبساطة النفس يجب أن تعدّ نتيجة لوحدة الفكر والشعور. والأساس الأخير الذي يجب أن يرد إليه كل شيء هو الامتثال Vorstellen. إن الامتثالات هي المقوِّمات الذاتية للنفس. إنها التعبيرات المتعددة عن الكيفية الثابتة للنفس، وبها لا تتلقى النفس أية مادة من الخارج». («علم النفس بوصفه علماً» حـ٢، بند ١٣٨.

وللنفس نقطة رياضية في المكان: ولهذا لا يمكن أن يقال عنها إنها في مكان أو في زمان. وهي في تفاعل مستمر مع الجسم الذي هو مركب من الواقع. وفي هذا التفاعل يكون إما التغويق والإضعاف، أو الإسراع والتقوية. والثاني ترداد فسيولوجي، والأول ضغط فسيولوجي. والتذكر ينتج عن سعي كل امتثال إلى أن يكون من جديد مشعوراً به. والذهن هو «القدرة على التوجه في التفكير نحو كيفية ما يفكر فيه» («متن في علم النفس» ط٣ ص١٧٥).

علم التربية: والتربية عند هربرت تقوم على أساس الأخلاق، وتجد غايتها في الأخلاق. وتقوّية الأخلاق إنما تتم بواسطة التدريب. والتعليم والتعليم والتدريب يجب أن يخدما تنشئة الأخلاق. ولا يوجد تعليم لا يقوم بالتربية، كما لا توجد تربية ليست في خدمة التعليم. وعلى التعليم أن يؤثر في الإرادة بواسطة توفير الامتثالات والمدارك، ذلك لأن الإرادة تتوقف على الامتثالات ومستواها. والمعلومات يجب أن تتوافق مع اهتمام التلميذ، حتى لا تكون عبئاً ثقيلاً عليه. وبالاهتمام توقظ الفعالية الذاتية. ولهذا فإن الاهتمام Intéresse هو الهدف الأضيق الذي للتعليم. وينبغي أن يتوجه الاهتمام إلى كل ميادين معرفة الطبيعة والإنسان، وبدرجة متساوية.

ويميز هربرت ستة أصناف للاهتمام هي: التجريبي، والتأملي النظري، والجمالي، والتعاطفي، والاجتماعي، والديني.

والتعليم على أنواع: تعليم يقوم بالعَرْض، وتعليم يقوم على التحليل، وتعليم يقوم على التركيب. وعلى المعلّم أن يستخدم هذه الأنواع الثلاثة بحسب الحاجة.

ومهمة التدريب والنظام أن يكيّف المبادىء الأخلاقية مع مزاج المتعلم ومشاعره بحيث يتكون عن هذا ضميره. ويختلف بحسب ميول التلميذ وسِنّه. ويجب عليه ألا يعيق، أو يفرض، أو يقولب في قالب محدّد.

وفي موضوع العلاقة بين التربية والفلسفة أبدى هربرت وجهة نظر متضاربة: فهو من ناحية يريد تخليص علم التربية من النظريات الفلسفية غير اليقينية، ومن ناحية أخرى يؤكد صراحة أن بناء التربية بوصفها علماً هو مهمة الفلسفة. وفي كتابه «المدخل إلى الفلسفة» يقرر أن التربية والسياسة تكونان فرعين رئيسيين لنظرية الفضيلة، التي تنتسب بدورها إلى العلوم العملية.

وقد أراغ هربرت إلى تكميل نظريات بستالوتسي في التربية، واتخذ موقفاً معارضاً لجان جاك روسو ولجون لوك.

نشرة مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفاته Sämtliche Werke في ١٢ مجلداً، ومجلد تكميلي، وأشرف على هذه الطبعة .G

Hartenstein، سنة ١٨٥٠ ـ ١٨٥٢؛ وأعيدت هذه الطبعة في سنة ١٨٨٣ ـ ١٨٩٣.

ثم تولى K. Kehrbach وO. Flugel إصدار نشرة نقدية من سنة ١٨٨٧ حتى ١٩١٢ في ١٩ مجلداً، في مدينة Langensalza، وقد أعيد طبعها في سنة ١٩٦٣.

مراجع

- J. Capesius: Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickl. geschichte, 1878.

- T. Wiget: Pestalozzi und Herbart, 1891.

- O. Flügel: Herbarts leben und lehre, 1907; 3. aufl. 1912.

- A. Ziechner: Herbarts Aesthetik, 1908.

- L. Strümpell: Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart. Brunswick, 1843.

- W. Kinkel: Herbart, sein leben und seine Philosophie. Giessén, 1903.

- F.H. Hayward: The Critics of Herbartianism. London, 1903.

- Th. Fritzsch: J.F. Herbarts leben und lehre, leipzig, 1921.

هردر (يوهان جوتليب)

(Johann Gottlieb) Herder

(1744 - 1803)

فيلسوف ولاهوتي ألماني.

ولد في موورونجن Mohrungen (في بروسيا الشرقية) في ٢٤ أغسطس ١٧٤٤، وتوفي في فيمار Weimar في ١٨ ديسمبر ١٩٠٣.

ولد من أسرة رقيقة الحال، إذ كان أبوه مدرّساً في مدرسة أولية، وكان منشداً في الكنيسة وقارعاً لناقوس القرية. وتعلم أولاً على أيدي أبويه، تعلماً بسيطاً يقوم على الكتاب المقدس، والأناشيد الدينية اللوترية. ودخل المدرسة الأولية التي كان يديرها جرم Grimm، فتعلم قواعد النحو اللاتيني، ومبادىء اللغة اليونانية واللغة العبرية والموسيقى. ولما عين القسّيس تريشر Trescher في قرية موورونجن سنة ١٧٦٠، اتخذه نسّاخاً. لكن هردر استفاد من مكتبة الأبروشية. إذ راح يقرأ المؤلفات الكلاسيكية، ويتعمق في دراسة اللاهوت، أطّلع على الأدب الألماني الجديد الذي أبدعه الشاعر كلوبستوك Klopstock والناقد والمؤلف المسرحي الكبير لسّنج Lessing. وفي سنة ١٧٦٢ انتقل إلى كينجسبرج (عاصمة بروسيا الشرقية، وموطن امانويل كنت Kant) بفضل مساعدة طبيب حربي روسيّ أراد توجيهه إلى دراسة علم الطب. وهنا في كينجسبرج حضر محاضرات امانويل كنت، وتعرّف إلى هامان Hamann فانعقدت بينهما أواصر صداقة متينة، ووجهه هامان إلى تعلم اللغتين الانجليزية والايطالية.

وبعد عامين ـ أي في سنة ١٧٦٤ ـ انتقل إلى مدينة ريجا Riga حيث دخل «مدرسة الكاتدرائية» Domschule. وفي السنة التالية ـ ١٧٦٥ ـ صار قسيساً بروتستنتيّاً وواعظاً.

وبدأ في نظم الشعر في سنة ١٧٦١، فألّف قصيدة بعنوان: «إلى كورش» (وكورش هو شاهنشاه إيران) أهداها إلى بطرس الثالث قيصر روسيا. وفي أثناء مقامه في ريجا كتب شذرات عن الأدب الألماني الجديد نشرت بعنوان: «في الأدب الألماني الجديد شذرات» (ريجا ١٧٦٦ ـ ١٧٦٧؛ ونشرت بعد ذلك في «مجموع مؤلفاته» حـ٣؛ حـ٤) وفيها أبدى آراء مهمة سديدة في علم الجمال وتاريخ الفن وتاريخ الأدب. وأثارت «شذراته» هذه مساجلات أدبية عديدة. وعقب عليها بنشر مجموعة دراسات بعنوان: «غابات نقدية» (١٧٦٩) تتناول خصوصاً علم الجمال، وتأخذ صف لسنج ضد ڤنكلمن، في الآراء التي أبداها لسشنج في كتابه: «لأءوكون». وقد ميّز هردر تمييزاً دقيقاً بين الرسم، والموسيقى والشعر.

وقد جلبت عليه مساجلاته في هذه المقالات عداوات عديدة أنقصت من مكانته كرجل دين؛ لهذا قرر ترك مدينة ريجا؛ وأقيل من منصبه في نهاية مايو سنة ١٧٦٩.

فركب السفينة في بحر البلطيق ثم في بحر الشمال، حتى وصل في شهر يوليو إلى نانت Nantes في غربي فرنسا؛ ومن هناك سافر إلى باريس. وقد عبّر عن انطباعاته في هذه الرحلة الطويلة في كتاب بعنوان: «يوميات سفرة في سنة ١٧٦٩» («مجموع مؤلفاته» حـ٤).

وفيها أيضاً اقترح مشروعاً لتجديد التعليم في المدارس.

وفي باريس تعرف إلى ديدرو Diderot ودالمبير D'alembert، وزار المتاحف، وغشى الصالونات الأدبية.

وتلقى دعوة من أمير وأسقف لوبك Lübeck ليقوم بتربية أولاده، فترك باريس متوجهاً إلى ألمانيا في منتصف شهر ديسمبر ١٧٦٩. فركب السفينة التي أصابها الغرق بين ميناني أنڤوس وأمستردام. وواصل السفر في البحر، فوصل في شهر مايو ١٧٧٠ إلى أوتين Eutun (في إقليم هولشتاين) حيث مقر أمير لوبك. ثم استأنف السفر، بصحبة تلميذه، ابن الأمير، قاصداً ايطاليا. وتوقف أثناء هذه السفرة في ميناء هامبورج حيث التقى بالناقد والمؤلف المسرحي لسنج Lessing. كذلك توقف في مدينة دارمشتاد Darmastadt حيث تعرّف إلى كارولينا فلاكسلاند Carolina Flacksland التي ستصبح زوجة له بعد ذلك بثلاث سنوات. وفي شهر سبتمبر ١٧٧٠ وصل إلى اشتراسبورج حيث عرض عليه أن يشغل منصب واعظ في بلاط الكونت شاومبورج لِبّه في بوكبورج Bückeburg. فوافق على هذا العرض، وانفصل عن تلميذه؛ واستغل مقامه في اشتراسبورج للتداوي عند جراح في هذه المدينة من مرض في عينيه كان قد استفحل أمره. لكن لم تنجح الجراحتان اللتان أجريتا له.. وفي أثناء اقامته هذه في اشتراسبورج تعرّف إليه الشاعر جيته Goethe الذي كان آنذاك طالباً يدرس الحقوق في جامعة اشتراسبورج. وكان لهذا اللقاء بين هاتين العبقريتين العظيمتين أثر عظيم في التطور الروحي لكليهما معاً؛ فإن هردر أشعل في نفس جيته حماسة هائلة للشعر الشعبي، واستعرض معه آراءه في الخَلْق الفنّي. وكان هردر يعمل آنذاك في بحث «عن أصل اللغة» (١٧٧٢، وهذا البحث سينال جائزة الأكاديمية الملكية في پروسيا، في يناير ١٧٧١. وكان الجدل قد أثير آنذاك حول: هل اللغة توقيفية من الله، أو اصطلاحية من صنع الإنسان؟ وقد ناصر الرأي الأول زوسلمش Süssmilch، بينما عارضه هردر فحاول في هذا المبحث أن يبرهن على أن الإنسان مهيأ بطبعه وتركيبه العضوي لاختراع اللغة ابتداء من موارد طبيعة خالصة ولا حاجة بالإنسان إلى وحي إلهي لاختراع اللغة. كما أن اللغة ليست تقليداً لأصوات الحيوان.

وفي ٢٨ أبريل سنة ١٧٧٠ لما شفي من مرض عينيه، غادر اشتراسبورج، وتوجه إلى بوكبورج ليشغل منصب واعظ في بلاد الكونت شاومبورج - لِبّه، الذي كان مشغولاً فقط بالبطولات الحربية والمجد العسكري. لكن هردر وجد العزاء عند الكونتيسة ماريا، زوجة هذا الكونت، وكانت شديدة التقوى. وفي سنة ١٧٧٢ بدأت صداقته مع هاينه Heyne، عالم اللغات في جيتنجن. وفي مايو ١٧٧٣ عقد قرانه بكارولين فلاكسلاند Caroline Flacksland.

وتتميز هذه الفترة التي قضاها في بوكبورج بالاهتمام بالدراسات الدينية وبفلسفة التاريخ. ففي أثنائها ألّف الكتب التالية:

١ - «فلسفة فن التاريخ أيضاً»، سنة ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٥)؛

٢ - «أقدم وثيقة في تاريخ الجنس البشري»، حـ١، ريجا ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٦) وفيه يتناول موضوعاً احتدم فيه النزاع آنذاك بين هامان وكنت؛

٣ - «خمس عشرة رسالة اقليمية»، ليبتسك ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٧)؛

٤ - «شروح على العهد الجديد من الكتاب المقدس»، سنة ١٧٧٥ («مجموع مؤلفاته» حـ٧).

٥ - «أسباب الذوق السليم عند مختلف الشعوب»، برلين ١٧٧٥ (ط٢ في برلين ١٧٨٩؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٥) - وقد نال جائزة من أكاديمية العلوم في برلين في سنة ١٧٧٣.

٦ - المجلد الثاني من «أقدم وثيقة...» («مجموع مؤلفاته» حـ٧). وبعد وفاة الكونتيسة ماريا ليونورا في سنة ١٧٧٦ لم يعد يحتمل البقاء في بوكبورج. وكان جيته قد توسط له عند دوق ڤيمار كارل أوجست، فعيّنه مديراً عاماً. فسافر هردر إلى ڤيمار لتولي هذا المنصب، وذلك في سنة ١٧٧٦. وكانت وظيفته هي: مدير عام، ومستشار ديني، والقسيس الرئيسي في بلاط دوق ڤيمار. وهنا في ڤيمار نَعِم بصداقة جيته وڤيلاند Wieland، وحظي بالتوقير والهدوء. ولهذا كانت سنواته الأولى في ڤيمار خصبة. إذ أصدر:

١ ـ ترجمة عن العبرية لسفر «نشيد الأناشيد»، سنة ١٧٧٨؛

٢ ـ «المعرفة والإحساس في النفس الإنسانية»؛ سنة ١٧٧٨؛

٣ ـ «التجسيم في الفنون» ـ من عهد إقامته في ريجا («مجموع مؤلفاته» حـ٨).

٤ ـ مجموع من «الأغاني الشعبية» (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩)؛ (حـ١٠ ـ حـ١).

٥ ـ «رسائل عن دراسة اللاهوت» (١٧٨٠ ـ ١٧٨١) في جزئين («مجموع مؤلفاته»).

٦ ـ «عبقرية الشعر العِبْري» (ديساو ١٧٨٢ ـ ١٧٨٣؛ ط٢ في ليبتسك ١٧٨٧؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١١ ـ حـ١٢).

٧ ـ «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» ـ ريجا وليبتسك ١٧٨٤ ـ ١٧٩١ («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ـ حـ١٤) ـ وهو أشهر وأهم مؤلفاته.

وفي سنة ١٧٨٧ تدخل في النزاع الذي ثار آنذاك حول مذهب اسبينوزا، هذا النزاع الذي تولّى كبره ياكوبي؛ فكتب هردر حواراً بعنوان: «الله: بعض المحاورات» (ليبتسك ١٧٨٧؛ ط٢ ١٨٠٠؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١٦).

وفي سنة ١٧٨٨ غادر هردر فيمار ـ مؤقتاً ـ للقيام برحلة طويلة في ايطاليا، فزار روما، ونابلي، وفيرنتسه، وفنتسيا، واستمر في هذه الرحلة حتى يونيو ١٧٨٩.

ثم عاد إلى فيمار، وتخلى عن فكرة الانتقال إلى جيتنجن Gottingen ـ وكان جيته أيضاً هو الذي سعى له في هذا المنصب ـ وآثر البقاء في فيمار، بعد أن حصل جيته من دوق فيمار على تحسين في أوضاعه المادية، ونشر كتاباً جديداً بعنوان: «رسائل لتحسين أحوال الإنسانية» (ريجا ١٧٩٣ ـ ١٧٩٧؛ «مجموع مؤلفاته، حـ١٧ ـ حـ١٨)؛ وكتاباً آخر بعنوان: «كتابات مسيحية» (حـ١ ـ حـ٣ في ريجا ١٧٩٤ ـ ١٧٩٧؛ حـ٤ ـ حـ٥ في ليبتسك ١٧٩٨؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١٩ ـ حـ٢٠).

لكن مزاج هردر الحادّ السريع الغضب ما لبث أن أوقعه في خلاف مع جيته ومع شلر. وجرت القطيعة بينه وبين جيته بشكل نهائي في سنة ١٧٩٧. وانقطع عن الكتابة في مجلة Horen التي كان يصدرها شلر. ولم يبق له من الأصدقاء إلا نفر قليل منهم: كتيبل Knebel وفيلند Wieland، ثم بعد ذلك بمدة الشاعر الرومنتيكي جان بول رشتر Jean Paul Richter. ثم اندفع في هجوم عنيف على امانويل كنت، يبدو أن السبب فيه هو سخرية كنت من كتاب هردر: «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». فأصدر هردر كتاباً بعنوان: «ما بعد النقد» Metakritik (ريجا سنة ١٧٩٩؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٢١)، وكتاباً آخر بعنوان Kalligone (ليبتسك سنة ١٨٠٠؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٢٣). وفي هذين الكتابين هاجم كتابي كنت: «نقد العقل المحض»، و«نقد الحكم». وكان قبل ذلك قد وجه نقداً إلى فلسفة الدين والأخلاق عند كنت، وذلك في بحثه بعنوان: «الله» وفي مواضع مختلفة من السلسلة الخامسة من كتابه: «كتابات مسيحية». وهذا النقد الموجه ضد كنت زاد من أعداء هردر، وصيّره في عزلة أليمة، خصوصاً بعد القطيعة بينه وبين جيته وشلر.

وفي خريف سنة ١٨٠١ منحه أمير بافاريا لقب نبيل.

وتوفي هردر في فيمار في ١٨ ديسمبر ١٨٠٣.

فلسفته

كان هردر رائداً لكبار المفكرين والفلاسفة الذين توالوا في ألمانيا طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: في الأدب كان رائداً ومرشداً روحياً لجيته، والأخوين فلهلم وفريدرش اشليجل Schlegel، والأخوين جاكوب وفلهلم جرم Grirmm في النظريات المتعلقة بالشعر وعلم الجمال؛ وفي فلسفة اللغة كان رائداً لفلهم فون هومبولت Humblt؛ وفي فلسفة التاريخ كان رائداً وملهماً لهيجل؛ وفي الفهم التاريخي كان المبشر بفلهم دلتاي Dilthey؛ وفي علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) كان رائداً لأرنولد جيلين Gehlen.

وملكة المعرفة الرئيسية عنده هي «الشعور» Gefühl، وقد شبهها بحسّ اللمس. ورأى أن العقل المحض المنفصل عن العواطف والدوافع أمرٌ افتراضي محض.

وبسبب ثقافته الواسعة جداً في الأدب، والتاريخ والفلسفة والدين، وبفضل اتقانه لعدة لغات قديمة (اللاتينية، واليونانية، والعبرية)، وحديثة (الانجليزية والفرنسية والايطالية) فإنه كان مزوّداً بأداة ممتازة لدراسة الحضارات الإنسانية وتمييز خصائصها.

وأدرك أن فعل المعرفة لا يمكن أن يتم بدون اللغة الإنسانية، ولهذا أولى دراسة اللغة ـ بما هي لغة ـ أهمية عظمى.

أ ـ **اللغة**: **واللغة** هي الاستعمال القصدي لبعض الأصوات من أجل الدلالة والرمز على الأحداث والأشياء؛ ولهذا فإنها لا تنشأ من الاصطلاح البحت، لأنها تشير دائماً إلى أساس واقعي؛ كما أنها لا تهدف إلى المحاكاة المحضة لأنها لا تريد أن تكون مجرد نسخة مما تشير إليه، بل هي علاقة تتحصل من بعد، تجرد من بعض الأوجه والمظاهر. وفي اللغة وباللغة تتحقق إمكانية التأمل العقلي الذي يميّز الإنسان من سائر الموجودات. وباللغة تدرك العلاقات والروابط بين الموجودات، وبذلك يتم فهم الواقع. وثم وحدة بين الفكر والتعبير اللغوي. «والإنسان يدرك بعقله ويتكلم حين يفكر». وهذا التوحيد بين الفكر والنطق يفسّر هذه الحقيقة وهي أن معنى أي شيء يتضمن موقفاً انفعالياً تجاه الشيء. ولهذا فإن كل لغة تمثل مركباً من المقولات، التي بها يعبر الناطقون باللغة ـ أفراداً كانوا أو شعوباً ـ عن ذواتهم.

ب ـ **الشعر**: والشعر في نظر هردر هو نوع من فهم الحقيقة الواقعية. فبينما النقاد والشعراء المعاصرون له كانوا يرون في الشعر إما أنه نتيجة التحصيل والتعلم، أو هو وسيلة للتسلية والترويح عن النفس ـ كان هو يرى أن الشعر ينبع من المحيط التاريخي والطبيعي كما يعانيه الشاعر بواسطة شعوره؛ والبادرة الأولية للشعر هي التعجب. والشعر يصدر عن علاقة ديناميكية بين الإنسان والعالم، وهي علاقة يكون التعبير عنها أصدق بواسطة صوت الكلمات والإيقاع الوزني. والشعر ـ مثله في هذا مَثَل الموسيقى ـ لا يمكن مقارنته في جوهره بأي شيء آخر. لكن الشعر ليس مجرد تعبير عن المحيط الذي نشأ فيه وعنه، بل سرعان ما تستقل القصيدة بذاتها، وتكوّن لنفسها عالماً خاصّاً بها. واللغة بما لها من قدرة على الخلق والإبداع، تَهَب الشعر وجوداً جوهرياً منفصلاً عن المحيط. ولهذا يقول هردر: «إن الشاعر هو خالق الأمّة التي يوجد فيها؛ ذلك لأنه يهبها عالماً لتشاهده؛ وهو يملك في يده أرواح بني أمته ليقتادها إلى ذلك العالم». وكما قال هامان «إن الشعر هو لغة الأم الحقيقية لبني الإنسان»، قال هردر إن الشعر يتجلى في أكبر صفاته وقوّته في العصور غير المتمدينة لكل أمّة. وبرهن هردر على هذه الدعوى بالإشارة إلى الأسفار الشعرية من العهد القديم من «الكتاب المقدس» بالنسبة إلى العبرانيين، وإلى هوميروس بالنسبة إلى اليونان، وإلى أوسيان Ossian بالنسبة إلى الأمة البريطانية. وقد ظل هردر حتى آخر حياته يعتقد أن القصائد التي نشرها ماكفرسون MacPherson على أنها لأوسيان هي قصائد صحيحة النسبة إلى أوسيان.

وكان هردر يعتقد أن الأغاني والأساطير الشعبية هي الينبوع الذي يجب أن يمتتح منه الشعراء. وحاول أن يبيّن أن تاريخ الشعوب يتضمن عصوراً سعيدة فيها وجد الانسجام والتوافق بين الشعب ورؤسائه وشعرائه، مما مكن من تقدم الحضارة والشعر؛ كما وجدت عصور انحلال أدت فيها الظروف التاريخية إلى منع تفتح الشعر ووجود العبقريات المبدعة الخلاّقة. ولهذا السبب عني هردر بالعثور على بقايا الشعر الجرماني القديم كما يتمثل في الأغاني الشعبية، كما عني بالشعر الاسكندناوي العتيق وبالأساطير الجرمانية والشمالية، وبأغاني التروبادور في فرنسا، والمينسنجر Minnesänger في ألمانيا في العصر الوسيط. واعجاب جيته بأوسيان، كما يتجلى خصوصاً في قصة جيته الأولى: «آلام الفتى ڤرتر» حيث قال: «حلّ أوسيان في نفسي محل هوميروس»، وراح في القسم الثاني من هذه القصة يترجم صفحات عديدة من شعر أوسيان إلى اللغة الألمانية ـ نقول إن هذا الاعجاب بأوسيان عند جيته إنما كان بتأثير هردر بعد لقائهما في اشتراسبورج كما ذكرنا من قبل.

وقد أشاد هردر بشكسبير لقدرته الفائقة على إحياء التاريخ ونزعته المتوجهة نحو أساطير الشمال. واستخلص من الأشعار التي نسبها ماكفرسون إلى أوسيان، ومن ملحمة Edda، ومن «الآثار الباقية» Reliques التي جمعها برسي Percy وأغاني الفلاحين ـ نظرية «الأغنية الشعبية».

إذ رأى أن الأغنية الشعبية «تتجلى بأنها منظر حسّي متواصل حافل بالأحداث»، وأنها خشنة، بسيطة، ساحرة وعظيمة ومليئة بالعينية الحِسّية في كلماتها وإيقاعاتها. وهي تنبع من الحماسة، ومن الشعور الفياض الأوّلي. وقد اتخذ جيله هذا التعريف أساساً لكثير من قصائده. وقد نشر هردر في عامي ١٧٧٨ و١٧٧٩ مجموعة من «الأغاني الشعبية» Volks lieder (وأصبح عنوانها في سنة ١٨٠٧: «أصوات الشعوب في أغانيها»)، وفيه نشر أغاني شعبية لأمم مختلفة، كما ضم أيضاً أشعاراً لشكسبير.

ويؤكد هردر أنه «بقدر ما يكون الشعب أكثر بداوة، أي أكثر حيوية، وحرية في العمل، تكون أغانيه أكثر بداوة وحيوية وحِسّية». وكمال الأغنية «يقوم في المسار الغنائي للوجدان أو الشعور. والميلوديا هي روح الأغنية... والأغنية يجب أن تُسْمَع، لا أن تُرَى».

وعنده أن التفكير والشعر، والشعور والمعرفة، والعلم والإيمان ـ كلها تؤلف وحدة. ولم ير في كل وحدة من هذه الوحدات أي انفصال: فكل شيء يجري في التيار الحيّ للقوى الإلهية والعضوية في الكون. وعن هامان أخذ نقد التصور التنويري للعقل البارد، كما أخذ عنه فكرة الحرية الخلاقة التي للفرد، وحق الشعور والوجدان والعبقرية المبدعة. وأسقط هردر الحواجز بين الشعر والشعب. وقرر أن العبقرية طبيعية قائمة خارج المجتمع وضد المجتمع المدني.

حـ ـ فلسفة التاريخ:

يرى هردر أن العناية الإلهية لا يقتصر نشاطها على الطبيعه دون التاريخ ولهذا حاول أن يتعرف في أحداث التاريخ المتوالية تحقيق خطة إلاهية والاتجاه نحو التقدم. لكنه رفض الفكرة القائلة بأن هذا التقدم يتوقف على توكيد العقل المجرد، وبأن هذا التقدم يسير في خط مستقيم، فيه كل عصر يمثل، لذاته، زيادة في السعادة أو في الكمال بالنسبة إلى العصر السابق عليه. ذلك لأن دعوى رجال التنوير قياس العصور الماضية بالنسبة إلى العصر الحاضر، بوصفه ذروة التاريخ والحضارة، أو على الأقل القول بأن العصر الحاضر هو أكبر العصور تقدماً ـ نقول: إن هذه الدعوى تنبع من نظرية متحيّزة إلى الإنسان تحول دون فهم الأشكال المتعددة التي بها تحقق الإنسانية ذاتها. إن كل عصر، مثله مثل كل فرد، وكل شعب، له قاعدته الخاصة في الكمال التي تميزه من سائر العصور؛ ووفقاً لها ينبغي تقديره والحكم عليه. لكن ليس معنى هذا تقسيم التاريخ إلى خانات جامدة ليس بين بعضها وبعض اتصالٌ ولا تأثير، وذلك لأن كل عصر ـ مثله مثل كل فرد ليس إلا تنويعاً لمقصد هو في جوهره واحد، وهذا المقصد هو الإنسانية بوصفها كُلاً واحداً. أما إن هذا المقصد لا يستطيع أن يعيش إلاّ في تنويعات ـ فهذا راجع إلى طبيعة الإنسان الخاصّة. إذ الإنسان مزوّد بمجموع من القوى، والميول، التي في وسعها أن تنمو وتتطور في اتجاهات مختلفة عديدة، دون أن يمنع هذا من اتجاهها نحو هدف وحيد للتاريخ، ألا وهو تحقيق الإنسانية.

وفي كتابه «وهذه أيضاً فلسفة أخرى في التاريخ» (١٧٧٤) يقول هردر إن الله حقق خطّته في تنشئة الجنس الإنساني بأن استخدم الناس كأدوات غير واعية. وبهذا الرأي سيقول هيجل. وعلى عكس هذا سيقول نيتشه وكارل ماركس لأنهما يريان أن الإنسانية هي بنفسها التي تتولى تنظيم التاريخ والمجتمع بل والطبيعة.

ويبين هردر أن الغائية الحقيقية الصادرة عن العناية الإلاهية تتجلى في ميدان الجغرافيا، والتشريع والتاريخ ففي ميدان الجغرافيا يقول إن الكرة الأرضية مرّت بسلسلة من الثورات (أو: الدورات) التحضيرية (فصل ١، الكتاب العاشر) الممهّدة لظهور الإنسان الذي هو تاج الخليقة: مثل تغير محور القطبين وميل خط البروج. والله قد وصى على ألا يربط تكوين الجبال بدوران الكرة الأرضية، كي تتجنب أن توجد الجبال على طول خط الاستواء، في المنطقة الحارة التي لا تلائم ازدهار الإنسانية (فصل ٦ من الكتاب الأول) وإنما أوجدها في المنطقة المعتدلة لتكون مهداً للجنس البشري، وفي أفضل جزء. كذلك تجنب الله أن يخلق قارة جبلية في الجنوب، لأنها لن تكون قابلة لسكنى بني الإنسان ـ والعناية الإلاهية فصلت بين الشعوب بواسطة عوائق طبيعية تجعل من المستحيل قيام سيادة استبدادية (الكتاب الثامن).

وفي ميدان العلوم الطبيعية يرى هردر العناية الإلٰهية فيما يلي: صُنِع الخلق كيما يكون محسوساً ومتذوقاً في كل نقاطه: وهذا يفسّر شدة الاختلاف بين الكائنات

الحية، واستمرار بقاء الكائنات العضوية الدنيا الأحط من الإنسان: إنها ليست فقط صورة أولية إجمالية منه، بل هي أيضاً غاية في ذواتها ـ وقد حرمت العناية الإلاهية الحيوانات الشبيهة بالإنسان (القردة العليا: الشمپانزي، الأورانج أوتانج الخ): من ملكة النطق حتى لا تستطيع أن تعبر عن كل الفظائع التي تشعر بها. وفي مقابل ذلك تجد أن لغة الإنسان هي موهبة إلاهية (فصل ٣، الكتاب ٤). وبنية الإنسان قد رتبت من أجل تحقيق استقامة القامة، وتنمية المخ ومن ثم: تنمية العقل.

وفي ميدان التاريخ: الإنسان يعيش في الوهم السعيد بأنه حُرّ، مع أنه موجّه (الكتاب الخامس). واختراعاته ترجع إلى الصدفة أكثر مما ترجع إلى الذكاء، وإلى الإلهام والتوفيق الإلٰهي أكثر من أن ترجع إلى مهارة الإنسان. حتى أن التاريخ يرجع مساره وأحداثه إلى التوجيه العلوي من الله. وفي الفصل الثاني من الكتاب العاشر يستعرض هردر «خطة الله فيما يتعلق بجنسنا البشري». وفي فصل ٧ من الكتاب الثالث عشر يتحدث عن «العناية الإلٰهية» التي تحكم كل شيء.. وكل فرد، وكل نوع حي، وكل عصر تاريخي ـ يكوّن غاية في ذاته، وليس وسيلة في خدمة غاية خارجية عنه.

والإنسان، بقامته المستقيمة الواقفة، وبنمو مخّه هو أول كائن في الخليقة متحرر: إذ هو متحرر من استعباد الغريزة، ومستعد للسلوك المعقول والأخلاقي. وقد حدث هذا بقصد من الخالق، الذي وهبه تركيباً فزيائياً هيأه للتأمل، والذي وهبه اللغة بخاصة. ولهذا فإن الإنسانية هي في وقت واحد: مثل أعلى، وواقع تشريحي يستند إلى الأخلاق والعلوم الطبيعية واللاهوت. وهردر يعرّف الإنسان بأنه حقيقة تشريحية وقصد من الله. والجنس البشري هو أوج الخلق الإلاهي.

وفضيلة الإنسان تتحدد بتعارضها مع اتجاهين: من ناحية، بتعارضها مع الحيوان، ومن ناحية أخرى بتعارضها مع الصوفية الروحانية. فلا يجوز للإنسان أن يتآخى مع القرد. وعلينا أن نقنع بألا تكون لنا إلا ذكاء وحساسة إنسان ثان.

والنزعة الإنسانية عند هردر نزعة تدعو إلى العالمية. وعلى الرغم من وطنيته الجرمانية، فإنه اتخذ من اليونان ومن روما وطناً فوق وطنه الجرماني. وهو يؤكد أن كل الناس إخوة، لأنهم جميعاً أبناء الله (الآب الإلٰهي). ولما كان هردر قسيساً مسيحياً في المقام الأول، فإنه أقام هذه النزعة العالمية على أساس العقيدة المسيحية، فقال: «إن العقيدة القائلة بإله واحد هو آب، هذه العقيدة التي آمن بها ودعا إليها المسيح، وبواسطتها أمل أن يهب الناس السعادة الأبدية، هي ذروة المعرفة الإنسانية، وهي التي تربط كل عناصرها على أجمل نحو وأصفاه، وبدونها لا يمكن وجود أيّ أحكام محض في العقل الإنساني، ولا أية وحدة في مبادئه، ولا أي علم خالص بالقوانين الطبيعية، ولا أية أخلاق كلية، ولا أي اتحاد عالمي بين الشعوب» («مجموع مؤلفاته»، نشرة سوفان حـ١٤ ص٥٥٧).

وهو لا يريد التحدث عن «أجناس بشرية»، وإنما فقط عن «شعوب» تختلف باللغة وبالحضارة، لكنها تبقى دائماً إخوة بالدم.

وبالرغم من هذه التصريحات الحارّة الخاصة بالإنسانية العالمية الكلية، فإن هردر قد وضع لهذه العالمية حدوداً وقيوداً في تفكيره الواقعي العملي. فقد بقي فكره مركّزاً على أوروبا وعلى حوض البحر الأبيض المتوسط. ذلك أنه في عرضه للخطة الإلهية الشاملة لكل العصور وكل الأمم، لم يتناول إلا: المصريين، والعبرانيين، واليونان، والرومان، والعصر الوسيط في أوروبا. وخلت هذه الخطة من الكلام على الهنود، والجنس الأصفر، والسُّود. ونحن نستشعر في كلامه ـ وإن لم يصرّح بذلك ـ نوعاً من عقدة تفوق الجنس الأبيض على سائر أجناس البشر... لكنه ـ والحق يقال ـ سرعان ما يعتذر عن ذلك بإرجاع النقص أو العيوب في الشعوب غير البيضاء إلى أسباب من الجو والبيئة المحيطة. فهو مثلاً في الفصل الرابع من الكتاب السادس («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ص٢٣٣ ـ ٢٣٦) يتحدث عن السُّود فيقول: إنهم إخواننا، ولونهم ليس إلاّ التكيّف مع الجو، أي أنه أمر ثانوي عَرَضي. وغلظ شفاههم، وضخامة أعضائهم الجنسية إنما هو تعويض من الطبيعة لهم عن حرمانهم من مسرّات التفكير السامي، وذلك بأن زوّدتهم باستعداد كبير للذات الجنسية. «فلنرث لحال الزنجي لأنه ـ بسبب حال الجوّ ـ لم يحظ بنعمة أكبر. لكن حذار من أن نحتقره. ولنوقّر الطبيعة الأمّ التي حتى

لو حرمتنا من شيء، فإنها تعوّض عنه» («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ص٢٣٦). . لكن إشفاقه على حال الزنجي لا تمنعه، مع ذلك، من القول بأن «الطبيعة» قد وضعت الزنجي في مرتبة قريبة من مرتبة القرد» (حـ١٤ ص٢١١).

أما الجنس الأصفر فإن هردر يقدّره أكثر من الجنس الأسود، وإن كان مع ذلك يأخذ عليه نقائص. فهو يقول عن الصينيين: «والذوق الصيني يبدو أنه ناتج عن أعضاء سيئة التكوين، كما أن شكل حكومتهم وحكمتهم يتضمنان الاستبداد والخشونة» (فصل ٢، الكتاب رقم ٦). «مجموع مؤلفاته» حـ١٣، ص١٨». وهو يأخذ على الكتابة الصينية أنها تشتمل على أربعة وعشرين ألف حرف، وأنها من ستة أنواع، مما يميز الشعب الصيني عن سائر شعوب العالم. وكتابتهم شديدة التعقيد إلى درجة أن الجزء الأكبر من تعليم التلاميذ يكرّس لتحصيل الكتابة، لا للإفادة منها لتحصيل المعلومات.

وفي مقابل ذلك نجد هردر ينصف العرب انصافاً كبيراً لا نعثر على مثله عند الكتاب الأوروبيين حتى نهاية القرن الثامن عشر. وقد فصّلنا القول في هذا الموضوع في مقال نشرناه في مجلة «العربي» (العدد الممتاز، سنة ١٩٨٤، الكويت) فنتكفي بالإحالة إليه. وحسبنا هنا خلاصة لآرائه في هذا الباب:

لقد خص هردر العرب بمعظم الكتاب التاسع عشر من كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». وتلخص ما قاله في النقط التالية:

١ ـ حكومة الأمبراطورية العربية ارتبطت بأسرة واحدة هي أسرة (النبي) محمد، يعني قريش.

٢ ـ الأمبراطورية التجارية العربية الشاسعة الأرجاء أحدثت تأثيراً في العالم راجعاً ليس فقط إلى موقع البلاد التي تتألف منها، بل وأيضاً إلى طابعها القومي، ولهذا عاشت بعد زوال ممتلكاتها.

٣ ـ «وكان للدين (الإسلامي) واللغة العربية تأثير كبير آخر في شعوب القارات الثلاث. . . وفيما يتعلق بالعقائد التي يقول بها هذا الدين، فليس من شك في أنه رفع مستوى الشعوب الوثنية التي اعتنقته فوق مستوى الوثنية الغليظة التي عبدت كائنات الطبيعة، والنجوم السماوية وأشخاصاً أرضيين؛ وجعلت هؤلاء المعتنقين للإسلام عُبّاداً متحمسين لإله واحد أحد، بارئ، حاكم للعالم وقاضٍ فيه؛ وقد عبدوه بواسطة عبادات يومية، وأعمال إحسان، ونظافة بدنية، وإسلام لإرادته».

«والعرب يعدّون لغتهم هي أنبل ما في تراثهم؛ وحتى اليوم تقوم هذه اللغة ـ عن طريق لهجات متعددة بالربط بين الناس وتبادل السلع، على نحو لم تفعله أية لغة أخرى. وبعد اللغة اليونانية، ربما كانت اللغة العربية هي الأجدر بهذه السيادة». وبواسطة هذه اللغة الغنية تكوّنت العلوم التي بدأ بإيقاظها المنصور، وهارون الرشيد والمأمون، وابتدأت من بغداد ـ مقرالعباسيين ـ وسارت شمالاً وشرقاً وخصوصاً غرباً، وازدهرت زماناً طويلاً في أمبراطورية العرب الشاسعة».

٤ ـ «وكان الشعر تراثهم القديم، ولم يكن ابناً لرعاية الخلفاء، بل ابناً للحرية. وقد ازدهر قبل محمد بوقت طويل، لأن روح الأمة (العربية) كانت شعرية، وآلاف الأشياء قد أيقظت هذه الروح.

٥ ـ «والأمر الذي نما خصوصاً تحت سماء الشرق هو العنصر القصصي الخراف للشعر، والأقصوصة الخيالية».

٦ ـ «وفلسفة العرب، على غرار الشرقيين، إنما تكونت بالمعنى الصحيح حول القرآن، ولم تتخذ شكلاً علمياً إلا بفضل مؤلفات أرسطو المترجمة إلى العربية. فتكونت فِرق مارست ـ في مجادلاتها ـ نقداً دقيقاً للعقل المحض»، ولم تترك للإسكلانية المسيحية في العصور الوسطى إلاّ التدقيق في المعتقدات المسيحية والأوروبية».

٧ ـ «ومارس العرب علم النحو بوصفه أحد أمجاد جنسهم».

٨ ـ «أما في كتابه التاريخ فإن العرب لم يكونوا موفقين توفيق اليونانيين والرومان، إذ أعوزتهم الدول الحرة، وتبعاً لذلك، أعوزهم التحليل العملي للوقائع وللأحداث العامة. لهذا لم يستطيعوا أن يكتبوا إلاّ الأخبار القصيرة الجافة، أو جازفوا ـ في تراجم الأفراد ـ بالمبالغة في مديح أبطالهم أو الطعن الظالم في أعدائهم.

والأسلوب التاريخي المنسجم لم يتكوّن عندهم؛ وتواريخهم هي من الشعر أو منسوجة بالشعر. وفي مقابل ذلك تجد أن أخبارهم وأوصافهم للبلدان الجغرافية للبلاد التي استطاعوا معرفتها والتي لا نعرفها بعدُ، مثل أفريقيا الوسطى لاتزال مفيدة لنا».

٩ - «وأبرز مزايا العرب إنما تتجلى في الرياضيات، والكيمياء، والطب - وهي علوم قد زادوها ثراء بانتاجهم الشخصي، وفيها وبها صاروا أساتذة أوروبا».

ومن هذا الموجز الذي حرصنا على ايراده من نص كلام هردر - يتبيّن أنه كان أوّل منصف للحضارة العربية بين الكتاب الأوروبيين. والشواهد التي ساقها للتدليل على آرائه هذه تدلّ على أنه كان على اطلاع واسع جداً على ما نقل إلى اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر من مؤلفات عربية، وعلى التراجم اللاتينية - وربما العبرية، لأنه كان يتقن العبرية - للكتب العربية. والمؤسف أنه لم يذكر أسماء المراجع التي رجع إليها؛ إذن لكنّا قد عرفنا المصادر التي استقى منها معلوماته عن الحضارة العربية.

د - اللاهوت:

قلنا إن هردر كان قسيساً بروتستنياً وواعظاً دينياً. ومن هنا كان من الطبيعي أن يعنى باللاهوت وبالكتاب المقدس.

وكان أول انتاجه في هذه الدراسات هو: «أقدم وثيقة للجنس البشري»، ثم «شروح على العهد الجديد (الأناجيل) من الكتاب المقدس»، ثم «أوراق إقليمية موجهة إلى الوّعاظ».

لكن اتجاهه الديني تجلى بشكل أعمق وأوضح في كتبه في فلسفة التاريخ، وخصوصاً كتابه الأول وعنوانه: «فلسفة في التاريخ أيضاً، من أجل تنشئة الإنسانية» (سنة ١٧٧٤). لكنه لم يكتب كتاباً برأسه في فلسفة الدين، أو في مجمل معتقداته الدينية. ولهذا يصعب تحديد موقفه الديني بشكل مفصّل. ومكانته بين اللاهوتيين في عصره قد غطى عليها اشليرماخر Schleiermacher. وأهميته في علم اللاهوت تكاد تنحصر في تطبيقه للنظرة التاريخية على تفسير العقيدة المسيحية، وتفسير الكتاب المقدس. وهذا هو ما تميز به على اللاهوتيين التنويريين مثل أرنستي Ernesti وزملر Semler.

لقد أوتي هردر، بفضل عمق نظراته التاريخية، القدرة على فهم الموقف التاريخي واللغة المجازية التي استخدمها الكتاب المقدس بطريقة جديدة وبحيوية أصيلة. واستطاع أن يفسّر الشعر الوارد في الكتاب المقدس، وخصوصاً «المزامير». وكان هردر أول من أدرك ما في «إنجيل يوحنا» من صُوَر وتصوّرات مجوسية (پارسية). وفي نقده للأناجيل أدرك أهمية إنجيل مرقص، والطابع غير التاريخي لكثير من المواضع في إنجيل يوحنا وأهمية هردر في ميدان اللاهوت تقوم أساساً في كونه كان الرائد لفهم جديد للأناجيل.

وكان هردر خصماً للاهوت الذي استند إلى مثالية كَنْت، لأنه كان يشك في دعوى كنت وجود مبادىء قبلية للعقل المحض. ورأى أن الإيمان إدراك للوحي. وأكد أن الله ليس فكرة ميتافيزيقية عن المطلق أو تصوراً حدّياً ميتافيزيقياً، كما أنه ليس المعنى الباطن أو الخلفية لقانونية أخلاقية بل الله يتجلى كقوة أولية لكل حياة. والإنسان في واقعه التاريخي الفردي محدود، ولكنه في فردانيته قادر على أن يعكس القوة الأولية الإلٰهية، وأن يجعل من حياته الدنيوية رمزاً على الحياة الإلهية. ويؤكد هردر أن «الآخرة» هي قوة «الدنيا»، ويمكن إدراكها بالشعور. والشعور ليس وظيفة نفسية ثالثة (إلى جانب العقل النظري والإحساس)، بل هو الفعل الأولي للروح الإنسانية بعامة. الطبيعة والروح، الخَلْق والتاريخ ليسا أضداداً نهائية، بل هي ترتبط مع بعضها البعض بواسطة القوة الأولية الإلٰهية والطبيعة ليست - في المقام الأول - موضوع العلوم الوضعية، بل هي الحياة الخلاّقة بوصفها التجلي الذاتي للخالق. والروح ليست هي العقل المستنير، بل هي قوة الحياة الناشئة عن الإرتباط مع الأصل الأول.

وفيما يتصل بيسوع المسيح يميّز هردر - على نحو أقوى مما فعل رجال التنوير - بين «إيمان بيسوع» و«الإيمان بيسوع»، وبهذا استبق هرنك Harnack في قوله بازدواجية الإنجيل. وما اجتذبه خصوصاً هو الحياة الإلهية ليسوع، إذ رأى فيها سمّواً أخلاقياً وإنسانية كاملة.

أما الأقوال الخاصة بعمل المسيح في خلاص البشر فإنها في مرتبة ثانوية.

وعند هردر أن سلطان «الكتاب المقدس» إنما يقوم على أساس أنه مفهوم «إنسانياً» وأنه تاريخ يخاطب قلب الإنسان، وأن حياة المسيح نموذج للإنسانية الكاملة. («مجموع مؤلفاته» حـ٢٠ ص١٧٧ وما يليها). والوصول إلى هذه النتيجة إنما يتحقق بالفهم الفلسفي واللغوي وفقاً للقواعد وبطريقة منهجية. والأناجيل هي تعبير عن المقاصد التي توخاها مؤلفها الإنساني. ومعنى هذا أن هذه المقاصد لا ترجع إلى وحي فوق الطبيعي، بل هي ترجع إلى «استلهام» صادر عن الله (حـ٢٠ ص٤٨، ص١٢٥ وما يليها).

والمركز الرئيسي لأبحاث هردر في اللاهوت هو العلاقة بين الوحي، والكتاب المقدس، والعقل. أما مسائل: التثليث، وحقيقة المسيح فقد انصرف عنها ولم يتوغل في البحث فيها، بل اطرحها صراحة («مجموع مؤلفاته» حـ٢٠ ص١٧٣ وما بعدها). ولكن ذلك لم يكن بسبب إنكار للوحي الإلهي، وبسبب نزعة عقلية.

والله ـ في نظر هردر ـ هو الواحد الأعلى الحيّ الفعّال. وهو القوة الأولية Urkraft التي تتجلى على أشكال لامتناهية. وهو لا يقبل القسمة في العالم، ولا يمكن تصوّره على هيئة شخص. ويناظر أبدية الله العالمُ بوصفه نظام الأشياء الغائية، التي هي أيضاً تعبيرات عديدة عن القدرة الإلٰهية، وتجليات لفعل الله في العالم. وعقل الله يبرهن على وجوده في نظام العالم وسيره على قوانين.

والخليقة كلها يسودها التقابل والتضاد، إنها في حرب مستمرة، وفي الوقت نفسه هي في ميلاد متجدد باستمرار، وتسير نحو مزيد من الانسجام. والخطة الرئيسية للتنظيم تتجلى في الطبيعة عند كل الكائنات الحية، حتى إن المثل الواحد يكفي لتفسير الباقي، وعملية التطور نحو هدف التاريخ تكشف عن ثلاثة قوانين أساسية هي: قانون المحافظة على البقاء، وقانون الارتباط بين الأنواع المتشابهة، وقانون الفصل بين الأشياء المتضادة.

نشرات مؤلفاته

الطبعة النقدية الكاملة Sämtliche Werke قد أشرف عليها B. Suphan وتقع في ٣٣ مجلداً، وظهرت في برلين من سنة ١٨٧٧ إلى ١٩١٣. وقد أعيد طبعها بالأوفست في مدينة هلدسهيم سنة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.

أما رسائله فنشرت كما يلي:

ـ «من وإلى هردر» رسائل غير منشورة من تراث هردر، ٣ أجزاء، ليبتسك ١٨٦١ ـ ١٨٦٢.

ـ «مراسلات هردر مع نكولاي»، نشرة هوفمان، برلين ١٨٨٧.

ـ «مراسلات هردر مع كارولين فلاكسلاند»، زوجته، وذلك في الفترة بين سنة ١٧٧٠ ـ ١٧٧٣ أي قبل الزواج. ڤيمار ١٩٢٦ ـ ١٩٢٨.

ـ «رسائل هردر»، بتحقيق W.Dobbek، ڤيمار ١٩٥٩.

ـ «رسائل هردر إلى هامان»، برلين ١٨٨٩.

أبحاث عنه

وضع ثبتاً بها M. Fouché في كتابه: «فلسفة التاريخ عند هردر» باريس ١٩٤٠، ص٦٠١ ـ ٦١٨ (رسالة قدمت إلى جامعة استراسبورج ونشرت ضمن منشوراتها). ومن أهم الدراسات التي كتبت عنه نذكر:

- R. Haym: Herder, nach seinem leben und seinen werken, 2 Bde, Berlin 1877-1885.

- M. Kronenberg: Herders Philosophie nach ihren Entwicklungsgang und ihrer historischen stellung. Heidelberg, 1889.

- C. Siegel: Herder als Philosoph. Stuttgart-Berlin, 1907.

- R.T. Clark: Herder, his life and Thought. Berkeley- Los Angeles, 1955.

- R. Stadelmann: Der historische sinn bei Herder, 1928.

- T. Litt: Kant und Herder als Danker der geistigen welt, 1930.

- F. Meinecke: Die Entstehung des Historismus, Vol. II, 1936.

- W. Wiora (ed.): Herder-Studien, 1960.

- F. Jacob Schmidit: Herders Pantheist. Weltanschaunng, 1888.

هوپاتيا

Hypatia

(توفيت سنة ٤١٥م)

الفيلسوفة الوحيدة في تاريخ الفلسفة كله، وكانت من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

ولدت في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي في مدينة الاسكندرية. وأبوها هو الرياضي السكندري الكبير ثاون السكندري. ومن المؤكد أنها توفيت في سنة ٤١٥م. ورسائل سونيسيوس القوريناني (راجع عنه كتابنا: «سونسيوس القورنيائي»، بنغازي ١٩٧٢) والتي فيها مجدّها تقع بحسب رأي زيك Seek - في الفترة ما بين ربيع سنة ٤٠٤ وحتى نهاية سنة ٤٠٧. وتحت إشراف أبيها ثاون تخصصت في الرياضيات وعلم الفلك. وما نعرفه من أسماء مؤلفاتها يندرج كله في الرياضيات والفلك وهذه الكتب هي:

١ - «تذكرة في ذيوفنطس».

٢ - «في القوانين الفلكية».

٣ - «تذكرة في كتاب المخروطات لأبولونيوس».

ويذكر المؤرخون (سقراط: «التاريخ الكنسي» ١٥١٧؛ سويدا تحت مادة: «هوباتيا» ١٣١٣س ١٩ وما يليه) أنها شغلت منصب أستاذ الفلسفة في دار التعليم الأفلاطونية في الاسكندرية؛ وأنها قامت بشرح بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة. وقد تتلمذ عليها سونسيوس، الذي سيتحول وهو في سنّ عالية إلى المسيحية، وسيصير أسقفاً على طولميثا (في برقة بليبيا).

لكن لم تصلنا أية معلومات عن مؤلفاتها في الفلسفة.

وتألّقت مكانة هوباتيا في الأوساط العلمية والسياسية في الاسكندرية لحكمتها وبلاغتها ولجمالها أيضاً. وكان علية القوم يهرعون إليها طلباً للنصيحة في الأمور العامة: السياسية والاجتماعية. وكان لها من ثمّ تأثير هائل (سويداس ص١٣١٤ س١٦ وما يليه؛ سونسيوس الرسالة رقم (٨). ولسمّوّ أخلاقها كانت تتجول بين الناس بحرية. وهي لم تتزوج طوال حياتها، كما أكدّ ذلك دمسقيوس (في مادة هوباتيا عند سويدا ص١٣١٤ س٢) فظلت عذراء.

ومن المؤكد أن تأثيرها السياسي كان السبب الرئيسي في النهاية الفاجعة التي حلّت بها. وقد اختلفت الروايات في وصف هذه النهاية. فقال سقراط («التاريخ الكنسي» ٧: ١٥) إنها كانت عائدة من سفرة فانقض عليها جماعة من العامة، وانتزعوها من العربة التي كانت تركبها، وأدخلوها في كنيسة القيصرين، ونزعوا عنها ملابسها وانهالوا عليها ضرباً بالحجارة حتى ماتت، ثم أخذوا جثتها وقد تمزقت إرباً إرباً إلى ساحة الكيناريون حيث أحرقوها. وقال البعض أن أشلاءها قد ألقي بها في مختلف أنحاء مدينة الاسكندرية. وكان يحرّض العامة على هذه الأفعال الشائنة الفظيعة أسقف الاسكندرية: كيرلس، الذي كان شديد التعصب الهستيري. وقد كان مصرعها هذا مصدراً للإلهام الأدبي في العصر الحديث.

مراجع

- R. Hoche: «Hypatia, die Tochter Theons», in Philol. 15 (1860), p. 435-474.

- St. Wolf: Hypatia, die philosophin vun Alexandria. Czernowitz, 1879.

- H. Ligier: De Hypatia philosopha et eclectismi Alexeandrine fine. Dijon, 1869. Thèse.

- Wolfgang Al. Meyer: Hypatia von Alexandrie: ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Heidelberg, 1886.

- G. Bigeni: «Ipazia alexandrina», in atti del R. Istituto veneto di scien. ed arti, tom. 5, Serie 6 (188617) pp. 397-437, 495-526, 681-710.

- C. Pascal: Figure e caratteri. Palermo, 1908.

- K. Praechter: art. in Pauly-wissowa-Kroll IX, 1, Col. 242.

هوباتيا في الأدب والأسطورة

- Kingsley: Hypatia, cultural historical novel, 1852/53.

- Fritz Mauthner: Hypatia, Roman, 2. aufl. 1892.

- R. Asmus: Hypatia in Tradition und Dichtung, 1907.

- H. von schubert: «Hypatia von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung», in Preuss. Jahrb. 124 (1906), p. 42-60.

هيزنبرج

Heisenberg (Werner Karl)

(1901 - 1976)

فزيائي عظيم وفيلسوف ألماني

ولد في ديسمبر سنة ١٩٠١ في فورتسبورج (ألمانيا). ودَرَس الفيزياء في جامعة منشن (ميونخ. وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٩٢٣ برسالة عن الاضطراب في التيارات السائلة. ثم التحق بجامعة جيتنجن ليحضر دروس ماكس بورن؛ ثم انتقل في خريف سنة ١٩٢٤ إلى كوبنهاجن للدراسة في المعهد الجامعي للفيزياء النظرية لحضور دروس نيلز بور Niels Bohr (١٨٨٥ ـ ١٩٦٢) وبعد ذلك بقليل نشر مقالاً بعنوان: «حول التفسير الكمي النظري للعلاقات الحركية والميكانيكية». وفيها اقترح تفسيراً جديداً للمفهومات الأساسية في الميكانيكا.

وفي سنة ١٩٢٧ نشر بحثاً عن مبدأ اللاتعيّن، بيّن بموجبه الحدود النظرية التي تفرضها ميكانيكا الكم على بعض أزواج المتغيرات التي يؤثر بعضها في بعض دائماً، مثل: الموقع، والزخم momentum. وانتهى من ذلك إلى توكيد أنه ليس في استطاعة أي نظام كمي ميكانيكي أن يكون له موقع دقيق وزخم دقيق في نفس الوقت. وهذا هو ما عرف بمبدأ «اللاتعين» indeterminacy. وهذا المبدأ يشمل كل الظواهر، كبيرها وصغيرها. لكن أهميته محصورة غالباً في الميدان الذري وما تحت الذرّي.

وقام هو وبور Bohr بوضع ما يسمى بفلسفة التكامل complementarity. وهي تؤكد الدوّر الفعال الذي للعِلم في قيامه بالقياسات، وكيف أن ثمت تفاعلاً بينه وبين الشيء الملاحظ، مما يجعل القياس لا يتعلق بالشيء الملاحظ كما هو في ذاته، بل يتعلق به وبالعالِم الباحث الذي يقيس.

ومن سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٤١ كان هيزنبرج أستاذاً للفيزياء في جامعة ليبتسك. وفي المدة من ١٩٤١ حتى ١٩٤٥ كان مديراً لمعهد الأمبراطور ڤلهلم للفيزياء في برلين.

وأثناء الحرب العالمية الثانية عمل مع أوتو هان Otto Hahn (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨) ـ أحد المكتشفين لشطر النواة ـ في تركيب مفاعل نووي. ومن هنا نسب إليه دور كبير في التمهيد لمصنع القنبلة الذرية.

وبعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ صار مديراً لمعهد ماكس پلانك للفيزياء وللفيزياء الكوكبية في مدينة جيتنجن. ثم انتقل هو وهذا المعهد إلى مدينة منشن (ميونخ) في سنة ١٩٥٨. ومنذ سنة ١٩٥٣ وهو يبحث في وضع نظرية موحّدة للمادة.. وتوفي في أول فبراير سنة ١٩٧٦.

وقد حصل على جائزة نوبل في الفزياء في سنة ١٩٣٢.

فلسفته العلمية

يعدّ ڤرنر هيزنبرج المؤسس الحقيقي لميكانيكا الكم، وواضع مبدأ «اللامتعين» وقد أسهم في زيادة تحديد وفهم نواة الذرة، والمغناطيسية الحديدية، والأشعة الكونية.

لكن أبرز إسهام له في فلسفة العلوم هو وضعه لمبدأ «نسب اللاتعين» Unschärferelation، وبموجبه لا توجد حتمية في المستوى الذري ولا المستوى تحت الذرّي. بمعنى أنه لا يمكن التنبؤ بما سيحدث في الظواهر التي تنتسب إلى هذين المستويين.

يثبت هيزنبرج أن الجزيء يتأثر بعاملين: الموضع، والحركة. وكلما حاولنا أن نعرف بدقةٍ أحد هذين العاملين، فإن العامل الثاني يزداد صعوبة في المعرفة. والتحديد المطلق لجزيء سيؤدي إلى عدم تعين مطلق في حركة هذا الجزيء، والعكس بالعكس.

وبَيّن هيزنبرج أن هذا القصور في المعرفة لا شأن له بعدم دقة آلات القياس. إن الحدود الكمية للمعرفة

تتعلق خصوصاً بكل تجربة ممكنة في مجال الظواهر الميكروفزيائية. إن نسبة اللاتعين أمرٌ لا مفرّ منه.

والتجريب - الذي كان العلماء من قبل يرون أنه الحاكم الذي لا يخطىء - لم يَعُد الفيصل الموضوعي، بل هو الآخر خاضع لتدخل ذاتي من جانب العالِم الذي يقوم بالتجريب. ومن ثم يؤكد هيزنبرج أن العالِم فعّال بقدر ما هو مشاهد في مجال البحث العلمي.

لهذا عارض هيزنبرج بشدةٍ الوضعية المنطقية التي نادت بها «دائرة ڤيينا». وأكدّ الدور الكبير الذي لشخصيه العالِم في تكوين العلم، واستعان بالموضوعات المطلقة التي قال بها العلم التقليدي (الكلاسيكي): المواقف النسبية الملاحظة.

إن ميكانيكا الكم تقتضي أن نتخلى عن مفهوم العلّية الذي كان سائداً في البحث العلمي، لأن سلوك الجزيئات لا يخضع لأية حتمية، بل هو أمر احتماليّ فقط. ويترتب على ذلك أن قوانين نيوتن في الحركة في المكان والزمان لا تلائم العملية الأساسية التي تتم في الذرة. لكن هذه القوانين تبقى صحيحة بالنسبة إلى العالم فوق الذرّي.

مؤلفاته

- «المبادىء الفزيائية لنظرية الكم»، سنة ١٩٣٠.

- «تحوّلات في أُسُس علم الطبيعة»، سنة ١٩٤٨ - وهو يحتوي على مجموعة من مقالاته.

- «الفيزياء والفلسفة: الثورة في العلم الحديث» سنة ١٩٥٨ وهو محاضراته باللغة الانجليزية التي ألقاها في سلسلة: «محاضرات جفورد».

- «الجزء والكل»، سنة ١٩٦٩ - ويحتوي على ترجمة ذاتية أي سيرة حياته في شبابه وبداية رجولته.

- «صورة الطبيعة في الفزياء المعاصرة»، سنة ١٩٥٥.

- «المدخل إلى نظرية المجال التوحيدية الخاصة بالجزيئات الأوليّة»، سنة ١٩٦٧.

مراجع

- P.A. Heelan: Quantum Mechanics and objectivity. 1965.

- M. Jammer: The Conceptual Development of Quantum Mechanics, 1966.

- Louis de Broglie: Les incertitudes d'Heisenberg. Paris, Dunod, 1982.

- W. Hörz: Heisenberg und die Philosophie 1968.

- F. Krafft und A. Meyer- Abisch: Grosse Naturwissenschaftler, 1970.



الوعي

Conscience (F.); Consciouness (E.); Bewusst-sein, Selbstbwusstsein (D.); Coscienza (I.); Conciencia (Sp.)

هو إدراك النفس لأحوالها وأفعالها. أو: هو حضور العقل أمام ذاته في فعل الإدراك والحكم. والوعي يفترض القدرة على التمييز بين القوة المفكِّرة وبين الموضوعات المفكَّر فيها. ويقول أرنست كاسيرر: «إن تَصَور الوعي هو حرباء الفلسفة حقاً. إذ هو يدخل في مختلف ميادينها، ولكنه لا يتخذ في أي ميدان منها نفس الشكل، بل هو في تغير مستمر» (كاسيرر: «فلسفة الأشكال الرمزية» حـ٣ ص٥٧، ط٢ سنة ١٩٥٤).

وقد تطور معنى «الوعي» في اتجاهين، يمكن أن ينعت أولهما بأنه وظيفي، والثاني بأنه مادي. فبالمعنى الأول الوعي يعني شكلاً، أو تركيباً في الإنسان، مؤسَّساً في التركيب الذاتي للإنسان. وتطور هذا المعنى عند المذهب العقلي، ثم عند كَنت، ثم أخيراً في مذهب الظاهريات والفلسفة الوجودية. أما بالمعنى الثاني فإن الوعي يشمل كل ما هو معطى في ذات الإنسان: ومن هنا قيل: «معطيات الوعي»، «تيار الوعي»، «مجال الوعي».

ومن حيث المعنى الأول، نجد أن ليبنتس قد وضع التمييزات التالية: قال: من الخير أن يميّز بين الـ perception وهو الحالة الباطنة للموناد monade التي تمثل الأشياء الخارجية، وبين الـ apperception الذي هو الوعي conscience أو المعرفة التأمّلية لتلك الحالة الباطنة... وبسبب انعدام هذا التمييز فإن الديكارتيين قد أخفقوا، حين عدّوا «perceptions» ليست بشيء إذا لم ينتبه إليها المرء، مثلما أن العامة لا يعدون الأجسام غير المحسوسة أشياء (ليبنتس: «مؤلفاته الفلسفية»، نشرة جيهرت حـ٤ ص٦٠٠).

وعَرّف لوك الوعي بأنه: «إدراك الإنسان لما يحدث في عقله هو» («بحث في الفهم (العقل) الإنساني» ق٢، فـ١، ١٩).

ويرى هيوم أن الوعي هو الشعور الداخلي («بحث يتعلق بالفهم»، القسم الثاني).

لكن بينما ديكارت وليبنتس يفترضان جوهراً في النفس يقوم بالوعي، لا نجد هذا عند لوك ولا هيوم، فهما يقولان فقط: «ما يحدث في عقل الإنسان»، أي مجموع أفكاره وخواطره.

وميّز كَنت بين الوعي التجريبي (النفساني) وبين الوعي المتعالي (الترتسندنتالي) (راجع: «نقد العقل المحض» ب١٣١ وما يليها). والأول ينتسب إلى عالم الظواهر، ووحدته يمكن أن تتم بحسب التركيب الذي يتم بواسطة عيانات المكان والزمان، وتصورات الذهن. أما الثاني فهو إمكان توحيد كل وعي تجريبي، وإمكان المعرفة. وهويّة الشخص ليست أمراً تجريبياً. بل هي أمرٌ متعالٍ.

وعند فشته وهيجل نجد نقلة من فكرة الوعي الترنسندنتالي إلى فكرة الوعي الميتافيزيقي. لقد جعل فشته من الوعي الأساس للتجربة الكلية، ويرى أنها هي «الأنا» الذي يصنع نفسه لنفسه. وهيجل يصف درجات

أو أشكال الوعي في عملية ديالكتيكية في مجراها يكون تطور الوعي هو تطور الواقع. وفي كتابه «ظاهريات العقل» يبدو أن الوعي هو العلة الأولى، والوعي الذاتي هو المرحلة الثانية، والعقل (أو الروح) من حيث هو حر وعيني هو المرحلة الثالثة. لكن يمكن أيضاً تصور الوعي على أنه «شمول لحظاته». والوعي يشمل الحقيقة الواقعية. التي تقصد ذاتها لذاتها، متعالية على نفسها، ومتجاوزةً ذاتها باستمرار. وفي هذه العملية الديالكتيكية يحدث الوعي الشقّي. وكتاب «ظاهريات العقل» يصف المراحل التي يمرّ بها الوعي من الوعي الشقّي حتى المعرفة المطلقة.

وبرنتانو يتصور الوعي على أنه إحالة وقصدية Intentionalitat. فليس الوعي عنده حاوياً ومحوياً، بل هو إحالة وقصد. وتحت تأثيره جاء هسرل فجعل «الوعي الترنسندنتالي هو الأساس الأصيل في كل تقرير للوجود. ذلك أن «كل وعي هو وعي بـ. . .» (هسرل: «أفكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية»، بند ٣٦: التجربة الحية القصدية»).

وعند برجسون أن الوعي يعني التذكر الحاضر، لأن اللاوعي يمكن أن يعرّف بأنه الوعي الذي لا يحتفظ بشيء من ماضيه. والوعي هو أيضاً التوقع للمستقبل. ومن هنا جاءت الثنائية بين المادة والوعي؛ وهي ثنائية يعبر عنها في العبارة التي تقول: «المادة ضرورة؛ أما الوعي فحريّة». ولكن هذه الثنائية لا تبقى هكذا أبداً. يقول برجسون: «أما أن هذين الوجودين: المادة والوعي يصدران عن ينبوع مشترك، فهذا أمرّ لا يبدو لي قابلاً للشك». («الطاقة الروحية» ص١٨ ـ ١٩؛ باريس ١٩١٩).

مراجع

- Hans Arnhein: «Kants lebre von «Bewusstsein über hanpt» und ihre Weiterung bis auf die Gegenwart», 1909, (Kantstudien, Erganzungshefte, 10).

- Johannes Rehmke: Das Bewusstsein, 1910.

- Edurin Bissett Holt: The Concept of consciousness, 1914.

- Kurt Joachim Grau: Die Entwick lung des Bewusstseinbe griffs in XVII. und XVIII Jahrhunderte, 1916.

- Ludwrig Klages: Von, Wesen des Bewusstseins, 1921; 4. aufl. 1955.

- O. Janssen: Dasein und Bewusstsein, 1933.

- B. Ray: Consciousness in Neo- Realism: A critical and historical study, 1935.

- W. Ehrlich: Ontologie des Bewusstseins, 1940.

- Peter Garsen: Zur Phänomenologie des Bewusstseinstroms: Bergson, Dilthey, Simmel, 1966.

- Erich Rothacker: Zur Genealogie des Menschlichen Bewusstseins, 1966.



يحيى النحوي

(Ioannes) Philoponos

وهو يلقب نفسه بلقب: النحوي grammaticos. أما اللقب philoponas فمعناه: محبّ العمل.

فيلسوف ولاهوتي مسيحي عاش في الاسكندرية في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلادي. وتتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني المحدث: أمونيوس. وقد ولد وثنياً ثم صار مسيحياً، وكان أول فيلسوف مسيحيّ اتبع مذهب أرسطوطاليس، ووضع شروحاً على مؤلفاته.

وقد ولد في قيسارية Caesarea كما يستدل على ذلك من عنوان رسالة كتبها الأسقف سويرس للرد عليه. وقيسارية هذه إما أن تكون قيسارية: عاصمة قبدوقيا، التي كانت مسقط رأس القديس باسليوس الكبير؛ وإما أن تكون قيسارية جرمانيقا في اقليم بثونيا (وكلتاهما في آسيا الصغرى).

وجاء إلى الاسكندرية وهو في ريعان الشباب، لأنه تتلمذ على أمونيوس الأفلاطوني المحدث، شأنه شأن اولمفيودورس وأمونيوس. كذلك تتلمذ على نحويّ يدعى رومانوس Romanos. وهو الذي لقب نفسه بلقب: «النحوي». أما لقب «فيلوبونس» (= محب العمل) فخلعه عليه تلاميذه والمعجبون به. أما عدوّه اللدود سنبلقيوس، وكذلك خصومه اللاهوتيون فيلقبونه بلقب: «من يتعب نفسه عبثاً ودون جدوى».

وصار أسقفاً في الاسكندرية. لكن بسبب آرائه المبتدعة (أو الإلحادية) عقد القساوسة المصريّون مجمعاً طالبوا فيه بعزله عن منصب الأسقفية. فلما لم يستجب لهذا الطلب خلعوه بقرار منهم لكن مصدر هذه الرواية هو أبو الفرج بن العبري في كتابه «تاريخ مختصر الدول»؛ ولما كان هذا المصدر غير موثوق به، فإن الشك يدور حول الخبر الخاص بعزله. ويؤيد عدم صحة هذا الخبر أن أول إدانة رسمية له قد تمت في سنة ٦٨٠م.

وليس لدينا بعد هذا معلومات صحيحة عن حياته. وقد حاك المؤرخون العرب أساطير عديدة حوله، وجعلوه يعيش حتى يلتقي بعمرو بن العاص حين فتح الإسكندرية في سنة ٦٤٠م. وسنتناول هذه المسألة بعد قليل.

أما أنه كان أستاذاً للفلسفة في الاسكندرية، فهو أمر يمكن استخلاصه مما قاله هو في شرح «الآثار العلوية» (ص٥٣، س٢٧). كذلك يؤخذ من كلام سنبلقيوس أنه كان ليحيى النحوي مستمعون (طلاب) كثيرون. فهل خلف أستاذه أمونيوس على مجلس التعليم في الاسكندرية؟ هذا ما لا نستطيع توكيده، لانعدام الأخبار في هذا الشأن. وإنما افترض هذا لتفسير العداوة الشديدة بين يحيى النحوي وسنبلقيوس بسبب ما زعموه من تنافسهما على خلافة أمونيوس في تدريس الفلسفة بمجلس التعليم بالاسكندرية.

أما أن يحيى النحوي لم يلق عمرو بن العاص حين فتح الاسكندرية في سنة ٦٤٠م، ولم يعش مطلقاً في القرن السابع الميلادي ـ فيدل عليه أمران:

الأول: ما ذكره يحيى النحوي نفسه في كتابه: «في قدم العالم ضد ابرقلس» (ص٥٧٩ س١٤ من نشرة Raabe) من أنه يكتب هذا الكلام في سنة ٥٢٩م. وقد كتب هذا التاريخ بالحروف، لا بالأرقام، مما يمنع أي تحريف أو غلط.

الثاني: ما ذكره يحيى النحوي في شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو، حيث ذكر يوم العاشر من مايو سنة ٥١٧م «شرح السماع الطبيعي» ص٧٠٣).

متى اعتنق المسيحية؟ الأغلب على الظن أنه كان لا يزال وثنياً حينما تتلمذ على أمونيوس. لكنه اعتنق المسيحية في العشرينات الأولى من القرن السادس الميلادي. كذلك يغلب على الظن أنه قام بمعظم شروحه على أرسطو وهو لايزال وثنياً وكذلك معظم كتبه غير اللاهوتية. والدليل على هذا هو أننا لا نجد أي أثر للنظرات والتصورات المسيحية في شروحه على كتب أرسطو، خصوصاً وأننا كنا ننتظر وجودها في شرح «السماع الطبيعي» و«في النفس» على أقل تقدير. أما وقد خلت تماماً من أية إشارة إلى التصورات المسيحية فإن هذه الواقعة تؤكد أنه لم يكن مسيحياً بعدُ حين قام بوضع هذه الشروح على أرسطو.

ويلخص كرول Kroll في بحثه الممتاز في مادة Joannes Philoponos بدائرة معارف Pauly-Wissowa (حـ٩ قسم ٢ أعمدة ١٧٦٤ ـ ١٧٩٥) ما سبق بقوله: «من المحتمل أن يكون يوحنا النحوي قد ولد وثنياً في سنة ٤٧٠ ميلادية في إحدى المدينتين الواقعتين على البحر الأسود واسم كليهما: قيسارية Caesaria. ثم ارتحل ـ وهو شابّ ـ إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أمونيوس، وكان من زملائه في الدراسة سنبلقيوس الذي سيصير له عدواً لدوداً، وأولمفيودورس الذي كان أصغر منه سِناً. ومن المحتمل أنه خَلَف أستاذه أمونيوس على كرسيّ مجلس التعليم. وكتب ـ مترسماً خطى أستاذه أمونيوس ـ إلى جانب سلسلة من المؤلفات النحوية ـ عدداً كبيراً من الشروح على أرسطو. وانتهت هذه المرحلة الأولى من نشاطه في التدريس والكتابة باعتناقه للمسيحية حوالي سنة ٥٢٠م. أما المرحلة الثانية من حياته فقد كرّسها للمسيحية، محاولاً التوفيق بينها وبين مذهب أرسطو. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة نجده في صراع مع الكنيسة الأرثوذكسية الكبرى، التي أدانته بعد وفاته بمائة عام بوصفه هرطيقاً ـ وهذا يتضمن إقراراً بمكانته ـ ولهذا نجد اسمه في ثبت كبار الهراطقة الذي صنفه سوفونيوس Sophonius (راجع Mansi, Concil XI; 501). لكن يعوزنا كل خبر عن تاريخ وفاته. فإن كان جدال سنبلقيوس ضده موجّهاً إليه بعد وفاته، فمن الممكن أن تكون وفاة يحيى النحوي في نهاية الأعوام الثلاثين من القرن السادس الميلادي» (المادة المذكورة في دائرة معارف پاولي ـ ڤيسوڤا، حـ٩ قسم ٢ حمود ١٧٧٠ ـ ١٧٧١).

مؤلفاته

تندرج مؤلفات يحيى النحوي تحت ثلاثة أبواب: (١) شروح فلسفية ـ (٢) كتب في النحو ـ (٣) كتب في اللاهوت.

(أ) الشروح الفلسفية:

١ ـ شرح على محاورة «فيدون» لأفلاطون.

٢ ـ شرح على «ايساغوجي» لفوفوريوس.

٣ ـ شروح على كتب أرسطو التالية:

أ ـ «شرح المقولات»، نشرة A, Busse (في مجموعة الشروح على أرسطو حـ١٣، سنة ١٨٩٨؛ برلين، عدد صفحاته ١٦ + ٢٨٢.

ب ـ «شرح التحليلات الأولى»، نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة حـ١٣ سنة ١٩٠٥ في برلين) غدد صفحاته ٤٩٦).

جـ ـ «شرح التحليلات الثانية» نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة حـ١٣، سنة ١٩٠٩، في ٤٤٠ ص).

د ـ شرح على «التبكيتات السوفسطائية» ـ مفقود.

هـ ـ شرح على «الطوبيقا» ـ مفقود.

و ـ شرح على كتاب «في النفس» نشرة M. Hayduck (المجموعة المذكورة، حـ١٥، سنة ١٨٩٧ في ٦٧٠ص).

ز ـ شرح على «السماع الطبيعي»، نشرة H. Vitelli (المجموعة المذكورة، سنة ١٨٨٧، في ٤٩٧ ص.

ح ـ شرح على «الآثار العلوية» ـ مفقود.

ط ـ شرح على «الكون والفساد»، نشرة H. Vitelli (المجموعة المذكورة حـ١٥ قسم ٣، سنة ١٨٩٧، في ٣٥٦ص.

ي ـ شرح على المقالة الأولى من «الآثار العلوية»؛ نشرة H. Hayduck (حـ ١٤ قسم ١ من المجموعة المذكورة، في سنة ١٩٠١، في ١٥٤ص).

ك ـ شرح على «الميتافيزيقا» ـ فقد الأصل اليوناني، وبقيت ترجمة لاتينية قام بها F. Patricius، وطبعت في فبراير سنة ١٥٨٣. لكن يشك في صحة نسبته إلى يحيى النحوي.

(ب) كتبه في النحو ـ لم يبق منها إلا شذرات واقتباسات.

(حـ) كتبه في اللاهوت:

١ ـ «في قِدَم العالم ضد ابرقلس»، في ١٨ مقالة. نشرة رابه H. Rabe في ليبتسك سنة ١٨٩٩. وكان قد نشره ترنككافلّي في البندقية سنة ١٥٣٥.

٢ ـ «جدال مع أرسطو حول قدم العالم»، في ٦ مقالات، وهو يعد بمثابة تكملة للكتاب السابق ـ وهو مفقود.

٣ ـ «في شرح أقوال موسى عن نشأة الكون» ـ وقد نشره G. Reichardt في ليبتسك ١٨٩٧ وقد ذكره فوتيوس بعنوان: «الستة الأيّام»، وفيه يرد على ثيودورس الموبسوسيّ.

٤ ـ «في عيد الفصح» ـ نشرة G. Walter سنة ١٨٩٩ ويقع في ٢٥ ص.

٥ ـ «القول الفصل في التوحيد»، في ٧ مقالات. وفيه يدافع عن مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة في الله (المونوفيزية). وقد بقيت منه أجزاء في ترجمة سريانية موجودة ضمن لمخطوطات السريانية في المتحف البريطاني (راجع فهرست رايت حـ٢ ص٥٨٧).

٦ ـ «في الحُلَى المقدمة كقرابين للآلهة»، وهو موجه ضد ايا مبليخوس ـ مفقود.

٧ ـ «في البعث» ـ مفقود، كان يقول فيه إن الله سيخلق أجساماً خالدة بدل الأجسام الفانية.

٨ ـ «ضد مجمع خلقدونية» (سنة ٤٥١) ـ مفقود. وكان ينقسم إلى أربعة أقسام وحاول فيه أن يثبت أن أمانة مجمع خلقدونية هي بعينها مذهب نسطوريوس.

٩ ـ «رسالة إلى يوستنيان الأمبراطور».

١٠ ـ «فيما بقي من فارق في المسيح بعد اتحاد الأقانيم».

١١ ـ «في القسمة والفصل والعدد ـ رسالة مقدمة إلى يوستنيان الأمبراطور».

د) كتبه في الرياضيات والطب:

١ ـ رسالة في «الاسطرلاب»، نشرها H. Hase في مجلة Rheinisches Museum سنة ١٨١٩، حـ٦ ص١٢٧ ـ ١٧١.

٢ ـ شرح على المقالتين الأولى والثانية من كتاب «الأرثماطيقي» تأليف نيقوماخوس الجراسني. نشرة Rich Hoche في كراستين، ليبتسك ١٨٦٤ وبرلين ١٨٦٧.

أما عن يحيى النحوي وكتبه في المصادر العربية فراجع كتابنا:

La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1ᵉ éd. Paris, 1968; 2ᵉ éd. Paris, 1987.

وراجع أيضاً مقالة اشتاينشنيدر المذكورة في المراجع.

آراؤه الفلسفية واللاهوتية

كرّس يحيى النحوي جل انتاجه في الفلسفة لشرح كتب أرسطو. لكنه في هذه الشروح لم يكن أرسطاليّ المذهب باستمرار، بل كان في بعض الأحيان يرجح آراء أفلاطون أو الرواقيين على رأي أرسطو. وفي ردّه على برقلس ـ وهو مؤلفه الرئيسي في الفلسفة ـ هاجم في الوقت نفسه رأي أرسطو القائل بأن العالم قديم، أي أنه أزلي أبدي. وفي شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو كثيراً ما كان يستطرد لمهاجمة آراء المشائين، أتباع أرسطو. ويظهر هذا خصوصاً في المواضع التي تكلم فيها على الزمان والمكان، والخلاء والملاء. وموقفه هذا من أرسطو هو الذي دعا ـ إلى جانب دوافع أخرى ـ مشائياً متحمساً لأرسطو مثل سنبلقيوس، إلى الهجوم

على يحيى النحوي وتفنيد آرائه.

أما في اللاهوت المسيحي فيجب أن تتذكر أولاً أن يحيى النحوي اعتنق المسيحية على مذهب اليعقوبية القائل بالطبيعة الواحدة في المسيح (المونوفوزية).

وقد لخص ليونس البيزنطي Léonce de Byzance مذهب يحيى النحوي في اللاهوت كما يلي: «بينما كان ثيودوسيوس Theodosius لايزال على عرش الأمبراطورية في بيزنطة، ظهرت عقيدة الآلهة الثلاثة من جديد: وكان الهرطيق القائل بها هو فيلوبون. ذلك أنه وجه هذا الاعتراض إلى الكنيسة: إن قلتم بطبيعتين في المسيح، فعليكم أن تقولوا أيضاً باقنومين. فأجابت عليه الكنيسة قائلة: لو كانت الطبيعة والأقنوم أمراً واحداً، فمن الضروري الإقرار بعدم التمييز بين كليهما. لكن إذا كانت الطبيعة شيئاً آخر غير الأقنوم، فلماذا يجب علينا الإقرار بأقنومين إذا كنا نقول بطبيعتين اثنتين؟ فأجاب الهراطقة قائلين للكنيسة: نعم، الطبيعة والأقنوم شيء واحد. فعادت الكنيسة وقالت. إذا كانت الطبيعة والأقنوم شيئاً واحداً، فهل نقول إذن إنه توجد ثلاث طبائع في الثالوث الإلهي؟ لأنه من الثابت أنه يوجد ثلاثة أقانيم. فأجاب فيلوبون على قول الكنيسة هذا قائلاً ليكن! نحن نقول إن ثمت ثلاث طبائع في الثالوث. وفي قوله هذا استند إلى مذهب أرسطو ذلك لأن أرسطو يقول إن الأفراد يملكون طبائع عديدة، ولكن لا يوجد لهم إلاّ جوهر واحد مشترك. وبنفس الطريقة قال فيلوبون أنه توجد ثلاثة جواهر جزئية في الثالوث وجوهر واحد مشترك (De sectis, v̄, 6, Patr. Gr., t. 86a, col. 1232-1233).

وبيان هذا يتم بتعريف الطبيعة والأقنوم. فالطبيعة هي العلية المشتركة للوجود في كل الموجودات التي تشارك في نفس الجوهر (اوسيا): فكل إنسان هو كائن حيّ عاقل فانٍ وقادر على العلم. وإذن فالجوهر (أوسيا) هو والطبيعة شيء واحد. أما الأقنوم (= الشخص) فهو البقاء الخاص بكل طبيعة، ويتصف بخواص يتميز بها كل أقنوم (شخص) عن أي أقنوم (شخص) آخر ـ ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة تدل على الجنس أو النوع، ولا توجد خارج عقولنا إلاّ في الأفراد الذين تتحقق الطبيعة فيهم؛ وهي هنا تمتزج مع الشخص أو الأقنوم، من حيث أن الشخص ـ أو الأقنوم ـ ليس إلا الطبيعة المتخصصة بالخواص الفردية وهكذا نجد أن الطبيعة لا توجد إلاّ كفردٍ، والفرد هو الشخص.

وينتج عن هذا أن الذي تجسّد هو طبيعة الله الكلمة، أي أن الذي تجسّد هو أقنومه فقط. وإنسانية المسيح فردية، ولكنها ليست طبيعة، وإلا لكانت أقنوماً (شخصاً) ـ وهو محالٌ، لأنه لا يوجد في المسيح إلاّ أقنوم (شخص) واحد.

وعن هذا الطريق أثبت يحيى النحوي صِحّة مذهب الطبيعة الواحدة (المونوفوزية) بواسطة فلسفة أرسطو. وهكذا يكون أعضاء مجموع خلقدونية قد وقعوا في تناقض. يقول يحيى النحوي: «إن كل أولئك الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين اثنتين يناقضون أنفسهم ويناقضون الحقيقة».

ولكن خصومه ألزموه بأنه بهذا يقول بثلاث طبائع إلهية. وهذه هي التهمة بالهرطقة التي وجهت إلى فيلوبون وأتباعه من جانب المذاهب المسيحية، الأخرى غير المونوفوزية. لكن أخذ برأيه لاهوتيون آخرون يذكر فوتيوس من بينهم: قونون Conon؛ ويوجين، وثامسطيوس. وهؤلاء وافقوه على رأيه في التثليث، ولكنهم خالفوه في رأيه في البعث.

أما خصومه الألداء فيذكر من بينهم ليونس البيزنطي وجورج الذي من پسيديا Psidie، وراهب اسمه نقياس، وجورجيوس أسقف تكريت.

مراجع

- Gustave Bardy: article: «Jean philopon», in Dict. de Théologie Catholique, T. VIII, 1 partie, coll. 831-839.

- Kroll: art. «Joannes philoponos», in Pauly-Wissowa, IX, 2, coll. 1764-1795).

- Fabricius-Harles: Biblioteca greca, t. X, pp. 639-669, Hamburg, 1807.

- M. steinschneider: «Johannes Philoponus bei den arabern» in: Memoires de l'académie des sciences de saint-péters bourg, 1869, t. XIII, p. 152-176; 220-224; 250-252.

- M. Wolf: Fallgesetz und Massebegriff, zwei wis-

senschafts- historische Untersuchungen zur Kosmologie Johannes Philoponus. Berlin, 1971.

يوتوبيا

Utopia

الاسم «يوتوبيا» Utopia اسم خيالى أطلقه توماس مور Thomas More (سنة ١٥١٦) على الجزيرة التي أراد أن يتصور فيها النموذج الأسمى للحكم. واللفظ مؤلف من مقطعين: U أي: لا، أو أداة النفي، وtopos = مكان. فمعناه: اللامكان، أو على حد تعبير السهروردي المقتول: ناكجا أباد (= البلد الذي لا يوجد في أيّ مكان). ويمكن أن يسمى أيضاً «المدينة الفاضلة» على حسب تعبير الفارابي.

والفكرة الأساسية في هذا النوع من الكتب هي اقتراح ما يراه المؤلف أنه النظام الأمثل للحكم والذي يضمن الحرية والعدالة والمساواة لجميع المواطنين، ويكفل لهم رخاء العيش بأقل مجهود. ويبدأ العرض ببيان ما في الدول والمجتمعات المعاصرة للمؤلف من مفاسد وشرور ومظالم واستبداد؛ ثم ينتقل إلى بيان ما يقترحه من علاج للتخلص من هذه الشرور.

وتعد محاورة «السياسة» لأفلاطون (المعروفة خطأً باسم: «الجمهورية») النموذج الأقدم لهذا النوع من المؤلفات إذ استعرض فيها أفلاطون نظم الحكم القائمة في البلاد اليونانية وكل منها تكوّن دولة قائمة برأسها. فوجد أن النظام الأمثل هو الأرستقراطية أي «حكم الأفضل» لأنه قائم على الفضيلة، لكنه ما يلبث أن يفسد ويتحول إلى «تيموقراطية» أي الحكم القائم على الطمع وحب التشريفات؛ وهذا أيضاً يفسد ويتحول إلى «أوليجاركية» وهو حكم «الأقلية» القائم على الجشع وسلطة الثراء. وبعد ذلك ينجم واحد من هذه الأقلية فيستثير غرائز العامة (الشعب) وينادىء بحكم الشعب، أي بالديمقراطية لكن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الفوضى. والفوضى تؤدي إلى قيام طاغية يدّعى أنه سيعيد النظام والأمن. وهكذا تتحول «الديمقراطية» إلى طغيان أو الحكم الاستبدادي. وللخلاص من هذه الأنظمة الفاسدة كلها يقترح أفلاطون «المدينة المثلى» وتتصف بالصفات التالية: الحكمة، والشجاعة، والعدالة؛ وفيها كل فرد يؤدي الدور المنوط به. ولا سبيل إلى تحقيق هذه «المدينة المثلى» إلاّ إذا تولى الفلاسفة الحكم لأنهم وحدهم الذين يعرفون ما هو الخير.

ثم توالت في الفكر الأوروبي المحاولات لتخيل هذه المدن المثلى:

١ ـ «مدينة الله» للقديس أوغسطين.

٢ ـ مؤلفات يواتيم الفلوري والتخيلات حول سنة ألف.

ثم جاء توماس مور فاقترح في «يوتبياه» نظاماً يتميز بما يلي: (١) إلغاء الملكية الشخصية؛ (٢) تقليص سلطة الدولة إلى أقل درجة ممكنة؛ (٣) المساواة بين الأفراد تجاه العمل الانتاجي بحيث يقل المجهود في العمل إلى أقل درجة ممكنة، وذلك لكي يتوافر لهم أكبر مقدار من الفراغ لتثقيف أنفسهم. ذلك أن مور ـ رأى أنه حيث توجد الملكية الشخصية توجد الكثير من المنازعات والجرائم؛ كما أنه رأى أن البعض يرهقهم العمل الشاق، بينما البعض الآخر لا يكادون يعملون شيئاً.

وبعد مور نجد: تومازو كمبانلاً في كتابه «مدينة الشمس»، وفرنسيس بيكون في «أتلانتس الجديدة»؛ و«كومنولث أوسيانيا» تأليف هارنجتون.

وانقسمت هذه اليوتوبيات إلى أربعة اتجاهات:

١ ـ اتجاه سياسي لوضع أفضل دستور لحكم البلاد.

٢ ـ اتجاه اقتصادى اجتماعي يتعلق بالملكية وتوزيع الثروة وكيفية العمل والانتاج والأجور؛

٣ ـ اتجاه ديني وأخلاقي يريغ إلى صبغ المجتمع بصبغة دينية أو أخلاقية معينة.

٤ ـ اتجاه فلسفي يهدف إلى تحقيق «القِيَم» ووضع نظام للناس كافة، ويهتم خصوصاً بالنزعة الإنسانية العامة.

مراجع

- H. Kirchenheim: L'eternelle Utopie. Paris, 1897.

- K. Voigt: Die sozialen Utopien. leipzig, 1906.

- E. Salin: Platon und die griechische Utopie, Muncher, 1921.

- L. Mumford: The story of Utopia. New York, 1922.

- D. Herzler: The story of utopian Thought. London, 1923.

- R. Ruyer: l'utopie et les utopies. Paris, 1950.

- R. Muchielli: le mythe de la cité idéale. Paris. 1960.

- J. Servier: Histoire de l'Utopie. Paris, 1967.

ييجر

Jaeger (Werner)

(1888 - 1961)

مؤرخ للفلسفة الأرسطية والثقافة اليونانية.

ولد في ٣٠ يوليو سنة ١٨٨٨ في لوم رش Lomerich (في إقليم الراين، ألمانيا). وعمل مدرساً مساعداً Priv Dozent في جامعة برلين سنة ١٩١٣، ثم عين أستاذاً مساعداً في جامعة بازل سنة ١٩١٤، وصار أستاذاً ذا كرسي في جامعة كِيل Kiel سنة ١٩١٥، ثم أستاذاً ذا كرسي في جامعة برلين من سنة ١٩٢١ حتى سنة ١٩٣٦، وسافر بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا وشيكاجو وهرفرد.

وبكتابه الأول: «تاريخ تكوين ميتافيزيقا أرسطو» (سنة ١٩١٢) أحدث ثورة في فهم كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، إذ أثبت أن هذا الكتاب يتألف من مقالات متفاوتة التاريخ ولا تكوّن كتاباً قائماً برأسه وأن مقالة «اللام» إنما هي محاضرة تمثل الطور الأقدم في تفكير أرسطو الميتافيزيقي. وكتب دراسة لفلسفة أرسطو على أساس تطورها، هي من أعظم أعماله.

ثم إنه قام بنشر عدد من مؤلفات أرسطو نشرة فيلولوجية ممتازة.

كذلك عني بدراسة اللاهوت عند الفلاسفة السابقين على سقراط مما ألقى ضوءاً جديداً على معرفتنا بهؤلاء الفلاسفة.

مؤلفاته

- «دراسات عن التطور التاريخي لميتافيزيقا أرسطو»، ١٩١٢.

- «نمسيوس Nemesius الحمصي: بحث في المصادر المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة وبداياتها عند پوسيدونيريس»، ١٩١٤.

- «تحقيق كتاب أرسطو في مشي وحركة الحيوان»، ١٩١٣.

- «النزعة الإنسانية وتنشئة الشباب»، ١٩٢١.

- أرسطو: تأسيس تاريخ تطوره»، ١٩٢٣؛ وقد ترجم إلى الانجليزية، وإلى الاسبانية (في سنة ١٩٤٦) وإلى الايطالية.

- «الأوائل Antike والنزعة الإنسانية»، ١٩٢٥.

- «مكانة أفلاطون في بناء الثقافة اليونانية»، ١٩٢٨.

- «الحضور الروحي للأوائل»، ١٩٢٩.

- «التنشئة Paideia: تكوين الإنسان اليوناني»، في ثلاثة أجزاء الأول في سنة ١٩٣٣؛ والثاني - وقد نشر أولاً باللغة الانجليزية ١٩٤٤؛ والثالث، ١٩٤٥. وقد ترجم إلى الإيطالية والأسبانية.

- «خُطَب ومحاضرات في النزعة الإنسانية»، ١٩٣٧.

- «ديوكلس الذي من كاروسترس»، ١٩٣٨.

- «لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل»: ظهر أولاً باللغة الانجليزية وبعد ذلك باللغة الألمانية - وهو عبارة عن المحاضرات التي ألقاها ضمن سلسلة «محاضرات جفورد»، المشهورة سنة ١٩٤٨.

- «ديموستينوس: نشأة ونموّ سياسته»، صدر أولاً بالانجليزية سنة ١٩٣٨، ثم بالألمانية في سنة ١٩٣٩.

- «المسيحية في بدايتها والثقافة اليونانية» - باللغة الانجليزية، سنة ١٩٦٣.

- «شذرات منسيّة للمشائي ديوكليس الذي من كاروستوس»، برلين ١٩٣٨.

ـ «مؤلفات جريجوريوس النوساوي» في جزئين، سنة ١٩٢١ ـ ١٩٢٢.

ـ «مكانة وواجبات الجامعة في الوقت الحاضر»، سنة ١٩٢٤.

ـ وبعد وفاته ظهر كتابه: «مذهب جريجوريوس النوساوي في الروح القدس» سنة ١٩٦٦، وأشرف على طبعه M. Dörries.

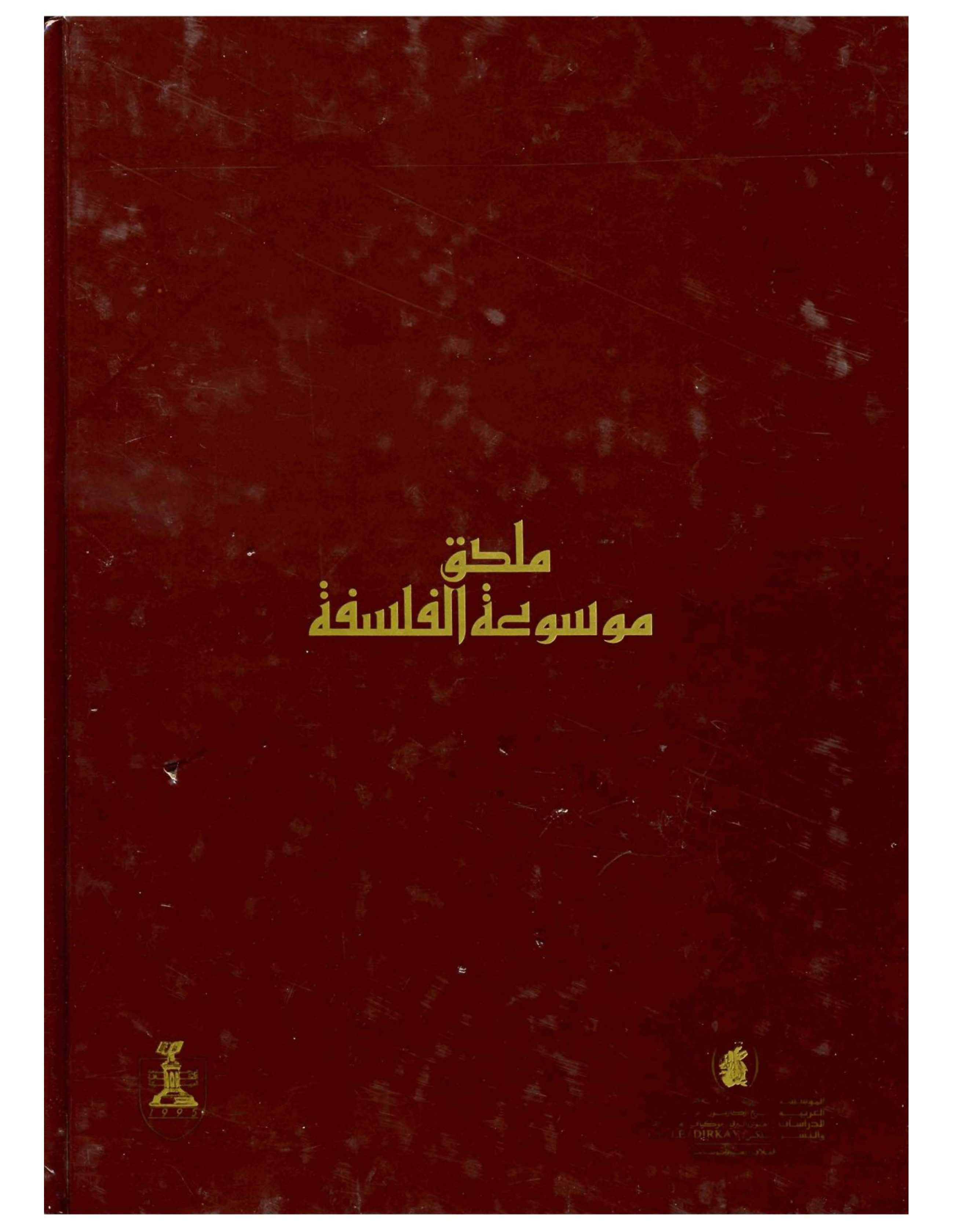
مراجع

- Harvard Studies in Classical Philosophy, 63 (1958), 1-44.

- M. Ebert: Gédenkenrede, auf W. Jaeger (1883-1961), mit einem verzeichms der Schriften W. Jaegers.

- M. Baldassari: Bibliografic di W. Jaeger, in Rivista di filosofia neoscolastica, 58 (1966), PP. 507-508.

الفهرست


ملحق
موسوعة الفلسفة
1995